



doisPontos



Os artigos aqui publicados são indexados na CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidade) e podem ser acessados no Directory of Open Access Journals (DOAJ), no sítio do Departamento de Filosofia da UFPR (<http://www.filosofia.ufpr.br/doisPontos>) ou no Sistema Eletrônico de Revistas (SER).

Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Experiências da Alma: os desenvolvimentos da psicologia empírica wolffiana no séc. XVIII

vol. 17 número 1
semestral
agosto de 2020

doisPontos: é uma revista vinculada aos programas de pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

editores

Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

editores responsáveis pelo número “experiências da alma: os desenvolvimentos da psicologia empírica wolffiana no séc. XVIII”

Juliana Martone, Mario Spezzapria

conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho + (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior + (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

doispontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Editorial

Os artigos deste número especial da revista *Doispontos* nascem do profícuo debate dos temas abordados no *Colóquio Internacional Experiências da alma: “la beauté de l’univers dans chaque âme”* (Leibniz GP VI 604), organizado em 2018 na Universidade de São Paulo pelo *Grupo de pesquisa Iluminismo à contraluz*.

O leitor perceberá que, embora tematicamente variados, todos os textos tratam do modo de conceber as experiências da alma ou do eu, seja em seu aspecto filosófico, psicológico, antropológico ou literário. O famoso oráculo delfico “conhece-te a ti mesmo” ($\gamma\gamma\omega\theta\iota\sigma\epsilon\alpha\tau\tau\omega$) – não por acaso empregado por alguns dos autores de que tratamos aqui, como Moritz e Jacobi – é o mote fundamental que norteia essas investigações. A observação de si mesmo talvez seja, então, a palavra-chave que abrange as variadas tentativas de estudar a anterioridade humana em sua particularidade e especificidade.

Da psicologia empírica inaugurada por Christian Wolff, deslocada por Kant para o interior da nascente antropologia, aos relatos de viagem de Herder, encontramos esse mesmo movimento de auto-observação partilhado pelos autores alemães daquele profícuo século XVIII e que se estenderá à posterioridade sob novas roupagens, por exemplo, com Jacobi e seu conceito de pessoa, com Fichte e sua concepção de uma história filosofante da razão universal, e mesmo com Kierkegaard e sua noção de mal-entendido e sedução recíproca.

A auto-observação comporta, portanto, um outro fator fundamental: a alteridade. O outro é o ponto de tensão e de espelhamento, o familiar e o estrangeiro, que se impõe ao eu e lhe permite encontrar sentido (Hamann), formar sua individualidade, ou – por que não? – escrever sua vida na forma de um romance psicológico (*Anton Reiser*). Percebemos que o imbricamento e a inseparabilidade entre filosofia, psicologia, literatura, antropologia se impõem como marca constitutiva da própria experiência e vida humanas.

Por fim, acreditamos que as diversas perspectivas abordadas nos artigos desta coletânea correspondem exatamente ao subtítulo do Colóquio: “a beleza do universo em cada alma”. Isto é, a beleza do universo está precisamente nas diferentes perspectivas ou nos diferentes pontos de vista de um mesmo fenômeno.

Juliana Martone e Mario Spezzapria

endereço para correspondência address for correspondence
Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná
R. Dr. Faivre, 405 6º andar 80060-140 Curitiba, PR Brasil 0xx41 33605098
Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos
Rodovia Washington Luís km 235 Monjolinho caixa postal 676
13565-905 São Carlos, SP Brasil

revista2pontos@gmail.com
endereços eletrônicos da ***doisPontos***:
www.ser.ufpr.br/doispontos
www.filosofia.ufpr.br



Índice

- 11 **Os desdobramentos da psicologia experimental em Moritz, Kant e Kierkegaard**
Márcio Suzuki
- 26 **A Alma da (e na) Geografia Física de Kant**
Leonardo Rennó Ribeiro Santos
- 44 **A ideia de uma ciência da alma: Christian Wolff e o surgimento da psicologia científica na Alemanha**
Saulo de Freitas Araujo
- 52 **A imaginação na teoria da alma de Christian Wolff**
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza
- 62 **A “física experimental da alma” na Popularphilosophie: a analogia entre física newtoniana e psicologia wolffiana**
Mario Spezzapria
- 70 **Um remédio para os males da sensibilidade: a psicologia empírica de Sulzer**
Oliver Tolle
- 77 **Ernst Platner e a história pragmática da alma**
Luis Fellipe Garcia
- 88 **O saber imediato e mediato: crença e saber? Um “diálogo” entre Jacobi e Hegel**
Juliana F. Martone
- 96 **Entre dialogicidade e ética. Desenvolvimentos em torno da questão do Outro com base no pensamento de Johann Georg Hamann**
José Miranda Justo
- 106 **Sobre a geografia do Eu**
José Feres Sabino
- 114 **A viagem herderiana: o horizonte e o círculo**
Orlando Marcondes Ferreira Neto



Os desdobramentos da psicologia experimental em Moritz, Kant e Kierkegaard

The developments of experimental psychology in Moritz, Kant and Kierkegaard

Márcio Suzuki¹

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP ; Pesquisador CNPQ
marciosuzuki@usp.br

Aux joyeux jours berlinois des nouveaux “alethophiles”.

“Para que o efeito de um corpo seja grande, sua massa ou sua velocidade tem de ser grande, ou ambos ao mesmo tempo. Caso aceitemos a força de desejar como a massa da alma, fica claro que nas paixões é empregado um alto grau dessa força: e, consequentemente, nas ações e efeitos das paixões a massa da alma, por assim dizer, é grande. Acabo de mostrar que também a velocidade é muito grande. Consequentemente, é claro que a grandeza dos efeitos da alma surge de suas causas de maneira semelhante aos efeitos dos corpos. Pode-se em geral dizer que as leis das modificações da alma coincidem exatamente com as leis do movimento e, por isso, decorrem exatamente dos mesmos fundamentos distantes. Esses fundamentos teriam, de fato, de ser buscados numa dinâmica geral...”

Georg Friedrich Meier²

Resumo: Depois de breve contextualização, este texto estuda a herança da psicologia experimental de Christian Wolff em Karl Philipp Moritz, Immanuel Kant e Søren Kierkegaard. Esses três autores transformaram as premissas mais científicas e técnicas da disciplina em formas mais abertas de experimentação romanesca ou teatral.

Palavras-chave: psicologia experimental; Christian Wolff; Moritz; Kant; Kierkegaard.

Abstract: After a brief contextualization, this text presents how Karl Philipp Moritz, Immanuel Kant and Søren Kierkegaard worked, each in their own way, the heritage of Christian Wolff's experimental psychology, transforming its more scientific and technical premises into forms of romanesque or theatrical experimentation.

Keywords: experimental psychology; Christian Wolff; Moritz; Kant; Kierkegaard.

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.

² *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen*, Halle: Hemmerde, 1759, § 208, p. 210.

●
●

Na história da psicologia, Christian Wolff (1679-1754) é unanimemente reconhecido como aquele que procurou introduzir pela primeira vez nessa disciplina o método experimental, tendo antecipado, inclusive, a ideia de psicométrica³. O interesse de sua iniciativa residiria em ter ele tentado dar a essa matéria o mesmo estatuto que se concedia então à física newtoniana, ciência natural cuja precisão e justezas eram consideradas equivalentes às das matemáticas.

Como a física, a psicologia é para Wolff uma ciência *empírica*, porque o conhecimento da psique também poderia passar pelo teste da *experimentação*⁴. O nome mesmo da ciência em alemão pretende dar conta também dessa significação: a psicologia não quer ser apenas uma ciência empírica ou da experiência (*Erfahrungsseelenkunde*), mas também uma ciência experimental da alma (*Experimentalseelenlehre*)⁵. Muitos comentários assinalam que quando d'Alembert alude a uma “*physique expérimentale de l'âme*” no *Discurso Preliminar à Encyclopédia*, a sua referência é o wolffismo, embora o parágrafo trate da filosofia de Locke. Para se ter ideia do significado do gesto inaugural de Wolff, é ilustrativo compará-lo também à tentativa de Hume de fundar a sua ciência da natureza humana segundo o modelo da física newtoniana. O resultado que se busca nos dois casos é parecido: a filosofia (como ciência da natureza humana ou como psicologia) deve poder alcançar o mesmo grau de precisão e rigor que a física.

Nas hostes wolffianas a confiança na solidez da psicologia como ciência experimental foi de tal ordem, que mesmo um autor bastante receptivo a outras influências como Sulzer tomava como ponto pacífico que a alma, à maneira de um outro objeto físico qualquer, também era suscetível de experimentação. A psicologia, segundo ele, contém

uma descrição distinta e exata de tudo aquilo que nos é conhecido da alma pela experiência. É que os diferentes efeitos da alma foram descritos da maneira mais exata e desmembrados, por assim dizer: depois, pela observação mais exata deles (*genaueste Beobachtung derselben*) foram dadas explicações distintas dos diferentes efeitos, capacidades e propriedades da alma. Procede-se aqui como na física se procede com as coisas corpóreas, que se aprende a conhecer por meio de experiências e ensaios. Poder-se-ia, portanto, chamar essa parte da psicologia de física experimental da alma [*Experimental-physik der Seele*] (SULZER, 2014, p. 140)⁶.

É verdade que o desmancha-prazeres Kant veio, mais uma vez, atrapalhar a festa, colocando em dúvida a presunção de científicidade do conhecimento da alma. Contra todas as supostas evidências, ele mostra, na *Crítica da razão pura*, que a psicologia não pode ter estatuto científico, faltando-lhe a condição fundamental para tanto: ela não é ciência, porque a alma só se fenomenaliza numa dimensão, a do tempo, jamais podendo ser intuída na tridimensionalidade ou mesmo bidimensionalidade do espaço⁷.

Apesar de seu veto à psicologia científica, Kant conservou a ideia de experimentalismo psicológico, presente e atuante no âmbito da antropologia pragmática, último refúgio para o estudo da alma no sistema crítico. Como se lê na Arquitetônica da *Crítica da razão pura*, não há nenhum outro espaço para a psicologia empírica no conjunto das ciências a não ser um “lugarzinho” (*Plätzchen*) no interior da antropologia (AA 03: 548). A antropologia pragmática é concebida, wolffianamente, como o espaço em que é possível e

³ Sobre a importância do filósofo dogmático para o desenvolvimento da psicologia posterior ver ARAUJO, 2012, pp. 1013-1024.

⁴ Como escreve Wolff no § 111 do *Discurso preliminar*: “Patet Psychologia empiricam Physicae experimentalis respondere atque adeo ad philosophiam experimentalis pertinere” (É evidente que a psicologia empírica corresponde à física experimental e pertence, nessa medida, à filosofia experimental” (WOLFF, 1732, 51).

⁵ Como se lê, por exemplo, no título da obra de Johann Gottlob Krüger *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, de 1756.

⁶ Sulzer escreveu também os *Essais de physique appliquée à l'âme* (Ensaios de física aplicados à alma) que foram traduzidos e publicados por Samuel Formey em francês nos seus *Mélanges philosophiques*.

⁷ Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AA 03: 052. As citações das obras de Kant em alemão se referem à edição das Academias de Berlim e de Göttingen. A numeração segue a convenção adotada entre os estudiosos de Kant: o primeiro número se refere ao volume; o segundo, à página. Não caberia discutir aqui que a razão mais profunda da inaptidão da psicologia para ser uma ciência deriva da dessubstancialização geral praticada por Kant, desde quando leu o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke. A alma não é uma substância e, por isso, só poderia ser conhecida pelos seus efeitos, como todas as demais supostas “substâncias”.

desejável fazer *experimentos* a fim de que se afiram as capacidades *pragmáticas* de cada indivíduo, isto é, as suas forças para ser feliz e também para cumprir com os requisitos da moral. Esse espaço de experimentação aparece de maneira bastante clara também nos cursos de ética, quando antropologia e moral ainda não estão separadas. Num desses cursos se afirma que, diferentemente do que ocorre na *Fundamentação* e na *Critica da razão prática*, a regra não tem valor universalmente condicionante, independentemente das disposições do sujeito: “A consideração da regra é inútil, se não se pode tornar o ser humano preparado para seguir regras” (KANT, 2018, p. 87). A antropologia prepara o homem para a execução da lei moral. Assim, se a moral é a parte pura, a antropologia é a parte empírica das duas ciências e, como tal, ela está para a ciência pura, assim como a física experimental está para a física teórica:

Por causa disso, essas duas ciências [moral e antropologia] estão muito relacionadas. Trata-se da mesma coisa que acontece quando a física teórica está relacionada a experimentos, *pois também se fazem experiências com seres humanos* (KANT, 2018, p. 87).

Os seres humanos podem ser *testados*, assim como se testa um material ou um dispositivo para ver se pode ser utilizado para um determinado fim. Tomando-se a analogia em sentido literal, corre-se certamente o risco de coisificar a alma, risco este sempre presente na psicologia entendida como ciência. De fato, a ideia de experimentação como submissão da alma humana a testes de verificação foi entendida, por exemplo, por Johann Gottlob Krüger como sendo análoga a experimentos que se podem fazer para entender a fisiologia humana e animal (KRÜGER, 1756, §6, p. 15)⁸. Este, no entanto, não parece ter sido o propósito de Wolff e dos wolffianos. É o que se vê em Kant, que se levanta precisamente contra a posição de Krüger, ao afirmar que a experimentação psicológica não pode ter o sentido que este último lhe dá.

O homem não pode ser observado por meio disso [de experimentos]. É bem possível fazer experimentos com animais e coisas, mas não com homens; porque assim que este observa isso, ele faz exatamente o contrário do que se quer dele (KANT, *Anthropologie Busolt*, AA 28: 1437).

Kant também recusa por isso a distinção que Krüger faz entre “tentativa” (*Versuch*), em que nada se altera no objeto que se quer conhecer, e *experimento* (*Experiment*), que ocorre quando “colocamos a coisa em situações em que normalmente não estariam e, com isso, obrigamos a natureza a nos mostrar aquilo que ela havia se proposto a ocultar de nossos olhos” (KRÜGER, 1756, p. 15)⁹. Nada mais distante do que pensa Kant, para quem a dificuldade do *experimentieren* em filosofia está em que ela deve ser feita *sem mudança do estado mental*:

Para fazer dela [da psicologia empírica] uma ciência, seria preciso que colocássemos em obra experiências metódicas, quer dizer, por observação e experimentação. A experimentação que eu faço modifica muito meu estado mental, embora eu queira experimentar esse estado imodificado, e não nesse estado modificado (KANT, *Metaphysik K 2*, AA 28, p. 749).

A impossibilidade de apreender a psique num estado imodificado é, assim, outro fator determinante a impedir que a psicologia empírica se torne ciência¹⁰. Mas o problema metodológico de apreender os

⁸ Krüger mesmo admite a “barbaridade” e crueldade dos métodos empregados em fisiologia, para os quais o seu coração é “por demais sensível” (KRÜGER, 1756, §6, pp. 18-20). A ligação da medicina com a filosofia serviria justamente para indicar um meio prudente (*klug*) de solucionar o problema” (KRÜGER, 1756, §6, p. 20). Para uma exposição e tentativa de atenuação da posição de Krüger, ver (STIENING, 2016, pp. 139-144).

⁹ Um aspecto fundamental da psicologia experimental, que, entretanto, não cabe discutir aqui, é a grande dúvida de Kant para com as descobertas *fisiológicas* de Krüger e tantos outros, que ele acaba incorporando não só na sua antropologia, mas também, em muitos casos, na sua teoria do conhecimento. A posição de Krüger é tanto mais interessante, quanto, para ele, os estados extraordinários e incomuns que uma modificação do corpo provoca na alma podem ser considerados já “experimentos” da alma em sentido amplo (KRÜGER, 1756, p. 15). O patológico é, portanto, o caminho para compreender o funcionamento da psicologia.

¹⁰ Kant dirá algo semelhante sobre as investigações a respeito dos elementos da razão pura. Tampouco estes podem ser objeto de experimento (*Experiment*), daí a impossibilidade de transplantar o método do cientista natural para a investigação transcendental (KANT, *Critica da razão pura*, AA 03: 013).

estados da alma permanece integralmente o mesmo naquele “lugarzinho” que resta reservado à psicologia empírica dentro da antropologia pragmática. Se a antropologia é a disciplina que em Kant substitui a psicologia empírica no desvendamento da alma humana, a sua prática deve se dar num tempo e espaço determinados, em meio às vicissitudes e contingências da vida vivida, não em condições artificiais em que a alma seria diferente do que é.

A versão mais instrumentalizante que Krüger dá à psicologia experimental não faz certamente jus ao espírito em que foi originalmente concebida por Wolff e desenvolvida pelos wolffianos. Para os que abraçaram a proposta do filósofo de Halle, o adjetivo “experimental” apresenta duas faces, uma menos e outra mais radical, por assim dizer, pois uma se faz dentro dos limites da ciência psicológica, enquanto a outra os extrapola¹¹. Ambas, porém, são igualmente interessantes em suas propostas. O espírito que as comanda pode ser dito *experimentalista* ou *ensaísta*, palavras que remetem tanto ao caráter científico quanto ao caráter artístico do termo.

Em sua face menos arrojada, ela pode ser explicada assim: para o wolffismo, conhecer a alma implica a passagem do saber histórico ao saber racional, isto é, de um saber natural a um saber técnico ou artificial (*künstlich*). No caso do conhecimento da psique, tal passagem do natural ao técnico significa a possibilidade ou necessidade de inventar dispositivos pelos quais se possam obter resultados semelhantes àqueles alcançados, por exemplo, pelo telescópio na observação do céu ou pelo microscópio na investigação do organismo. A psicologia experimental assim entendida é responsável por *armar* a observação, devendo haver uma interação entre o modo de produzir o experimento e o modo de equipar a percepção do observador. O alcance filosófico disso não é pequeno: diferentemente do que ocorre em tentativas de observação “nua” ou “desarmada” das percepções e ideias da mente, como em Descartes e no método histórico de Locke, no wolffianismo a observação pode e deve lançar mão de instrumentos e artifícios que permitam uma maior e melhor prospecção na alma humana. É aqui que entra uma distinção wolffiana fundamental: no conhecimento da alma existe uma diferença entre *observar* e *experimentar*. Como explica o próprio Wolff:

Observação é a experiência que versa sobre fatos da natureza sem as nossas obras.

Experimento é experiência que versa sobre fatos da natureza que não ocorrem senão com intervenção de nossas obras (WOLFF, 1738, § 456, p. 357)¹².

Conhecer a psique requer muito mais do que a mera observação. O observador da alma, na verdade, se porta geralmente de maneira passiva, ele não produz nada. Já a experimentação requer, ao contrário, uma produtividade, uma operatividade, “uma intervenção de nossas obras”, unicamente pela qual se pode medir a capacidade, a eficiência de uma força (*Kraft*), termo que, como se sabe, é usado em alemão também

¹¹ É preciso lembrar que a psicologia experimental é concebida por Wolff como uma ciência que se situa, junto com a psicologia racional, no interior da filosofia, como uma de suas metafísicas especiais (ao lado da cosmologia e da teologia). É no wolffismo que a psicologia se autonomiza, saindo da filosofia e ocupando um espaço seu (apesar das objeções de Kant). Mas ela também ganha outros espaços, como se verá nos exemplos adiante.

¹² Cf. também: “A arte heurística *a posteriori* extraí a verdade desconhecida quer das observações, quer dos experimentos. Pois conhecemos *a posteriori* o que conhecemos experimentando (WOLFF, 1738, § 434). Por isso, a experiência consiste, quer no número de observações, quer no de experimentos (WOLFF, 1738, § 456); do mesmo modo, a arte de descobrir a verdade *a posteriori* deve ser tirada, quer de observações, quer de experimentos. A arte heurística *a posteriori* ocorre, pois, de duas maneiras, a saber, como arte de observar e arte de experimentar” (WOLFF, 1738, § 457, p. 357). A avaliação de Kant em relação à observação e à experimentação é oscilante, ora tendendo a aceita-la (ver acima nota 7), ora a recusá-la, como no curso de *Metáfisica Dohna*: “A questão última na psicologia empírica é: é possível uma psicologia empírica como ciência? Não – nosso conhecimento da alma é por demais restrito [zu eingeschränkt]. E um conhecimento empírico se torna ciência quando o derivamos de um princípio, procedemos em geral metódicamente pela observação ou experimentação [durch observiren oder experimentiren]; o primeiro é difícil, e o segundo, impossível; pois o experimento que fazemos já modifica o nosso estado de ânimo” (KANT, AA 28: 679). Como a alma ou o estado de ânimo nunca é nada fixo, tentar captá-lo por meio de um experimento já é introduzir uma modificação nele.



para falar das faculdades da alma (*Vermögen*). Só por isso já se vê como a psicologia empírica de Wolff é fundamental para a ideia de uma crítica dos poderes da mente de Kant.

Na vertente mais arrojada, o termo “experimental” será associado a forma ou formas de experiência artística e literária. A arte, mas principalmente a literatura, passa a ser explorada pelos “físicos da alma” como meio privilegiado de acesso à psique. Essa questão será discutida brevemente a seguir a partir do modo como três autores, Moritz, Kant e Kierkegaard concebem o conhecimento da alma, valendo-se da técnica romanesca ou teatral.

Moritz

Essa dupla maneira de atuar da psicologia empírica pode ser encontrada na produção do escritor Karl Philipp Moritz, que aliou ao seu trabalho de “psicólogo experimental” a sua atividade como romancista. Tendo passado por vivências altamente traumáticas em sua infância e juventude, na própria família, no lar adotivo para onde foi transferido e, sobretudo, nos estabelecimentos de ensino por que passou, Moritz começou a elaborar estratégias, como educador, para aliviar o sofrimento de crianças e adolescentes em idade escolar. Constatada a dificuldade que muitas pessoas têm de chegar sozinhas ao bom conhecimento de si, a um conhecimento que lhes permita o desenvolvimento de suas aptidões (a inibição, como outras paixões, sendo em geral mau conselheiro), uma forma de contorná-la é criar dinâmicas pelas quais elas possam trocar suas experiências, sem que se sintam observadas ou invadidas em sua intimidade. É preciso conquistar a confiança delas para que possam se abrir (a confiança *construída* é a condição *sine qua non* para que o observado possa se revelar ao observador). No ginásio do Graues Kloster em Berlim, onde permaneceu de 1778 a 1780, e, posteriormente, como diretor de ginásio em Hamburgo, Moritz incentivava, por isso, os seus alunos a escrever, anonimamente, os problemas pelos quais estavam passando¹³.

Essa mesma estratégia será aplicada quando começa a dirigir o *Magazine de psicologia experimental* (*Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, 1783-1792). Ali ele encorajava os leitores a enviar tudo o que julgassem interessante do ponto de vista psicológico (casos, anedotas, sonhos etc.), mantendo a fonte sob sigilo. Uma recomendação importante dizia que as contribuições deveriam conter apenas o relato do sucedido, abstendo-se os colaboradores de emitir interpretações ou juízos de valor sobre ele. Essa prática daria margem a que os leitores tirassem suas próprias conclusões, sem terem de se submeter a “lições” ou a uma “moral da história”.

Por ocasião de uma festa de jubileu do ginásio de Werder em 1782, Moritz redige um opúsculo que endereça ao seu diretor, Gedike, e que pode ser considerado uma espécie de “programa” a ser levado a cabo na psicologia experimental. Ele lembra que a criança aprende muito cedo a balbuciar agradecimentos e votos dos quais não comprehende absolutamente a motivação, isto é, ela aprende a dissimular antes mesmo de saber que existe a dissimulação e que dissimular é um vício. Essa é uma primeira cortina que separa a criança do observador (MORITZ, 1782, p. 4). Outra dificuldade é encontrar médicos que sejam para a moral o que verdadeiros médicos são para o corpo. O tratamento paliativo é: que os observadores do coração humano façam relatos para uma psicologia experimental. Mas quem ousará publicar as observações que fez em relação aos amigos, parentes, conhecidos etc.? (MORITZ, 1782, p. 6). O anonimato seria a solução.

¹³ Seja permitido retificar aqui uma informação do posfácio à tradução brasileira do romance *Anton Reiser*. Ali se afirma que Moritz trabalhou no famoso *Philanthropinum*, escola que Basedow fundou em Dessau. Na verdade, por motivos de saúde, ele não pôde assumir o cargo. Como quer que seja, é muito significativo que Moritz tenha mantido contatos com esse centro educacional, que na época era o mais avançado pedagogicamente da Alemanha.

Um longo trecho desse opúsculo sobre as *Perspectivas para uma psicologia experimental* é dedicado ao problema da necessidade e da dificuldade de se fazer observações sobre si, e no momento mesmo em que a alma é tomada de algum pensamento ou emoção. O texto merece ser citado na íntegra:

Ele [o observador do coração humano] deveria estar atento à sua vida real presente; teria de notar o fluxo e o refluxo que dominam o dia inteiro o seu interior, e a diferença de um momento em relação a outro; ele teria de tirar tempo para si a fim de escrever a história de seus pensamentos, e fazer de si mesmo objeto de suas mais detidas observações; ele não precisaria estar isento de todas as paixões violentas, e sim entender a arte de sair subitamente, em muitos momentos da vida, do turbilhão de seus desejos, para desempenhar durante certo tempo o papel de observador, sem se interessar o mínimo por si mesmo. Da vida dos homens cuja história é descrita nós conhecemos apenas a superfície. Vemos bem como os ponteiros giram no relógio, mas não conhecemos o mecanismo que o move. Não vemos como as primeiras sementes das ações dos homens se desenvolvem no mais íntimo de sua alma. Se só muito raramente observamos isso em nós, então muito menos nos outros. Com isso não está decidido que possamos notá-lo. Este é um campo ainda por desbravar. Milhares de observações já feitas aqui foram tiradas apenas da superfície, e não extraídas dos recantos mais íntimos da alma. Assim, alguns que refletiram sobre sua alma, fizeram-no talvez somente numa idade em que suas paixões já estavam mais tranquilas, e uma vaga lembrança geral era o fundamento de suas observações. Poucos talvez tenham se dado o tempo de observar a própria alma quando ainda estavam justamente em meio do maior exercício e atividade. É claro que fazer observações sobre si mesmo pode estar ligado a uma ideia repugnante em outros indivíduos; e não há como evitar a ideia de que se atribui uma importância grande demais à própria pessoa para querer ser objeto dessas observações. – Mas pode isso ser feito por um outro? Podemos olhar na alma de um outro como na nossa? E quando dissecamos o estado de nossa alma para bem dos outros, não nos sacrificamos quase como aquele que depois da morte se torna útil aos outros homens pela dissecação de seu corpo? Mas se, por exemplo, numa hora de descontentamento conseguimos nos elevar uma vez apenas acima de nós mesmos a ponto de refletirmos sobre nosso descontentamento, essa reflexão é certamente mais interessante do que quando ocorre somente poucos dias depois, porque com o descontentamento também desapareceu de novo em grande parte a imagem que ele deixou na alma. Quadros fiéis que nos esboçamos da própria alma sempre merecem a maior atenção.

Ora, assim o observador dos homens deveria partir de si mesmo, e suas observações poderiam passar pouco a pouco ao rosto, à linguagem, à ação de crianças, jovens, homens e velhos. Da história secreta de seus próprios pensamentos ele poderia, pelo rosto, linguagem, ação, aprender a inferir sobre a alma de outros (MORITZ, 1782, p. 16).

O texto mostra a posição mais radical de Moritz: os inúmeros relatos que podem ser coletados pela psicologia experimental são de fundamental importância para o conhecimento da alma em geral, mas eles, no fundo, não substituem o conhecimento que o homem deve procurar ter de si mesmo, porque este é também a condição de conhecimento *com profundidade* dos outros. A dificuldade da observação psicológica, como explica, é dupla: captar a emoção no calor da hora, mas ao mesmo tempo ter recuo suficiente para observá-la com frieza. O observador tem de estar como que o dia inteiro à disposição dessa prática de prestar atenção a si mesmo no momento em que sucede algo de trivial, de inesperado, de estranhamente recorrente, pronto a perceber o quanto tem de responsável no acontecimento e na sua reação a ele. E um diário, um conjunto de anotações sobre os eventos banais ou significantes, pode revelar ao sujeito a trajetória da sua vida.

Essas ideias sobre a psicologia experimental são importantes para a própria carreira de Moritz como escritor, elas funcionam, por assim dizer, como embasamento para a sua concepção do “romance psicológico”, gênero com o qual procura caracterizar a sua obra autobiográfica *Anton Reiser*, cujo material foi tirado em grande parte do diário que manteve em sua juventude (MORITZ, 2019). O hábito da auto-observação pode acabar se consubstanciando numa “história dos pensamentos” do sujeito, na qual ele reconhece a sua trajetória, o próprio modo de sentir e agir.

O romance de Reiser contaria, nas palavras do narrador, a “história interior de seu espírito” (*innere Geschichte seines Geistes*). A expressão é altamente significativa no horizonte da psicologia experimental, pois ela remete a uma outra expressão fundamental, utilizada por Hermann Samuel Reimarus. Herder foi certamente fundamental para que Moritz entendesse o que é um romance autobiográfico como uma espécie



de laboratório de prospeção da alma¹⁴, mas é na interessantíssima *Lógica* de Reimarus que se formulou pela primeira vez a ideia de que é preciso escrever uma *história completa da alma* (*völlige Seelengeschichte*):

Se observássemos e anotássemos mais diligentemente tais casos ordinários ou extraordinários em nós ou em outros, nós poderíamos chegar finalmente a uma experiência mais completa ou uma história da alma, que ainda nos falta agora [...] (REIMARUS, 1766, § 90, p. 83).

Moritz entende o seu romance autobiográfico como uma libertação pessoal que se inicia com a redação de seus diários. A obra servirá também para que o leitor em geral, mas principalmente os educadores saibam como lidar melhor com os jovens entregues a seus cuidados. A história da alma individual assim revelada entra para o acervo de conhecimento da psicologia humana. História e literatura fazem parte da “história interior do homem”:

Comparações entre diferentes personagens da história, e seu comportamento em casos quase semelhantes. Caracteres e modos de pensar de romance particularmente bons e peças dramáticas, como as shakesperianas, que são uma contribuição para a história interior do homem [*innere Geschichte des Menschen*] (MORITZ, 1782, p. 10).

Na história de Anton Reiser, assim como na de Moritz, o teatro ocupa uma posição central. Sabe-se pelo *Anton Reiser* o quanto Moritz sofreu com sua paixão desmedida pelo teatro. No romance, um dos maiores infortúnios do jovem Anton se prende à sua tentativa incessante de imitar e se identificar com outros (o pastor, o pregador, o professor, o ator, os heróis ficcionais etc.), na busca constante de apagar a sua vida miserável pela apropriação da figura idealizada do outro. Mas não há escapatória, os homens estão condenados a viver num eterno jogo de cena, numa espécie de flagelação interminável que as personagens costumam se infligir atribuindo papéis uns aos outros. Papéis de figurantes, porque estão sempre em disputa pelo papel principal (como ocorre com frequência com o próprio Anton). A tarefa da psicologia empírica consiste em saber ensinar como o indivíduo deve abdicar dessa busca por um papel e se converter num observador frio, que participa do comércio entre os homens mais como aquele que se coloca na plateia do que como aquele que interage com eles. No grande palco do mundo é melhor não ter papel algum, e observar com frieza e serenidade tudo o que se passa na grande encenação. A grande questão psicológica é como se tornar um observador frio:

Mas quem dá ao observador dos homens sempre aquela frieza e serenidade da alma de observar tudo o que ocorre como num espetáculo [*Schauspiel*] e as pessoas [*Personen*] que o afligem como atores? De fato, e se ele mesmo não estivesse envolvido na encenação [*in Spiele*], e não ocorresse nenhum ciúme entre os figurantes [*Rollenneid*]? – Mas o que alguém deve fazer se é oprimido pelos homens ou pelo seu destino e não consegue ir além? Há algo melhor e nobre do que se colocar além desta terra e além de si mesmo, como se fosse, por assim dizer, um outro ser diferente de si mesmo, que, numa região mais elevada sorrisse de todas as coisas – e dessa maneira sobre si mesmo, sobre suas próprias queixas e molésticas – que deleite, que elevação ao criador universal do todo!

Tão logo vejo que ninguém quer me dar um papel, eu me coloco diante da cena e sou um observador tranquilo, frio. Assim que meu próprio estado se torna pesado, deixo de me interessar por mim mesmo e me considero como objeto de minhas próprias observações, como se fosse um estranho, cujos lances de sorte ou infortúnio eu ouvisse narrar com uma atenção impassível (MORITZ, 1782, p. 19-21).

O movimento interno do *Anton Reiser*, espelhando a vida de Moritz, pode ser descrito como um distanciamento do universo teatral em direção ao universo do romance, como um gradual afastamento das paixões do ator para a do observador e do narrador. A recaída, por certo, anda sempre à ronda, mas a esperança de libertação também nunca é abandonada. Como se lê nesse trecho, Moritz tem no horizonte o ideal do sábio estoico, daquele indivíduo que é capaz de se colocar “além dessa terra e de si mesmo”, numa região mais elevada e nobre, de onde pode observar compassivamente todas as coisas terrenas.

¹⁴ Sobre a importância do romance na psicologia herderiana, ver o estudo de TOLLE, 2016, pp. 60-69.

Kant

Embora tenha recusado científicidade à psicologia empírica (e também à racional), Kant conservou os preceitos “experimentalistas” do wolffismo, o que pode ser notado pela sua proximidade com as ideias de Hermann Samuel Reimarus. Na sua *Lógica*, Reimarus retoma a distinção wolffiana entre observação e experiência¹⁵, introduzindo, porém, a ideia de conhecimento *pragmático*, de grande repercussão depois¹⁶. Enquanto Wolff descreve a passagem do conhecimento comum ao conhecimento filosófico como passagem do conhecimento *histórico* (*historisch*) ao conhecimento científico ou erudito (*gelehrt*), Reimarus diz que a generalização da observação ou experiência comum se dá pela passagem do conhecimento histórico a um conhecimento pragmático, o que significa dizer que essa generalização não se faz apenas em vista da obtenção de um ganho teórico, mas em benefício dos homens:

As observações e experimentos são, ou meramente *históricos*, quando nos mantemos no que é ou ocorre realmente, e talvez ainda não saibamos para que essa experiência possa ser útil; o que, por isso, não precisa ser imediatamente considerado uma brincadeira inútil. Mas quando convertemos o conhecimento obtido do real num conhecimento geral ou então o aplicamos para o proveito do gênero humano, então essas observações e experimentos são *pragmáticos* (REIMARUS, 1979, § 233, pp. 233-234).

Essa precisão conceitual de Reimarus é, sem dúvida, importante para se compreender melhor que a aplicação do método experimental da física à alma não foi entendida em termos meramente teóricos, mas *pragmáticos*. Observação, experimentação, compilação de casos são os meios de constituir um repertório dos modos de agir da alma úteis e não nocivos para os homens. Este é o sentido de uma história completa da alma para Reimarus:

Quando aplicamos a arte da experiência dos corpos à alma humana, em primeiro lugar têm de ser diligentemente observados aqueles casos ora comuns, ora extraordinários, nos quais se deve conhecer clara e distintamente o que há e ocorre na alma, a fim de alcançar uma história completa da alma (REIMARUS, 1979, § 231, p. 244).

Essa ligação entre uma história da alma e seus efeitos pragmáticos reaparece em Ernst Platner, que tem Reimarus em alta conta, chamando-o de “meu amigo” (PLATNER, 1977, p. XIII). A “história pragmática da faculdade humana de conhecer” de Platner influenciará diretamente a “história pragmática do espírito humano”, de Fichte, para quem o *Wissenschaftslehrer* deve ser descrito como um “historiógrafo do espírito humano”¹⁷. Kant marca, no entanto, a sua diferença em relação à proposta de Platner segundo a qual, dada a união entre alma e corpo, o médico também pode e deve fazer incursões na psicologia e trabalhar conjuntamente medicina e filosofia¹⁸. Com isso, a antropologia kantiana restringe bastante a possibilidade de transposição dos métodos naturais para o conhecimento humano, impedindo que a psicologia empírica se transforme numa “fisiologia do sentido interno”, conforme se lê na *Critica da razão pura* (AA 03: 266).

¹⁵ “Aquelhas experiências de casos que ocorrem na natureza sem nossa iniciativa, se chamam observações [*Beobachtungen*] ou *observationes*. Mas experiências de casos que surgem por nossa iniciativa, se chamam experimentos [*Versuche*] ou *experimenta*” (REIMARUS, 1979, § 222, p. 234).

¹⁶ O termo pragmático aparece já nos *Princípios da filosofia moral* de Baumgarten, manual que Kant utilizava para seus cursos sobre essa disciplina. O pragmático, explica Baumgarten, é aquilo que é “fértil em deduções de corolários práticos, isto é, aquilo que é porismático” (BAUMGARTEN, 2014, § 90, p. 85).

¹⁷ Cf. PLATNER, 1977, § 11, p. 9 e FICHTE, GA, I, 2, p. 147. Sobre a importância de Platner para a filosofia de Fichte (que dedicou muitas aulas aos *Aforismos filosóficos* do médico), ver o texto de GARCIA, “Ernst Platner e a história pragmática da alma”, neste volume.

¹⁸ “Tudo depende do que se entende por filosofia. Por ela não concebo nada outro que a ciência do homem e de outros corpos e espíritos que tenham uma relação com sua natureza e um referimento a sua felicidade. Segundo esse conceito, a medicina seria manifestamente (e creio que todas as ciências propriamente ditas o sejam) uma parte da filosofia. O homem não é só corpo, nem só alma; ele é a harmonia de ambos, e o médico pode, me parece, se restringir tão pouco àquele quanto o moralista a esta. Acredito, entretanto, que os filósofos morais saibam mais sobre o corpo do que os médicos sobre a alma; pois ainda se considera que o conhecimento do corpo humano faz mais parte da filosofia do que a investigação da alma do sistema da arte médica” (PLATNER, 1772, p. X; p. III-IV).

Platner teria sido um daqueles que não percebeu a diferença entre uma antropologia fisiológica e uma antropologia pragmática¹⁹. A despeito disso, a antropologia pragmática kantiana conserva dois aspectos essenciais da psicologia experimental alargada dos wolffianos: como arte da prudência, ela deve ajudar os homens na busca da felicidade e um dos meios indispensáveis para isso é lhes apresentar um repertório dos conhecimentos significativos que possam dar meios a que se transite com mais desenvoltura pelo mundo.

Em 1783, Moritz envia a Kant o seu opúsculo sobre as *Perspectivas para uma psicologia experimental* junto com os dois primeiros volumes da sua *Revista de psicologia empírica*. As propostas de Moritz e Kant têm, com efeito, muitos pontos em comum²⁰, mas também grandes diferenças. A principal delas se refere à observação de si, que é, como se viu, o foco principal da psicologia moritzana. Kant a desaconselha por ser ela uma porta aberta ao delírio e ao misticismo, como também prejudicial à saúde e ao desempenho pragmático. A introspecção, os diários, as confissões não servem, por isso, como experiências de autoconhecimento, assim como os romances, que reforçam a passividade, não a atividade da alma. Por outro lado, assim como em Moritz, o mundo aparece a Kant como um grande teatro e é impossível escapar à *dissimulação com que nele se joga o tempo todo*; contrariamente, porém, ao que afirma o psicólogo experimental, a grande encenação tem um valor positivo, ela faz necessariamente parte do processo da cultura e sociabilidade humanas. Atuando como um diretor teatral, como um *metteur en scène*, a natureza faz com que os homens se tornem atores em sociedade, a despeito deles mesmos, porque é por meio dessa ilusão teatral que ela põe a humanidade no caminho de uma moral cada vez mais pura.

Não seria distorcer o pensamento antropológico de Kant dizer que os homens podem ser divididos em bons e maus atores, e o antropólogo pragmático, para fazer frente a esse dom que a natureza distribui entre os homens, deve ser ele mesmo convededor da arte teatral, e seu praticante, a fim de poder desenvolver em seus alunos esse talento natural que lhes será útil na vida. Kant, com efeito, conhecia muito bem a arte teatral, principalmente as técnicas do ator. É certamente divertido imaginá-lo a ensinar a seus alunos truques bastante específicos da arte do comediante, mas isso era necessário, já que eles precisariam dessas regras para não serem inibidos e não se darem mal na vida. Não só isso: o próprio trabalho de “pesquisa de campo” do antropólogo pragmático, que consiste em colher conhecimentos no mundo, também deve se valer desses artifícios teatrais. É que os homens, principalmente nas esferas mais altas, sabem dissimular, e dissimular muito bem²¹.

Nos Cursos de Antropologia e nas Reflexões Kantianas aparecem recorrentemente referências a uma discussão central para a teoria teatral e para a arte do comediante no século dezoito, discussão esta em que se perguntava se o ator deve ser dotado de um talento natural para sentir as paixões que deve representar, ou se deve ser um ator frio, distante. Kant trata esse tema de maneira muito viva, partindo de um episódio, o da “atriz sem coração”. A anedota se refere a uma cantora de ópera que não consegue imprimir a devida

¹⁹ O fulcro da crítica de Kant à antropologia médico-filosófica de Platner está em que esta esquece o ensinamento pragmático de Reimarus, sendo menos uma antropologia para o mundo do que uma antropologia ainda presa à escola: “O nome geral que usamos para denominar o conhecimento do homem é antropologia, que não é lecionada em nenhuma outra academia. Platner escreveu uma antropologia escolástica. Nós, porém, não temos outro propósito senão o de extraír regras da diversidade que percebemos no homem; pois, por mais que os humores humanos pareçam ser, indiscutivelmente, diferentes, aqui há, entretanto, mais regularidade do que se poderia pensar” (KANT, *Menschenkunde*, AA 25: 856). Em vínculo com essa censura, o curso de Antropologia Friedländer condena Platner por ter se afastado das máximas de prudência (*Klugheit*) e ter se deixado levar pela especulação: “Todas as antropologias até agora existentes não tiveram a ideia que temos aqui diante de nós. Tudo o que não tem relação com a conduta prudente dos homens não faz parte da antropologia. Só faz parte da antropologia aquilo que pode admitir de imediato um uso prudente na vida. Tudo aquilo de onde surgem as ideias pertence à especulação e não à antropologia, tal como o fez Platner” (KANT, *Antropologia Friedländer* AA: 25: 472).

²⁰ Sobre a proximidade entre eles, ver SPEZZAPRIA, 2015, pp. 131-132.

²¹ As técnicas do comediante examinadas detalhadamente por Kant e sua importância para a antropologia pragmática são objeto de um estudo do autor intitulado *Des Herrn Professors Kants Paradoxon des Comedianen* (SUZUKI, 2018, pp. 395-418). A tese geral desse estudo, com uma pequena inflexão, é resumida a seguir.

paixão à personagem que deve representar, a de uma mulher profundamente ferida pelo abandono do amante infiel. Quando perguntam à cantora se ela não é capaz de sentir uma dor intensa pela perda do amado, a atriz responde simplesmente que ela procuraria um outro amante. A anedota foi originalmente utilizada para mostrar a falta de vocação teatral daqueles que não tem talento natural, mas Kant inverte o sinal, passando a usá-la como argumento a favor da frieza do ator. Existe uma diferença, diz Kant, entre “vivacidade” (*Lebhaftigkeit*) e afeto; o ator pode ser vivo, mas deve ser sem afeto. Quanto mais livre de afetos e de paixões, mais ele desempenha bem o seu papel. É também dessa mesma maneira que o indivíduo precisa agir em sociedade²².

As regras de “direção” do ator ocupam um lugar único em meio às regras pragmáticas. Como não se pode conhecer por que motivos internos os homens pautam suas ações, não há como prescrutar o que os leva a agir de uma maneira ou de outra. A antropologia não é uma ciência, tampouco como o é a psicologia. Não há, além disso, uma fisiognomia, uma ciência capaz de reconhecer na face das pessoas o caráter delas, como imaginava Lavater²³. Kant é levado então a explicar, através de exemplos, a função antropológica incontornável da arte do ator: não havendo meios seguros de conhecer o interior do homem, é preciso se familiarizar mais e mais com as técnicas do comediante para, a partir da capacidade de mimetização dos gestos, da fala, isto é, a partir de uma imitação do exterior, chegar àqueles móveis que comandam cada uma das ações humanas. Aprender as regras da *pantomima* é, por isso, indispensável.

A arte do ator constitui, nesta medida, o suplemento para a ausência de regras de observação claras e precisas da conduta de vida em sociedade. É pelo arremedo da fachada que os homens vão aos poucos entrando nos aposentos internos da moral. A encenação teatral do mundo constitui um análogo da virtude, diz Kant. Mas a radicalidade com que isso é apresentado merece atenção: é possível dizer que o ideal do indivíduo assim esboçado pela antropologia pragmática é a capacidade que se pode chamar de *polipragmática*. Esta seria a destreza de se colocar em qualquer disposição de espírito, em qualquer afeto ou paixão, pela simples imitação exterior desse afeto ou paixão, sem que se esteja realmente tomado por aquele afeto ou paixão. O indivíduo que é capaz de imitar assim as outras paixões sem cair nelas é o que Kant chama, de maneira positiva, *um homem sem caráter*. Diz ele:

Alguns têm um instinto poético, isto é, eles precisam criar poeticamente [*dichten*], quer consigam, quer não, quer tenham talento, quer não. Um tal indivíduo tem uma disposição de ânimo [*Gemüths Beschaffenheit*] muito peculiar, ele pode assumir todos os caracteres, mas não ter caráter algum (KANT, *Anthropologie Parrow*, AA 25: 444).

O antropólogo pragmático, o observador dos homens, tem de possuir essa habilidade polipragmática, que não pode ser adquirida por regras pré-fixadas, mas que pode ser de algum modo aprendida pela técnica do ator. Kant se refere a isso quando afirma sobre o observador pragmático:

Temos, portanto, de observar o homem sem nos dar de modo algum o aspecto de observador, tendo também de nos dissimular. É preciso se portar como se a fala saísse sem nenhuma cautela e ao mesmo tempo prestar bem atenção em tudo o que os outros dizem. Mas é sempre difícil conhecer os homens enquanto se observam suas ações, porque isso exige um observador cultivado e agudo (KANT, *Menschenkunde*, AA 25: 930-31).

É por certo surpreendente notar que a antropologia pragmática considere a ação humana a partir das mais refinadas técnicas da arte do ator no século XVIII. A seguir os seus preceitos, o homem tem de cumprir os mesmos requisitos que Diderot exigia do grande ator no seu *Paradoxo do comediante*, isto é, nada menos que *falta de caráter*, condição imprescindível para que ele possa se colocar no lugar de qualquer caráter. Essa

²² Para o leitor interessado, seguem algumas passagens em que Kant trabalha com a arte do ator: *Anthropologie Collins*, AA 25: 81 e segs., AA 25: 165, 308 e segs.; *Anthropologie Friedländer*, AA 25: 478; 667 e segs., *Anthropologie Pillau*, AA 25: 827; *Menschenkunde*, AA 25: 1116 e segs.; Rx 1490, AA 15: 844; Rx 1514, AA 15: 844

²³ Sobre a fisiognomia, ver KANT, *Anthropologie Parrow* AA 25: 347, 433, 439 e segs.; *Anthropologie Pillau* AA 25: 826-27; *Menschenkunde*, AA 25: 1117-19; *Anthropologie Mongrovius* AA 1378-80.



proximidade é tanto mais surpreendente, porquanto Kant não pôde conhecer o *Paradoxo do comediantre* de Diderot, divulgado na época apenas para o pequeno público seletivo da *Correspondência literária, filosófica e literária* de Grimm. Mas Kant pode ter conhecido a teoria do ator frio por outros canais, principalmente *L'art du théâtre à Madame...*, de François Riccoboni, que foi uma fonte importante também para o texto de Denis Diderot.

Kierkegaard

A posição do observador na psicologia empírica e na antropologia pragmática demanda técnicas próprias. No caso de Kant, para que as pessoas não se sintam observadas; no caso de Moritz, também. Para este, os seus alunos e os seus leitores tinham de sentir confiança no psicólogo, e a regra de ouro nesse caso era o sigilo. Os alunos e leitores podiam enviar suas observações, suas inquietações, seus sofrimentos, sem revelar quem eram.

Quando se passa à psicologia experimental de Kierkegaard, o problema é saber o que ele conhecia da psicologia de Wolff e dos wolffianos, mas é preciso não esquecer que o livro *A repetição* tem por subtítulo: *Um ensaio em psicologia experimental*. E examinando, por exemplo, os traços com que ele caracteriza seu pseudônimo Constantin Constantius, esse “maquinador” ou “intrigante estético” do *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, pode-se verificar que o observador psicológico também ocupa uma posição estratégica em sua obra. Isso fica bastante evidente quando Constantin Constantius escreve:

Um observador tem de saber fazer-se fácil, senão ninguém se abre com ele; acima de tudo que ele se guarde de ser eticamente rigoroso ou de se apresentar como o indivíduo moralmente sem erro. Este é um homem perdido, diz alguém, passou por muita coisa, tem histórias extravagantes – *ergo* bem que posso confiar-me a ele, eu que sou muito melhor! (KIERKEGAARD, 2013, p. 88).

O psicólogo não pode ser um homem impecável, do contrário não tem como ganhar a confiança do indivíduo a ser psicologizado. Sucede que, em Kierkegaard, o ganho de confiança faz parte de uma estratégia de sedução. De uma sedução recíproca. O que também impede que a relação entre o observador e o observado seja absolutamente fria. Obviamente, sempre está à espreita aqui a relação religiosa entre aquele que confessa e seu confessor, mas também entre o que confessa e seu confidente, para que aquele dê vazão aos sentimentos para entendê-los melhor. Essa situação é colocada de maneira ingênua pelo jovem apaixonado, de *A repetição*:

Com uma franqueza que suscitava simpatia, *confidenciou*-me que o motivo para a visita que me fazia era precisar de um *confidente* na presença de quem pudesse falar em voz alta consigo próprio, e que o motivo mais imediato era o facto de temer ficar parado todo o dia junto da rapariga e desse modo acabar por ser um aborrecimento para ela. Já se tinha posto várias vezes a caminho da casa dela, mas tinha-se sempre obrigado a si mesmo a voltar para trás. Pediu-me então que fosse dar um passeio de carruagem com ele para o distrair e para ajudar a passar o tempo. Também eu me sentia nessa disposição; porque a partir do instante em que ele me havia tomado por confidente podia estar certo de que eu estaria incondicionalmente a seu serviço (KIERKEGAARD, 2008, p. 38).

Como relata o narrador, não há mais frieza possível da parte do observador, porque não se observa com frieza alguém que reza com fervor, diferentemente do que ocorre quando se observa um pregador fazer o mesmo sermão (KIERKEGAARD, 2008, p. 35). A situação se explica do ponto de vista da teoria dialógica de Kierkegaard: o relacionamento entre Constantin Constantius é fruto de uma sedução recíproca, que supõe sempre um desentendimento inicial, um mal-entendido (*Misforstaelse*), por assim dizer, originário entre eles.

Essa situação de curto-circuito na comunicação se dá no nível que se poderia chamar de romanesco: a trama se constitui da paixão do jovem pela rapariga, de seus suspiros, de suas lágrimas, e de seu desencanto, que leva o grande maquinador a maquinar a perversa trama da sedução da costureirinha, com o fito de afastar

a rapariga do rapaz. Essa situação romanesca se desdobra no correr do livro em uma situação teatral, para depois voltar a ser romanesca, com as cartas enviadas pelo rapaz a seu confidente silencioso, e a epístola final de Constantin Constantius ao leitor. De modo semelhante ao romance, a atmosfera teatral é fundamental para a construção do livro e para a compreensão do pensamento kierkegaardiano: no teatro, o espectador pode se colocar em todas as situações imagináveis, em todas as disposições de ânimo possíveis. Graças à magia cênica, um jovem é arrebatado

●
●

para dentro dessa realidade artificial de modo a poder, como um duplo, ver-se e ouvir-se a si próprio, fragmentar-se em todas as possíveis variações de si mesmo, e contudo de tal maneira que cada variação continua a ser ele mesmo... Só a imaginação está desperta para o seu sonho sobre a personalidade, tudo o mais dorme ainda profundamente. Numa tal autocontemplação da fantasia, o indivíduo não é realmente uma figura, mas uma sombra ou, mais rigorosamente, a figura real está invisivelmente presente e por isso não se contenta em projectar uma só sombra, antes o indivíduo tem uma multiplicidade de sombras que todas elas se parecem com ele e que em cada momento têm igual direito de ser ele mesmo. A personalidade não está ainda descoberta, sua energia limita-se a anunciar-se na paixão da possibilidade [...] (KIERKEGAARD, 2008, p. 58).

Analogamente ao que acontece em Kant, a formação individual passa primeiro por essa gama de tonalidades afetivas para adentrar a interioridade ou a moralidade. Como diz o texto na sequência: “a possibilidade do indivíduo vagueia sem rumo na sua própria possibilidade, descobrindo ora uma, ora outra” (KIERKEGAARD, 2008, p. 59). Nos dois casos, há um destino comum para a antropologia e psicologia, que é o de viver nesse mundo da ilusão amorosa, erótica, num mundo de espetáculo (ele alcança seu máximo no Don Giovanni de Mozart), sem o qual, no entanto, não se chega à verdadeira moralidade (no caso do filósofo alemão) nem à religião (no caso do filósofo dinamarquês).

Quaisquer que sejam os caminhos por que a psicologia empírica chegou a eles, tem-se em Moritz, Kant e Kierkegaard três grandes mostras da fecundidade do modelo experimental de criar estratégias para a revelação da psique. Certamente Kierkegaard distorceu o modelo, ao mostrar a impossibilidade do observador absolutamente frio. Mas curiosamente é assim que psicólogo de *A repetição* é visto pelo jovem apaixonado, que o acusa de “fria e serena sensatez” daquele que tem um “saber oficial” e tramou o seu plano para fazer dele um herói (no sentido romanesco ou teatral), isto é, um *patife*, um *impostor*. O jovem amante acusa o observador de querer transformá-lo num *ator*, de ser um Don Juan. “Infelizmente, diz o jovem, “não fui entretanto artista que tivesse força suficiente para tal prestação...” (KIERKEGAARD, 2008, p. 95). A olhos mais “adultos”, a recusa do jovem de se submeter ao jogo cênico proposto pelo psicólogo significa que ele se agarra à ilusão de querer manter a sua inocência intacta e, por isso, na economia do livro, ele não teria conseguido o que interessa, isto é, *repetir*. Mas a ironia tem mão dupla, e o jovem é, por isso, um dos principais autores do efeito de desestabilização e incerteza que a obra provoca.

Também não é implausível pensar, por outro lado, que a distorção proposital a que Kierkegaard submete a figura do observador é uma grande homenagem à ideia de psicologia experimental. Seria não entender bem o livro acreditar que ele é o grande maquinador de tudo, que constroi toda a sua trama, do princípio ao fim, incluindo a personagem principal, a jovem amada e a costureirinha, como ele mesmo confessa na carta final ao leitor. Porque Constantin Constantius também se auto-experimenta: ele é levado a viajar de novo a Berlim, a se hospedar no mesmo quarto do apartamento situado no Gendarmenmarkt, de ir ao Königsstädter Theater e depois jantar no mesmo restaurante, sem conseguir *repetir*. E ele é levado a tudo isso em função do pressentimento que teve quanto às consequências do caso do rapaz. Ele não conseguiu se manter absolutamente frio. Como ele mesmo diz, a posição do observador é “perigosa”.

Quando comenta, no *Pós-Escrito*, essa posição de Constantin, Johannes Climacus afirma que na *Repetição* espontaneidade e sensatez estão separadas, diferentemente do que ocorre com a experimentação de Frater Taciturnus no *Quidam*. É que o próprio Constantin precisava participar da trama e assumir *papéis* nela, enquanto que “Frater Taciturnus fica inteiramente de fora, como um inspetor de polícia”. Aqui se vê que



a experimentação pode oscilar entre o observador frio e o observador participativo. Mas parece que em ambos os casos a situação do observador e do experimentador é a mesma. Como explica Climacus:

Frater Taciturnus se define como ocupando um nível inferior de existência em relação à de *Quidam*, visto que este tem uma nova imediatidate. Já Constantin não deixava de estar inclinado a isso na relação com o Jovem, mas tinha contudo a sensatez e a ironia de que carecia o Jovem. Comumente, imagina-se isso de outro modo, que o experimentador, o observador, seja superior, ou se situe acima do que o que ele produz. Daí a facilidade em prover resultados. Aqui é o contrário: o sujeito do experimento descobre e demonstra o mais alto, mais alto não no sentido do entendimento e pensamento, mas no sentido da interioridade (KIERKEGAARD, 2013, p. 305).

O experimento está a serviço de algo mais elevado, a interioridade. Ligado a isso, não custa lembrar, por fim, o valor essencial que tem a experimentação na dialética comunicativa de Kierkegaard, como explica o mesmo Johannes Climacus:

O experimento é a consciente e provocadora revogação da comunicação, o que tem sempre importância para um existente que escreve para pessoas existentes, para que a relação não se transforme na de um recitador para recitadores (KIERKEGAARD, 2013, p. 278).



Referências bibliográficas:

- ARAUJO, Saulo de Freitas. *O lugar de Christian Wolff na história da psicologia*. In: *Universitas psychologica*, 11, 3, 2012.
- BAUMGARTEN, A. G. *Principes de la philosophie première*. Tradução de Luc Langlois. Paris: Puf, 2014.
- FICHTE, J. G. *Der Begriff des Wissenschaftslehre*. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe, GA I,2: *Werke 1793–1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: AA 03. Berlim: Reimer, 1911.
- _____. *Metaphysik*. In: AA 28. Berlim: De Gruyter, 1980.
- _____. *Anthropologie Busolt*. In: AA 28. Berlim: De Gruyter, 1980.
- _____. *Menschenkunde*. In: AA 25. Berlim: De Gruyter, 1997.
- _____. *Antropologia Friedländer*. In: AA 25. Berlim: De Gruyter, 1997.
- _____. *Anthropologie Parrow*. In: AA 25. Berlim: De Gruyter, 1997.
- _____. *Anthropologie Collins*. In: AA 25. Berlim: De Gruyter, 1997.
- _____. *Anthropologie Pillau*. In: AA 25. Berlim: De Gruyter, 1997.
- _____. *Lições de ética*. Tradução e apresentação de Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Edunesp, 2018.
- KIERKEGAARD, S. *A repetição. Um ensaio em psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.
- _____. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Tradução de Álvaro Montenegro Vals. São Paulo: Vozes, 2013.
- KRÜGER. *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle/Helmstädt: Hemmerde, 1756.
- MEIER, Georg Friedrich. *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen*. Halle: Hemmerde, 1759.
- MORITZ, Karl Philipp. *Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre*. Berlim, Milyus, 1782
- _____. *Anton Reiser. Um romance psicológico*. Tradução de José Feres Sabino. São Paulo: Carambaia, 2019.
- PLATNER, E. *Philosophische Aphorismen*. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe, GA IV,4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1977.
- _____. *Anthropologie für Ärzte und Weltweisei*. Leipzig: Dyckische Buchhandlung, 1772.
- REIMARUS, Hermann Samuel. *Vernunftlehre*. In: *Hermann Samuel Reimarus Gesammelte Schriften*. Munique: Hanser, 1979.



SPEZZAPRIA, Mario. *Kant, Moritz e la Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde*. In: *Estudos kantianos*, 3, 2, 2015.

STIENING, Gideon. *Zwischen System und Experiment. Johan Gottlob Krügers Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. In: *Quaestio*, 16, 2016.

SULZER, J. G. *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*. In: *Sulzer's gesammelte Schriften*, Basileia: Schwab, 2014.

_____. *Essais de physique appliquée à l'âme*. Tradução de Samuel Formey. In: *Mélanges philosophiques*. Leiden: Elie Luzac, 1754.

SUZUKI, Márcio. *Des Herrn Professors Kants Paradoxon des Comoedianten*. In: *Kant-Studien*, 109, 3, (2018), pp. 395-418.

TOLLE, Oliver. *O livro da alma*. In: *Cadernos de estética aplicada*, v. 19, 2016, pp. 60-69.

WOLFF, C. *Philosophia rationalis sive Logica*. Frankfurt: Rengeriana, 1732.

_____. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*. Frankfurt/Leipzig: Rengeriana, 1738.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 16 de agosto de 2020.

A Alma da (e na) Geografia Física de Kant¹

The Soul of (and within) Kant's Physical Geography

Leonardo Rennó Ribeiro Santos

Pós-doutorando em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

leo.renno@gmail.com

Resumo: O presente artigo examina a natureza da investigação antropológica que Kant executou nos seus cursos sobre geografia física. Se, por um lado, a sua relação com a física empírica é assegurada, por outro, a incorporação de ambos os objetos do sentido interno, *alma* e *ser humano*, na abordagem cosmológica da investigação empírica da natureza humana gera questionamentos sobre a articulação disciplinar (entre física empírica, geografia física, psicologia empírica e antropologia) e metodológica (entre especulação e pragmatismo) pressupostas no Conhecimento do Mundo. Será mostrado que a investigação antropológica de Kant desde o início procurou assegurar uma combinação *sistemática* entre diferentes procedimentos científicos que visam o conhecimento da natureza humana e que este é justamente o caso do emprego geográfico do conceito ontológico de *alma* no esclarecimento da diversidade de temperamentos e de gostos da espécie humana.

Palavras-chave: antropologia; geografia física; especulação; pragmatismo; alma.

Abstract: This article examines the nature of Kant's anthropological investigation, carried out during his courses of Physical Geography. Even though one cannot dispute his relationship with empirical physics, the incorporation of both objects of inner sense (soul and human being) in his cosmological approach of the empirical investigation of human nature raises questions regarding disciplinary articulations (between empirical physics, physical geography, empirical psychology, and anthropology) and methodological articulations (between speculation and pragmatism), upon which he builds his Knowledge of the World. I shall demonstrate that, from the beginning, Kant sought to systematically combine different scientific procedures focused on the knowledge of human nature, and that this is precisely the reason why he uses soul as an ontological concept in his geographic studies to clarify the diversity of tastes and tempers of the human species.

Keywords: anthropology; physical geography; speculation; pragmatism; soul.

¹ Este artigo foi escrito com o auxílio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) na modalidade PDJ. O que aqui apresento é uma versão bastante modificada do texto que discuti no colóquio internacional As Experiências da Alma. Agradeço particularmente ao Professor Márcio Suzuki, cujas observações permitiram que eu ‘arejasse’ um texto bastante preliminar e, em vários pontos, obscuro. Agradeço também a Juliana F. Martone por seu excelente trabalho de revisão do meu texto.

O que aqui se apresenta é resultado de um exercício de compreensão acerca de uma diferença sutil na sistematização que Kant propõe para o Conhecimento do Mundo na “Introdução” da *Geografia Física* e no “Proêmio” do curso *Friedländer* sobre antropologia, em vista do regime antropológico em que se inscreveu a sua investigação geográfica. Ambos provenientes do mesmo período de composição, o ano de 1775, Kant classifica na “Introdução” os objetos do sentido interno em *alma ou ser humano*, ao passo que no “Proêmio” apenas o *ser humano* é enunciado. Esta discrepância suscita uma série de questionamentos disciplinares e metodológicos referentes à organização científica ali envolvida. Ao enunciar na *Geografia física* o duplo objeto referente ao sentido interno, estaria Kant apenas preocupado em distinguir disciplinarmente entre os exames próprios da psicologia empírica, de um lado, e da antropologia, de outro, ambos pensados em contraposição à física empírica, relacionada com os objetos do sentido externo? Mas, então, qual lugar se reservaria à geografia física nesse enquadramento? Se não é de sua competência a cartografia da alma humana, de que maneira ela se vincularia à antropologia diante do *ser humano*, tomado justamente como objeto do sentido interno, sobretudo se considerarmos que a natureza da investigação geográfica deve apontar prioritariamente para uma descrição física do ser humano, abordado como *objeto natural*, levando-a, portanto, a avizinhar-se da física empírica e não da antropologia? E, vice-versa, aceitando que a segunda parte do Conhecimento do Mundo visa única e exclusivamente à investigação do *ser humano* como objeto do sentido interno, ou seja, desconsiderando neste caso qualquer diálogo com a sua descrição *física* enquanto coisa natural, qual seria o grau de envolvimento da antropologia com a doutrina empírica da alma? Ou, ainda, haveria alguma função reservada por Kant à psicologia empírica no interior do Conhecimento do Mundo, já que se enuncia aqui seu objeto específico de investigação?

Além destas questões disciplinares, a sistematização diversa que aparece na “Introdução” e no “Proêmio” também lança dúvidas sobre a metodologia à disposição desta “propedêutica ao conhecimento do mundo” (PG, 9: 157). Por um lado, sua natureza preparatória aponta indubitavelmente para o caráter pragmático da investigação e, neste caso, a opção metodológica é clara: privilegia-se o ponto de vista *cosmológico* sobre o *especulativo*. Mas, em vista desta opção, redundaria ela numa exclusão taxativa do que a especulação pode oferecer, sobretudo quando parte fundamental da investigação da antropologia física (ou fisiológica) se encontra apoiada na identificação das *causas* dos fenômenos observados? Ou, ao contrário, estariam combinados na investigação antropológica de orientação cosmológica *especulação e pragmatismo*? Não seria o caso, por sua vez, de que justamente esta combinação pudesse ter trazido consigo a psicologia empírica para o interior do Conhecimento do Mundo, mesmo enquanto disciplina auxiliar, habilitada a balizar a compreensão de certos fenômenos observados, como, por exemplo, a diversidade de temperamentos e de gostos? Transposto este questionamento para o “Proêmio”, seria assim tão irresistível a figura do *ser humano*, a ponto de que a desaparição da alma no sistema proposto no curso *Friedländer* sobre antropologia enunciasse necessariamente seu descredenciamento como objeto de investigação e, por extensão, da disciplina que o examina, a psicologia empírica? Ou, ao contrário, semelhante decisão testaria, de um lado, simultaneamente uma *fusão disciplinar* entre psicologia empírica e antropologia e uma *combinação disciplinar* entre essa e a geografia física no interior de uma reflexão mais abrangente sobre a antropologia, pensada como disciplina científica? Em que medida estes deslocamentos disciplinar-metodológicos podem nos esclarecer sobre a natureza da investigação antropológica que Kant conduz na geografia física?

A estratégia que proponho para o enfrentamento desta série de questões será examinar, na primeira parte deste artigo, três momentos da constituição do Conhecimento do Mundo: uma certa antropologia nascente na terceira parte da *História natural universal e a teoria do céu* (1755), a “Introdução” da *Geografia física* (1775) e o “Prefácio” da *Antropologia pragmática* (1798). Procurarei destacar em cada um destes textos a articulação metodológica que Kant propõe entre *especulação e pragmatismo*, intercambiáveis em relação à dupla abordagem *física e pragmática* no interesse de uma compreensão ampliada da natureza humana.

Uma vez estabelecida a correlação entre fisiologia e pragmatismo, como uma constante durante todo o desenvolvimento da empresa antropológica de Kant, a segunda parte da investigação se dedicará mais especificamente à natureza singular do discurso antropológico que se realiza na segunda parte do curso de Kant sobre geografia física. Com a ajuda de um conjunto de observações, obtido nos registros do curso sobre metafísica, procurarei destacar uma série de correlações que Kant considera entre psicologia empírica, física empírica e antropologia, de modo a indicar a natureza *mista* da investigação antropológica que se emprega na segunda parte da geografia física. Com isto, será possível realçar, em termos mais gerais, o modelo arquitetônico em que se abrem as diversas frentes de pesquisa a partir da ideia de ser humano, tomado como objeto de investigação e, mais especificamente, o emprego do conceito ontológico de alma numa investigação notadamente empírica e interessada em dirimir a diversidade de atributos naturais e culturais da espécie humana.

É indubitável a preocupação do jovem filósofo com a natureza do ser humano no contexto cosmológico da Criação num texto tão antigo quanto a *História natural universal e a teoria do céu*. Aqui, Kant encerra suas considerações sobre o questionamento da origem e do desenvolvimento do universo com o reconhecimento referente à limitação dos conhecimentos antropológicos até aquele momento disponíveis; confissão de limite que pode muito bem ser lida em retrospecto como a apresentação de um desafio a ser superado: “Não nos é sequer conhecido propriamente o que o ser humano é de fato, muito embora a consciência e os sentidos devam nos instruir sobre isso” (*NTH*, 1: 366). A despeito da ironia com que Cassirer comenta o impulso especulativo de Kant nesta terceira parte do seu estudo, em que se busca a dedução da natureza física e espiritual dos habitantes dos outros planetas até então conhecidos do sistema solar, fato é que nosso intelectual estreante explica na sequência deste exercício especulativo que tanto o intelecto quanto a sensibilidade são *fontes* indispensáveis para o estudo apropriado do ser humano. É bem verdade que no caso do conhecimento dos nossos vizinhos racionais mais longínquos, em que nenhuma experiência pode ser realizada, exceto aquela da pura especulação, não há remédio, senão apelar para o que Cassirer classifica de “procedimento do pensamento metafísico” (CASSIRER, 1981, p. 56). Mesmo aqui, porém, o que baliza empiricamente este alegado arrojo da imaginação é o recurso singular à Teoria clássica dos Climas (PINNA, 1989) na consideração conjectural da diversidade física e espiritual dos seres racionais do sistema solar. Fazendo recurso explícito às analogias, a estratégia, certamente inovadora, de Kant consiste em desmembrar em dois fatores (luz e calor) o Sol como causa física de semelhante diversidade (*NTH*, 1: 362). Já para o conhecimento dos seres racionais que habitam a Terra, posicionamento cautelar de Kant que não cai sob as lentes atentas de Cassirer, nem toda especulação mais cuidadosa bastaria sozinha para avançar uma polegada que seja no entendimento correto sobre a natureza humana, cujo exame depende da *combinação* das duas ordens de consideração, intelectual e sensível².

Sob essa luz, é difícil imaginar que a curiosidade intelectual que, em pouco tempo levaria o jovem pesquisador à inauguração do seu curso de geografia física, se resumiria unicamente à satisfação da sua ilustre audiência (*EACG*, 2: 3), motivação distinta do que o teria conduzido a iniciar seus cursos de metafísica, de matemática, de física e de lógica. A sala de aula do velho professor Kypke (KUEHN, 2001, p. 75), apinhada de alunos, indubitavelmente trazia um pouco de alento para uma situação notoriamente precária que envolvia o cotidiano do *Privatdozent* na Prússia setecentista (JACHMANN, 1985, p. 37; KUEHN, 2001, p. 105). Não era, contudo, suficiente para a satisfação de uma segunda ordem de necessidades, que Kant não resolvia apenas com a obtenção do pão de cada dia, mas sim avançando um pouco por vez na senda das ciências, satisfazendo sua “sede por conhecimento” (*BGSE*, 20: 44), e isso em mais de uma das áreas dos saberes.

² Este ponto ganha a atenção de Leonel R. dos Santos, quando afirma que “o que é mais relevante é ver o que resulta da aplicação daqueles pressupostos para compreender o que se passa em relação ao habitante desse planeta médio do sistema solar que é a Terra” (Santos, 2010, p. 223).

Numa nota de rodapé da *História Natural Universal e a Teoria do Céu*, pouco antes da passagem supracitada, Kant observa que os fundamentos da psicologia disponíveis naquele momento apregoavam a dependência recíproca entre alma e corpo, bem como a tomada de comando da primeira sobre o segundo como condição necessária para o “conhecimento dos conceitos do Universo” (*NTH*, 1: 355n). Mas com uma ressalva importante, que se reconhecesse que mesmo o desempenho da “força de pensar” não depende *a contragosto* desta comunidade e influência, sendo esta interação na verdade os pontos de apoio incontornáveis e de *grande serventia* aos quais o pensamento tem de recorrer. Trocando em miúdos, e tanto quanto se pode *especular* sobre todos os seres racionais do sistema solar: a experiência do puro pensamento não passa de uma quimera. Até as compleições mais sutis, como as que poderiam ser encontradas em Júpiter e Saturno, não são menos suscetíveis às leis físicas do que as criaturas de “naturezas mais inferiores”, como os seres humanos (*NTH*, 1: 362), e, portanto, alma e corpo devem sempre ser pensados em articulação.

Por esta única observação circunstancial de Kant não é evidente se a psicologia que se tem em vista aqui seria a empírica ou a racional. Podemos supor, contudo, pelo princípio enunciado do comércio entre as instâncias racional e física que se tratasse da abordagem empírica da psicologia. Seja como for, não se tem claro se Kant já começara nesta altura a enfrentar os problemas e demarcar os limites metodológicos destes dois braços da doutrina da alma. É razoável pensarmos que ao menos o prosseguimento das suas investigações no âmbito da ontologia traria uma melhor compreensão sobre a natureza do vínculo que a doutrina da alma estabelece com as outras partes da metafísica, bem como do tipo de metodologia que melhor se ajustaria a cada disciplina científica, dentre as quais esta antropologia nascente. Por outro lado, podemos duvidar de que semelhante compreensão poderia surgir unilateralmente, isto é, somente no interior da investigação metafísica. Atrelado apenas à *consciência*, faltaria justamente aquilo que Kant reconhece como não menos indispensável ao exercício adequado do pensamento: sua contraparte física, o que, segundo a notação da *História natural universal e a teoria do céu*, apenas os sentidos podem oferecer. Assim, a psicologia aparece discretamente neste texto como ponto de concórdia disciplinar entre dois campos científicos tradicionalmente conflitantes, os saberes puramente racionais e aqueles positivos, como que assegurando que essa limitação imposta ao conhecimento pela própria natureza humana não continuasse a cair em desgraça metodológica nas abordagens unilaterais de rationalistas e empiristas.

Muita água terá corrido sob as pontes de Königsberg quando, após duas décadas, Kant responde metodologicamente à semelhante limitação com um *sistema* claramente delineado referente aos três modos de consideração do ser humano. Acompanhando a diferença entre *razão pura* e *experiência* como as duas *fontes* para todos os conhecimentos de que os seres humanos são capazes, Kant define na “Introdução” da *Geografia física o mundo presente* como a suma de todos os conhecimentos empíricos obtidos por intermédio dos sentidos. O que muda, de fato substancialmente, em relação ao seu posicionamento inicial na *História natural universal e a teoria do céu* é que a razão agora ocupa o lugar da consciência, assim como os sentidos sofrem uma subdivisão estrutural em sentido externo e sentido interno. “O mundo como objeto do sentido externo”, Kant explica, “é natureza. Como objeto do sentido interno, no entanto, é a alma ou o ser humano” (*PG*, 9: 156). No primeiro caso, o ser humano é investigado como uma dentre outras coisas naturais, passível de exame segundo as mesmas leis da natureza que devem reger todos os eventos naturais. Trata-se, a rigor, do conhecimento físico, que, atinente ao ser humano, redundará numa especificação interna da física empírica enquanto antropologia física ou, ainda, fisiológica. Já no segundo caso, explicação mais complicada, podemos inferir que o mundo pode ser entendido tanto como a suma completa dos objetos do sentido interno referentes à alma e ao ser humano, quanto disjuntivamente, isto é, de um lado a suma referente à alma e de outro a referente ao ser humano. Retornarei a este problema mais adiante. Por ora, é suficiente destacar que esta ambiguidade, que resulta de uma indecisão de Kant quanto à natureza da articulação disciplinar entre psicologia empírica e antropologia, é ainda aprofundada quando consideramos a metodologia que deve se ligar a cada uma destas definições de mundo.

Avançando na sua explicação, Kant destaca que a característica distintiva da investigação antropológica não é ser propriamente fisiológica, “em que as origens dos fenômenos são distinguidas”, mas *cosmológica*. Num primeiro nível de significação, o ponto de vista cosmológico objetiva organizar os contextos diversos em que os seres humanos são encontrados no globo terrestre e, não menos importante, em vista de sua unidade essencial. Significa, com isso, afirmar que esta abordagem cosmológica prevista por Kant para a investigação da natureza humana não deve se restringir exclusivamente nem à observação e às explicações sobre o ser humano, tomado como objeto singular do sentido externo, e nem aos objetos do sentido interno sob a égide da noção *escolástica* de alma; esta abordagem cosmológica da natureza humana terá de igualmente lidar com o ser humano em sua diversidade de contextos e experiências, isto é, sua diversidade cultural, contrapondo-a sempre à ordenação natural. A proposição metodológica de Kant de modo algum autoriza uma rejeição da abordagem especulativa, seja em fisiologia seja na descrição empírica da alma humana. Trata-se, isso sim, de identificar suas limitações disciplinares para então saná-las com a proposição de uma abordagem abrangente que possa organizar os diversos conhecimentos referentes aos seres humanos. Assim, sob esta especificação metodológica quanto aos objetos, redesenham-se, sobretudo, os três diferentes modos de abordá-los antropológicamente. Com isso, o próprio *mundo* se alarga, numa direção distinta da realizada na terceira parte da *História natural universal e a teoria do céu*. Devido à ausência de dados que possam ser obtidos pelos sentidos, termo limite da investigação cosmológica ali conduzida, mais vale se lançar sobre os confins da Terra que sobre a vastidão do Universo em busca de compreensão do que é o ser humano³.

Pelo que se vê, esta discriminação metodológica não parece implicar uma rejeição da especulação. Numa passagem essencial da *Crítica da razão pura*, Kant afirmará que “o saber propriamente especulativo não pode atingir objeto algum que não seja o da experiência” (*KrV*, A471/B499). Em vista desta passagem, em evidente conformidade com que se esclarece na “Introdução” da *Geografia física*, é possível transigir sim com o emprego da especulação, em específico na abordagem fisiológica da antropologia. Pensem os exemplo paradigmático das raças humanas, cuja questão aparece formulada propriamente nesse mesmo período e ainda vinculada à investigação geográfica. É nesse momento que Kant postula, por exemplo, as noções de germes e disposições naturais com o objetivo de explicar a causa primária da adaptação do organismo humano à variedade ambiental e a causa secundária da diversidade de cores da pele (*VvRM*, 2: 434). Como se sabe, para Kant, germes não são absolutamente seres minúsculos que se observam com a ajuda de lupas ou microscópios, mas causas hipotéticas⁴ de por que a diversidade humana se mostra empiricamente tal como é. Ocorre que, mesmo esta predicação essencial é, que se atrela à espécie humana, não escapa à especulação, e grande parte do escrutínio kantiano foi dedicada à separação entre factual e contrafactual na literatura naturalista⁵. Também aqui, no cerne da investigação geográfica e em face da descrição física da espécie humana, a especulação é simultaneamente empregada e questionada em sua estrutura metodológica com o objetivo de estabelecer uma maneira de organizar os dados empíricos capazes de auxiliar no conhecimento da natureza humana. É desta busca de Kant que resulta, em sua resposta à *divisão escolar* dos objetos do sentido externo referentes aos seres humanos, “um sistema natural para o entendimento” (*VvRM*, 2: 429). Trata-se fundamentalmente de uma questão metodológicaposta para a faculdade de julgar⁶, certamente considerada no âmbito teórico que aqui se assinala à antropologia –

³ A seguinte observação de Kant, anotada em meados da década de 1760, confirma esta mudança de foco de modo indubitável: “Podemos ver outros mundos à distância, mas a gravidade nos obriga a permanecermos na Terra. Podemos, ainda, ver outras perfeições dos espíritos acima de nós, mas nossa natureza nos obriga a permanecermos seres humanos” (BGSE, 20: 153).

⁴ Cf. Log, 9: 86.

⁵ Kant explicita essa tarefa laboriosa com a seguinte observação: “visto que nossos sentidos não transcendem o mundo, nossos conhecimentos empíricos também abrangem meramente o mundo presente” (PG, 9: 156). É com semelhante explicação que Kant se autoriza, em espírito propriamente buffoniano, a questionar as fontes materiais de segunda mão que alimentavam os sonhos e os pesadelos dos naturalistas europeus. Cf. DUCHET, 1971, p. 233.

⁶ Não me ocuparei aqui das diferentes formas de juízo a que as disciplinas científicas recorrem e que foram tema do exame pormenorizado de Makkreel (2001, p. 191 esp.). Observo apenas que o especialista não religa os procedimentos metodológicos às respectivas disciplinas, o que me parece não menos importante para a compreensão da redistribuição disciplinar realizada por

como o prova a questão das raças, que, na segunda parte, destacarei em relação ao caso problemático da psicologia empírica –, mas não só.

De acordo com a “Introdução” da *Geografia física*, a abordagem cosmológica visa, num segundo nível de significação, à aplicação dos conhecimentos do mundo a “todas as circunstâncias de vida possíveis” (PG, 9: 157). Com isso, a investigação antropológica privilegia o pragmatismo sobre a especulação, ou, mais especificamente, é extraída da noção cosmológica de mundo “uma propedéutica ao conhecimento do mundo” (PG, 9: 157) como suma dos conhecimentos empíricos⁷. Se aceitarmos que a oposição metodológica apresentada por Kant na *Geografia física* não se dá entre fisiologia e pragmatismo, mas entre pragmatismo e especulação, podemos reconhecer com mais facilidade que ambas as abordagens, fisiológica e pragmática, da investigação antropológica são igualmente admitidas, desde que reconhecidas suas especificidades metodológicas. A especulação, vinculando-se particularmente à identificação das origens dos fenômenos, como é próprio da fisiologia⁸, por essa mesma razão será não menos relevante para a investigação cosmológica referente à diversidade dos fenômenos atribuídos aos seres humanos, sejam aqueles que digam respeito diretamente ao conceito de *alma*, sejam os vinculados ao resultado das diversas interações entre meio e sujeito que a noção de *ser humano* supõe-se enunciar⁹. Por seu turno, é da natureza do pragmatismo que este grande cosmos tornado humano seja repensado segundo a antecipação das experiências necessárias para a sua posse propriamente dita (LOUDEN, 2011, p. 141). É neste ponto que Kant torna clara a diferença essencial entre *encontrar-se em meio ao mundo*, como que à sua deriva, e notadamente *vivê-lo*: “quem deseja extrair utilidade de sua viagem deve já possuir um plano prévio dela e não observar o mundo meramente como um objeto do sentido externo” (PG, 9: 157). Que se substitua nesse comentário *viagem por vida* (VvRM, 2: 443) e ter-se-á claramente estabelecido o rumo que a investigação antropológica de Kant em larga medida seguirá¹⁰, ao longo de cuja jornada a abordagem cosmológica, aqui identificada com a investigação tocada pelo Conhecimento do Mundo, será progressivamente absorvida pela perspectiva *cosmopolita*, que qualificará ulteriormente a abordagem pragmática.

A divisão de trabalhos na disciplina de antropologia aparece claramente enunciada na posição final assumida por Kant, quando dava por encerrada sua contribuição para essa ciência de *utilidade geral*:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano composta sistematicamente (Antropologia) pode ser de um ponto de vista fisiológico ou pragmático. O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza faz do ser humano, o pragmático o que ele enquanto ser de agência livre faz ou pode e deve fazer de si mesmo (Anth, 7: 119).

Todos estes elementos encontravam alguma formulação na “Introdução” da *Geografia física*, exceto, é claro, a definição *radical* do ser humano como livre. Radical, porque, desde a década de 1760, Kant passara a considerar, com a descoberta da obra rousseauista, o ser humano em sua natureza livre, cujo caráter singular de algum modo se ligava à moralidade de suas ações. O problema que se colocava então era, grosso modo, a

Kant. Indicativo desta desatenção é o fato de Makkreel tomar indistintamente a antropologia no Conhecimento do Mundo para pensá-la ao lado da psicologia e da história.

⁷ De acordo com o seguinte esclarecimento da “Introdução” da Geografia Física, “ainda se carece bastante de uma instrução sobre como aplicar os conhecimentos já adquiridos, empregando-os de modo útil e conforme ao entendimento e às situações, ou de oferecer o que é prático aos conhecimentos que se possuem” (PG, 9: 157).

⁸ Cf. ÜGTP, 8: 159.

⁹ Na conclusão do primeiro ensaio sobre as raças, isto ganha ainda mais relevo quando Kant o conclui com a afirmação de que tanto a natureza quanto o ser humano “devem ser considerados cosmologicamente, a saber, não com respeito aos detalhes característicos que seus objetos contêm (física e doutrina empírica da alma), mas com respeito ao que podemos notar da relação com o todo ao qual eles se referem e no qual cada um assume seu lugar” (VvRM, 2: 443).

¹⁰ Segundo a explicação de Kant na Lógica Jásche sobre a dupla oposição que o prático estabelece com o teórico e o especulativo, “tudo acaba por dar no prático; e é nesta tendência de tudo o que é teórico e de toda especulação relativamente ao seu uso que consiste o valor prático do nosso conhecimento” (Log, 9: 87. Itálico adicionado).

demonstração desta liberdade como marca característica não simplesmente da natureza humana – atributo notável, assim observava Rousseau, quando comparado a outros seres animados –, mas da própria razão (GUYER, 2012). À perspectiva cosmológica da antropologia apresentada em meados da década de 1770, Kant introduz por fim o seu elemento genuinamente moral. Com isso, o que se mostrava como a essência do exame pragmático aparece agora como um meio. É certo que o conhecimento sobre o verdadeiro jogo das habilidades humanas continua fundamental, para o qual são indispensáveis o seu conhecimento fisiológico e o recurso concomitante à razão teórica (reafirmado na edição de 1798 a exemplo das raças humanas). Mas serão sempre observações limitadas – mesmo que se assuma como se deve a perspectiva teleológica da natureza para a consideração dos seus objetos –, caso essa massa de conhecimentos produzidos não seja também recomposta teleologicamente pelo exame do ser humano enquanto *cidadão do mundo*.

Convém notar a este respeito a relação entre sistema¹¹ e arquitetônica já presente em 1775 no que diz respeito ao Conhecimento do Mundo. Kant explica na “Introdução” da *Geografia física* que isto é devido à própria natureza da *ideia*, a qual, sendo essencialmente “arquitetônica, engendra as ciências” (PG, 9: 158). Segundo esta explicação, são inerentes a um *conceito da razão* todas as conexões que ele é capaz de estabelecer com outros conceitos, que é o mesmo que dizer no campo disciplinar que “no sistema o todo é anterior as suas partes”. Mas de que todo se trata aqui? Kant não deixa dúvidas ao confirmar que o “todo é aqui o mundo”, ao passo que na *Antropologia pragmática*, como acabo de indicar, o todo equivale ao cidadão cosmopolita. Mas, então, Kant se apressa em reconhecer que é apenas por empréstimo que o Conhecimento do Mundo pode significar sobretudo o conhecimento do “ser humano dotado de razão” (Anth, 8: 119). A justificativa para semelhante metonímia é dada na sequência, quando observa que o pragmatismo *acrescenta* algo ao conhecimento teórico, assim como não se resume mais apenas à perspectiva da felicidade (GMS, 4: 416). É sob a égide do cosmopolitismo que toda a investigação conduzida no Conhecimento do Mundo, geografia física e antropologia, deve ser reordenada, sem que se anulem as especificidades metodológicas de cada uma das disciplinas ali abarcadas. No mesmo sentido em que, vale lembrar, a perfeição *popular* em nada danifica a perfeição técnica e a perfeição escolástica (Log, 9: 48). É nesses termos que Kant atende no Conhecimento do Mundo às exigências para a constituição de uma ciência que ele próprio estabeleceu na *Arquitetônica da razão pura*¹².

Dispostas desta maneira, as passagens referentes a três períodos do pensamento antropológico kantiano, razoavelmente distantes entre si, podem nos oferecer algumas conclusões importantes. Primeiro, que o interesse de Kant em antropologia é anterior ao início do seu magistério, antecedendo e informando a primeira série de cursos universitários sobre Lógica, Metafísica, Matemática e Física, que passaram a ser oferecidos no semestre de inverno de 1755/56 e aos quais logo se acrescentaria o curso sobre Geografia Física no semestre de verão de 1756. É razoável supor, então, que a questão antropológica fosse examinada duplamente, recorrendo ao pensamento metafísico no interior dos cursos sobre metafísica e aos procedimentos diversos dos saberes positivos, no caso dos cursos sobre geografia física. Não há bons motivos para concluirmos que a certidão de nascimento da antropologia kantiana seja conferida apenas pelo curso sobre metafísica em razão do exame exaustivo da doutrina da alma que ali se realiza (BRANDT e STARK, 1997, pp. xxiv-xxvii); assim como, aliás, também seria inadequado se tomássemos o curso de geografia física como o ponto de partida exclusivo da antropologia kantiana devido ao exame agradável do particular e do característico da natureza humana que ali se executa (EACG, 2: 4). Apenas uma explicação que combine as duas séries de cursos universitários pode fazer jus tanto à articulação metodológica, de fato discreta, que vimos se enunciar com a psicologia na nota supramencionada da *História natural universal e a teoria do céu*, quanto à que veremos Kant assumir a partir da segunda metade da década de 1760, notadamente

¹¹ Aliás, se a noção de arquitetônica viria a ser adicionada posteriormente, a de sistema já se encontrava formulada na História Natural Universal e a Teoria do Céu, como se vê em (NTH, AA 1: 246).

¹² KANT, I. KrV, A832/B860 e Log, 9: 49. Não é o caso de discutir neste momento a interpretação oposta, inaugurada por Schleiermacher e, em grande medida, endossada por Brandt (1999, pp. 7-20), o que exige um estudo específico.

na famosa *Notícia de 1765-1766*. É nestes termos que podemos dar inteira satisfação à emersão do curso universitário sobre antropologia e, em simultâneo, ao estabelecimento do Conhecimento do Mundo no início da década de 1770.

A segunda conclusão que podemos extrair das passagens referentes à estruturação do projeto antropológico de Kant diz respeito mais especificamente à articulação metodológica que a “Introdução” da *Geografia física* testemunha. Esse texto não só confirma as duas fontes para todo conhecimento humano, *razão pura* e *experiência* (algo sugerido *in nuce* pelo jovem pesquisador com a composição de *consciência e sentidos* na *História natural universal e a teoria do céu*), como também autoriza as transposições de abordagens ao qualificar duplamente o mundo como suma dos conhecimentos referentes ao sentido interno: alma ou ser humano. A conjunção alternativa *ou* [oder] à qual Kant recorre para a apresentação dos objetos de investigação do sentido interno não indica uma exclusão absoluta, segundo a qual a *alma* constituiria o objeto exclusivo de interesse da psicologia empírica que se examinaria no interior do curso de metafísica, enquanto que o *ser humano* ganharia relevo como objeto de consideração empírica apenas no interior do Conhecimento do Mundo. Mesmo a apresentação desta explicação no curso *Friedländer* sobre antropologia, também de 1775, não parece testemunhar um partido unilateral que Kant teria assumido. Comentando com seus alunos que o campo da antropologia era extenso o bastante para que permanecesse subordinado a outras ciências mais elevadas, o professor explica que “a física é o conhecimento dos objetos do sentido externo e o conhecimento do ser humano como conhecimento dos objetos do sentido interno” (*V-Anth/Fried*, 25: 473).

Ora, nessa explicação Kant não recorre ao conceito de alma, o que sugere que a doutrina empírica da alma não possui maior relevância para a investigação pragmática do que os elementos próprios da antropologia fisiológica, notadamente as observações referentes às atividades dos órgãos dos sentidos que, presentes em todos os registros dos cursos de antropologia, ganham destaque específico entre os §§ 15 e 27 da *Antropologia pragmática*. Ou seja, o simples fato de Kant recorrer à divisão metafísica das faculdades anímicas nos cursos de antropologia e, mais especificamente ao conceito de alma não basta para demonstrar sua dependência exclusiva, ou preponderante, dos cursos de metafísica. Apenas a articulação metodológica que Kant realiza entre ambas as disciplinas, psicologia e física empírica, no interior de uma antropologia que se afirma como “geral” (*V-Anth/Fried*, 25: 471), ou ainda, abordada cosmologicamente (“Introdução” da *Geografia física*), consegue explicar a integração dos dois objetos característicos do sentido interno (*alma* e *ser humano*) num único objeto (*ser humano*), suficiente para abranger o campo de investigação antropológica referente ao Conhecimento do Mundo¹³. E, por essa mesma razão, Kant também consegue assegurar a combinação entre especulação e pragmatismo no julgamento dos materiais de antropologia já disponíveis, bem como na produção dos conhecimentos empíricos referentes ao gênero humano¹⁴.

Uma terceira conclusão que podemos extrair dessas passagens perfiladas aponta para a reelaboração final da noção de pragmático, atestando que o desenvolvimento da doutrina kantiana da natureza humana acompanhou o exame crítico das competências das faculdades humanas, sejam as superiores, sejam as inferiores. Diante da simples combinação entre consciência e sentidos, inicialmente proposta na *História natural universal e a teoria do céu* como condição para o conhecimento da natureza dos seres humanos,

¹³ Cf. também VvRM, 2: 443.

¹⁴ Numa passagem importante do curso *Friedländer* sobre antropologia, Kant esclarece a identidade entre conhecimento da humanidade e o conhecimento de si mesmo, forma de conhecimento que só é obtida quando o exame da humanidade “não é feito psicológica ou especulativamente, mas sim pragmaticamente” (*V-Anth/Fried*, 25: 471). Como já indicado, esta delimitação metodológica não anula a articulação entre ambas as abordagens com o objetivo de “nos tornarmos mais prudentes” ou, ainda, “de que a prudência se torne científica”. A introdução editorial do tomo 25 da Akademie referente aos cursos de antropologia está, portanto, errada ao afirmar que “esclarecimentos fisiológicos deverão ser eliminados com a antropologia pragmática” (BRANDT e STARK, 1997, p xviii). De modo algum para Kant a crítica à aplicação incorreta da especulação na antropologia fisiológica, como a cometida por Bonnet (*V-Anth/Collins*, 25: 9) ou Platner (Br, 10: 145), implicou a recusa do próprio método.

a “Introdução” da *Geografia física* destaca, como indicado, uma prioridade de organização do intelecto sobre a sensibilidade. Por um lado, razão pura e experiência são ambas tidas como as duas fontes de todo o conhecimento humano, mesmo se, por outro lado, a experiência deva também “ser instruída pela razão” (PG, 9: 156). Essa preeminência da racionalidade sobre a sensibilidade pode levar o intérprete a buscar nas investigações de Kant sobre as faculdades animicas a origem, e não as fontes, dos conhecimentos antropológicos, além, é claro, de suscitar o desprestígio de tudo quanto se encontra ligado ao campo empírico, como é o caso do Conhecimento do Mundo. O que se perde, neste caso, é justamente o que Kant desde muito cedo se esforçou por manter articulado sob o ponto de vista pragmático: os diversos campos do saberes, não só os positivos, enquanto preparação “para uma razão prática e que pudesse servir para despertar o prazer de ampliar cada vez mais os conhecimentos aí iniciados” (NEV, 2: 312). Já a reinscrição cosmopolita do ponto de vista pragmático na *Antropologia pragmática* pode, por seu turno, reforçar o enfraquecimento do vínculo colaborativo entre as frentes de investigação geográfica e antropológica, efeito nesse caso produzido pela preeminência político-moral da razão prática sobre o caráter simultaneamente patológico e pedagógico do conhecimento do ser humano. Neste caso, oblitera-se o vínculo entre fisiologia e pragmatismo a expensas de uma subordinação do pragmático ao moral. Comentando a recepção negativa de Goethe e Schiller da antropologia kantiana, Stark adverte na sua abertura do curso *Matuszweski de antropologia* (1791-1792) que “uma dupla antropologia será sempre oferecida no âmbito da instrução acadêmica. A desatenção quanto a esse caráter duplo desperta sérias incompreensões” (STARK, 2000, p. 175).

Ora, esta dupla antropologia é claramente enunciada na edição final de 1798 com as duas doutrinas possíveis para o conhecimento do ser humano: a fisiológica e a pragmática. Examinar o jogo que a natureza joga com o ser humano é tomá-lo, no fim das contas, também como um joguete das leis naturais, algo em certa medida pressuposto por Kant no seu antigo texto *História natural universal e a teoria do céu*. A natureza espiritual e física dos seres racionais era ali também pensada a partir da pressão do meio sobre os corpos físicos; significava observar os supostos seres dotados de razão que povoariam a Via Láctea segundo o caráter rigorosamente patológico de suas constituições diversas. Claro está que, contraposta a esta formulação inicial da investigação antropológica, a especificação metodológica que Kant apresenta na *Antropologia pragmática* não é pequena e nem se resume a meros ajustes. A perspectiva teleológica para a abordagem da natureza é inteiramente revista, não se encontra mais atrelada ao modelo escolástico dos graus de perfeição do cosmos (SCHONFELD, 2000, p. 110), mas sim estruturada, como se sabe, a partir de um exame exaustivo da própria capacidade de conhecimento da razão. E, no entanto, é claramente mantida a limitação imposta pela experiência àquilo que o pensamento é capaz de conhecer. Limitação essa, aliás, convertida no texto de 1798 em ponto limite, quando combinada com o reconhecimento não menos essencial do ser humano como um genuíno jogador, capaz de aprender as regras e de aprimorar os lances do jogo que joga com a natureza e com outros seres humanos.

É por essa razão que a estrutura multifacetada da investigação antropológica não é apagada com a postulação da sua unidade essencial. Se este ponto já era considerado na “Introdução” da *Geografia física*, o “Prefácio” da *Antropologia pragmática* é ainda mais explícito a este respeito. Na antropologia do cidadão do mundo, é a filosofia (e jamais a metafísica) que toma a dianteira, organizando e sistematizando os conhecimentos gerais, sem o que “os conhecimentos adquiridos não podem proporcionar senão um tatear fragmentário” (Anth, 7: 120). Ao afirmar na *Geografia física* que a descrição física da Terra visa fundamentalmente estabelecer uma propedêutica, Kant esclarecia que mesmo o geógrafo físico não pode se satisfazer com a observação do ser humano, tomado meramente como uma dentre as outras coisas naturais; que não é suficiente “observar o mundo como um objeto do sentido externo” (PG, 9: 157). Essas observações, mesmo se apresentadas sistematicamente, só têm real serventia quando acompanhadas do estabelecimento de um *plano prévio*, alimentado por um conhecimento da “constituição do sujeito”, ou ainda, segundo a *Antropologia pragmática*, pelos conhecimentos gerais. É esse enraizamento antropológico dos saberes positivos que Kant invoca na edição final de 1798 ao tratar a antropologia como equivalente

ao Conhecimento do Mundo; metonímia autorizada pela preponderância deste animal dotado de ação livre e inteligente sobre as outras coisas naturais.

Mas, nesta última conclusão, apenas acompanhamos a explicação de Kant, que visa destacar a dianteira que a antropologia pragmática assume diante da geografia física no Conhecimento do Mundo. E o que procuramos saber em específico é algo diferente, isto é, o lugar do discurso antropológico no interior da geografia física. Um rápido exame, seja no texto da *Geografia física*, seja no *Manuskript Holstein* de geografia física, revela uma interessante centralidade da investigação referente aos seres humanos em relação às outras coisas naturais. O ser humano não só inaugura a segunda parte da investigação geográfica atinente às coisas naturais que se encontram na Terra, encabeçando a apresentação aos moldes escolásticos do *Systema naturae* de Lineu para os três grandes reinos da natureza, como também aparece como ponto médio entre a primeira parte – na qual importa a descrição física do globo terrestre – e a terceira, referente às curiosidades geográficas dispostas segundo os continentes. Ou seja, mesmo a reacomodação disciplinar ocorrida com a inauguração simultânea do curso de antropologia e do Conhecimento do Mundo em 1772, em resposta à saturação do discurso antropológico que a *Notícia de 1765-1766* testemunha, não desfez a discreta preponderância deste objeto natural singular que é o ser humano.

Aqui seria possível lançar dúvidas sobre a perenidade desta disposição sistemática, já que o exame minucioso de E. Adickes mostrou que todos os parágrafos da *Geografia Física* a partir do §53 se referem claramente ao *Manuskript Holstein*, preparado por Kant entre 1757-1759 (ADICKES, 1913, p. 10). Se, a este respeito, examinarmos o estado atual dos materiais referentes ao curso sobre geografia física lecionado em 1792 (*Dohna*), veremos que mesmo a nova divisão metodológica proposta por Kant entre *Doutrina dos Elementos* e *Doutrina do Método* para a investigação geográfica não anula a preponderância que os seres humanos ocupam nesta segunda parte, que trata dos “produtos da Terra” (V-PG/*Dohna*, 98)¹⁵. Também aqui é explicado que “a primeira seção desta parte central [*Hauptstück*] deve tratar do ser humano”. Mesmo se levarmos em consideração a ausência de uma confirmação final para o trabalho de editoração deste material geográfico ainda em curso, a convergência *temática* entre, de um lado, o que se apresenta na *Geografia física* e parece se manter na década de 1790 referente à posição do ser humano no interior da investigação da geografia física, e, de outro, entre esta mesma disciplina diante do Conhecimento do Mundo, mostra-se suficiente para aceitarmos que, se a antropologia pode ser defendida como equivalente ao Conhecimento do Mundo na *Antropologia pragmática*, não menos axial para a investigação da geografia física – sua *alma*, digamos – é também o ser humano. Em vista desta conclusão geral, portanto, estamos autorizados a questionar se a abordagem notadamente *fisiológica* da antropologia física responde integralmente pelo regime antropológico ali executado ou se a investigação antropológica, tocada na primeira parte do Conhecimento do Mundo, aproveitou de algum modo do aparato conceitual da *ontologia* para o conhecimento do particular e característico da espécie humana.

A simples enunciação na “Introdução” da *Geografia física* sobre o caráter pragmático, que também deve envolver a investigação da primeira parte do Conhecimento Mundo, parece suficiente para que a primeira hipótese seja descartada. Dificilmente semelhante reordenação das informações coletadas mediante observação dos objetos do sentido externo permitiria que eles próprios se mantivessem alheios à necessidade de que um plano prévio viesse conformá-los. O problema que se põe é descobrirmos de que plano se trata nesta articulação entre distintos métodos de investigação. De acordo com o comentário de B. Erdmann, diante da alteração de rumo da investigação geográfica de Kant a partir de meados da década de 1760, “torna-se compreensível que o exame antropológico da geografia político-moral, tal como ele agora a denomina [isto é, em NEV], também se converta progressivamente no alvo buscado para os seus estudos geográficos”

¹⁵ Os materiais geográficos em curso de editoração referentes aos cursos de Kant sobre geografia física podem ser acessados em: <http://kant.bbaw.de/base.htm/index.htm> Acesso em: 16 de janeiro de 2019.

(ERDMANN, 1882, p. 45)¹⁶. Não fosse suficiente essa transformação considerada por Erdmann para forçar uma acomodação metodológica referente à articulação que a fisiologia precisa estabelecer com o pragmatismo no discurso antropológico da geografia física, o ensaio *Determinação do conceito de uma raça humana* torna explícita a questão fundamental que ataca o núcleo da própria observação empregada nos saberes positivos. Ao afirmar a necessidade de determinação prévia do conceito que se busca elucidar como condição para o questionamento correto da experiência, Kant esclarece que “nela é encontrado o que se precisa apenas se for previamente sabido o que se deve procurar” (BBM, 8: 91). Um questionamento metodológico que certamente não deve cair sob a rotina de trabalho da física empírica, mas sim sob o escrutínio da investigação metafísica da natureza. Em vista das considerações de Kant presentes no ensaio *Primeiros Princípios da Metafísica da Natureza*, a determinação conceitual neste caso deve ficar a cargo da ciência metafísica especial da natureza (MAN, 4: 470)¹⁷, ao passo que, situação mais grave, a doutrina empírica da alma se encontra bem mais ameaçada, porque ainda mais distante de uma “ciência natural propriamente dita” (MAN, 4: 471). Se no estudo específico das raças é possível encontrar um estatuto suficientemente científico para amparar¹⁸ a investigação das causas da unidade e diversidade natural da espécie humana, já para a doutrina empírica da alma é forçoso reconhecer sua precariedade científica e qualificá-la como nada além de uma “descrição natural da alma”¹⁹. À luz desta série de desafios, que dizem respeito à natureza específica de cada disciplina, como entender o regime antropológico que emerge na investigação da geografia física, na qual os conceitos ontológicos de *mundo* e de *alma* são enunciados (e correlacionados) como rubricas para a ordenação da diversidade e unidade física e moral da espécie humana?

Tanto quanto os registros atualmente disponíveis podem indicar, Kant apenas pressupõe, sem maiores esclarecimentos, a articulação entre estes campos disciplinares na investigação antropológica que ocorre no interior da geografia física, limitando-se a propor na “Introdução” da *Geografia Física* uma estrutura sistemática interna ao Conhecimento do Mundo, bem como uma diferenciação disciplinar entre geografia e história (PG, 9: 159-163). Nada nos é dito sobre o estatuto específico da antropologia na geografia física (LOUDEN, 2011, pp. 143-7). Há, porém, uma alternativa a este impasse. Os cursos sobre metafísica são preciosos no que dizem respeito às posições de Kant referentes à doutrina da alma, sobretudo nas seções que tratam da psicologia empírica e em que são examinadas suas diferenças e semelhanças diante da física empírica e da antropologia. Nos registros que nos chegaram do curso ensinado pouco depois da edição da *Crítica da razão pura* (o curso Mrongovius sobre metafísica), Kant comenta com os seus alunos que a “psicologia que será tratada aqui *ainda* possui uma parte racional e uma parte empírica. Essa última considera a alma a partir da experiência, a primeira a partir de conceitos” (V-Met/Mron, 29: 756. Itálico adicionado).

O advérbio *ainda* [*noch*] tem certamente sua explicação. Há pouco, o professor indicou uma psicologia empírica que, por se pautar fundamentalmente em *observações*, não poderia cair sob o exame metafísico. “Felicidade, contentamento e todos os movimentos anímicos não são mais que *observações*” (V-Met/Mron, 29: 757), motivo, então, para sua exclusão da investigação metafísica. Já a segunda versão da psicologia empírica, *também obtida por experiência* (mas não extraída exclusivamente de *observações*), podia se distanciar dessa psicologia observacional e recuperar sua guarida na metafísica, e isso por duas razões. A primeira por uma questão mais diretamente disciplinar: “Ela não se encontra madura o suficiente para que

¹⁶ Mais recentemente, esta questão foi discutida por Wilson (2018, pp. 11-13).

¹⁷ Cf. também ÜGTP, 8: 157.

¹⁸ De acordo com a comparação que Ferrari faz entre os procedimentos adotados pelas investigações empíricas de Buffon e Kant, “a partir de problemas concretos de antropologia ou de geografia física, Kant não hesita em apelar a princípios de adequação como se uma estrutura natural dada pudesse aparecer como o efeito de um fim da natureza” (FERRARI, 1992, p. 159).

¹⁹ Situação análoga, portanto, à descrição da natureza realizada por Lineu quando comparada com a história da natureza propriamente dita que Buffon realiza (VvRM, 2: 429). Nestes termos, Baumgarten não teria maior serventia na antropologia kantiana do que Lineu na história natural, isto é, ambos serviriam (e isto, para a pedagogia kantiana, não é pouca coisa) como modelo pedagógico para a exposição dos elementos (Anth, 7: 184).

●
●

uma série específica de cursos seja feita a partir dela” (idem, ibidem). Sabemos que a psicologia empírica jamais se emancipará nas mãos de Kant, diferentemente do que se deu com a antropologia de orientação pragmática na década anterior. Já a segunda razão, mais conceitual, parece indicar um núcleo empírico irredutível, que faz com que a metafísica examine essa versão da psicologia empírica. É aqui que devemos procurar as explicações sobre a anuência de Kant na *Critica da razão pura* acerca da existência de uma posição, temporária, para a psicologia empírica no sistema dos saberes humanos. Após esclarecer a paridade disciplinar com a física propriamente dita (isto é, a *empírica*) – afirmação recorrente nos cursos sobre antropologia e, como vemos agora, também nos de metafísica²⁰ –, Kant diz sobre a psicologia empírica que ela não passa de um “estrano, ao qual se concede um domicílio temporário até que lhe seja possível estabelecer morada própria numa antropologia pormenorizada” (*KrV*, A849/B877). Como se sabe, Kant também não chegará a apresentar essa formulação da antropologia como análoga à física empírica. Ou seja, isto que se propõe aqui dificilmente pode ser confundido com a antropologia pragmática que será finalmente publicada em 1798, embora certamente ecoe nesse comentário d’*A arquitetônica da razão pura* a observação apresentada no curso de antropologia em 1775 sobre “um conhecimento natural como fundamento, mediante o qual podemos julgar o que se encontra como fundamento de todo e qualquer ser humano” (*V-Anth/Fried*, 25: 471, itálico adicionado). Por outro lado, a antropologia física é claramente pressuposta durante o desenvolvimento da perspectiva pragmática, como, por exemplo, no que se refere ao autocontrole anímico diante das informações dos órgãos dos sentidos (*Anth*, 7: 158). Há, portanto, uma convergência metodológica, que sempre interessou a Kant preservar, na correlação entre física empírica e antropologia pragmática. A questão que se põe é se, de fato, esta relação evidente nos cursos de antropologia também teria sido considerada no âmbito da geografia física. Podemos consultar oportunamente a este respeito os registros dos cursos sobre metafísica, nos quais é mantida a mesma tensão entre uma psicologia observacional – confirmada na sequência destes comentários do curso *Mrongovius* sobre metafísica como equivalente à “antropologia” (*V-Met/Mron*, 29: 757) – e um fundamento último antropológico de que a psicologia empírica, solicitada pela metafísica, não pode abrir mão. De acordo com a seguinte explicação de Kant, mais adiante neste mesmo curso, “uma pequena antropologia é assim apresentada na psicologia empírica” (*V-Met/Mron*, 29: 877).

Mas em que consiste propriamente esta versão singular da psicologia empírica? De acordo com esse mesmo curso sobre metafísica, “nós consideramos na psicologia empírica o nosso eu como alma e como ser humano” (*V-Met/Mron*, 28: 877), explicação dada em 1782-1783 que não desmente a sistematização oferecida pela “Introdução” da *Geografia Física* de 1775. Ao contrário, parece se confirmar que a diferenciação do mundo (como objeto do sentido interno) em dois objetos específicos se deve particularmente a uma distinção disciplinar que a identificação de um fundo antropológico comum ajudaria a equacionar e, talvez, a superar. O curso *Dohna* de metafísica, de 1792-1793, simplificará bastante as coisas, afirmando que “nem a doutrina empírica do corpo, nem a doutrina empírica da alma fazem parte da metafísica. Essa última pode ser chamada de antropologia” (*V-Met/Dohna*, 28: 670). A leitora ou leitor dos cursos sobre antropologia saberá identificar nessa formulação, que aparece na década de 1790, a explicação que inaugura o curso sobre antropologia de Kant, como atesta a *V-Anth/Collins* (25: 8), e que vimos retornar na *V-Anth/Fried*. Mas com uma pequena, embora importante, diferença. Em vez de recorrer ao conceito de *ser humano*, como convém ao curso sobre antropologia²¹, Kant enuncia neste curso sobre metafísica o conceito de *alma*, confirmando imediatamente sua correlação. A partir disso, parece possível aceitarmos que grande parte dos esforços de Kant se concentrava em encontrar um lugar possível para a disciplina de antropologia em meio à sistematização escolástica dos saberes que, sob ângulos diversos, diziam respeito aos seres humanos. Quando importava indicar a proximidade entre física e psicologia empíricas na razão inversa de sua distância em relação à metafísica, era suficiente convocar a antropologia como correlato desta

²⁰ Cf., por exemplo, *V-Met/L1*, 28: 224.

²¹ Cf. *V-Anth/Mron*, 25: 1210 e curso Matuszweiski sobre antropologia em Kowaleski e Stark, 2000, p. 182.

última. Quando, ao contrário, era conveniente marcar a diferença interna que se constata nos elementos de psicologia empírica que a metafísica pode aproveitar conceitualmente – salvaguardando com isto o campo metafísico de qualquer contaminação inadvertida da empiria –, enfatizavam-se, então, os seus dois objetos específicos: a *alma* e o *ser humano*.

Sabemos que Kant não chegará a um estabelecimento final do lugar da antropologia no sistema dos conhecimentos, muito embora a frequência com que aparece a *quarta pergunta fundamental* da filosofia justamente no decorrer da década de 1790 sugira o que rondava as ideias do filósofo quando ele buscava o fechamento do seu próprio sistema filosófico²². Mas essa não é nossa questão central aqui. O que de fato importa nesta identificação, frequentemente sopesada por Kant, entre psicologia empírica e antropologia é o paulatino reconhecimento de uma antropologia mais fundamental, que respaldava o conhecimento empírico da natureza humana, seja na psicologia empírica ou na física empírica (em termos de fisiologia) adequadas pela metafísica, seja mais propriamente nas disciplinas vinculadas ao Conhecimento do Mundo. Quer numa, quer noutra linha de pesquisa, examinar empiricamente a natureza do ser humano implicava o reconhecimento mínimo de alguns princípios básicos de investigação antropológica – como o do comércio entre alma e corpo²³ – que podiam servir tanto para uma como para outra disciplina.

É um entendimento claro de Kant de que a alma não só pode como deve ser conhecida empiricamente, desde que se esteja continuamente atento para as diferentes fontes e métodos por intermédio dos quais os conhecimentos são obtidos – razão pura e sentidos, especulação e pragmatismo, é isto que nos informa a “Introdução” da *Geografia Física*, e que os desdobramentos da filosofia crítica jamais desmentirão em seu essencial. Segundo uma explicação obtida no registro do curso *K₂* sobre metafísica, lecionado no início da década de 1790, “os efeitos da faculdade de um ser só podem ser conhecidos pela experiência” (V-Met/K₂, 28: 755)²⁴. No contexto em que aparece, essa explicação serve para limitar, ou melhor, para impor limites ao conhecimento especulativo acerca da alma, por exemplo, que se possa decidir *a priori* “que a alma continue a pensar fora do corpo”. Nenhuma experiência possível pode vir em socorro de semelhante questão sobre a possibilidade do pensamento sem ligação com o corpo, nem mesmo quando conjecturadas as naturezas mais sutis, como as dos habitantes de Júpiter ou Saturno! É preciso, portanto, reconhecer – e não só na investigação tocada pela psicologia empírica – o comércio entre a alma e o corpo como base para a investigação dos fenômenos que podem ser subsumidos sob o conceito de alma.

No curso *Friedländer* sobre antropologia, por exemplo, Kant apresenta especificamente um *tratado detalhado de antropologia*, em que a natureza da alma [*Seele*] é questionada. Após afirmar que, por este conceito, se pode diferenciar espírito [*Geist*] e ânimo [*Gemüth*], o professor observa que “o ânimo é o modo pelo qual a alma é afetada pelas coisas, é a faculdade de refletir sobre sua situação”, ao passo que “o espírito ou a alma é o sujeito que ali pensa, sendo, portanto, ativo, enquanto o ânimo é passivo” (V-Anth/Fried, 25: 474)²⁵. A partir daqui, o professor segue encadeando exemplos de como estas duas esferas (ativa e passiva) da alma – também tomada como seu *conceito unificador* – estão ao alcance do controle humano, o que destaca a natureza pragmática da investigação. Não menos importante para a nossa questão é que,

²² Cf. Log, AA 9: 25, Br, AA 11: 429 e V-Met/L2 (1790-1791), 28: 534.

²³ A ausência deste tipo de questionamento após a V-Anth/Collins (25: 9) não indica o abandono em específico deste problema, apenas sua circunscrição progressiva ao domínio da ontologia (em específico a psicologia empírica), como o provam sua manutenção em todos os registros de que dispomos dos cursos de metafísica.

²⁴ Na KrV, Kant claramente autoriza o recurso a ideia metafísica de alma enquanto conceito heurístico, para ligar “ao fio condutor da experiência interna (...), todos os fenômenos, todos os atos e toda a receptividade de nosso ânimo [*Gemüt*], como se este fosse uma substância simples, enquanto mudam os seus estados, entre os quais se encontram os do corpo, mas como condições apenas externas” (KrV, A672/B700. Corrigido). Cf. também KrV, A682/B710.

²⁵ Cf. também V-Anth/Collins, 25: 16. Para um exame detalhado desta abordagem especulativa, cf. Makkreel, 2001, p. 193.

na abertura do curso sobre antropologia²⁶, um pequeno tratado de orientação notadamente metafísica seja pressuposto, no qual se apresenta o conceito ontológico de alma em sua dupla declinação, ativa e passiva, manifesta na experiência humana. Mas esse é um problema especificamente interno à discussão da metafísica, ao qual a segunda parte do Conhecimento Mundo pode recorrer. Já a investigação antropológica, na sua primeira parte, não precisa nem deve enfrentá-lo; e não porque vise antes tudo ao prático – esta é também a orientação da antropologia pragmática –, mas porque a natureza da investigação geográfica prescinde ainda mais de semelhantes discussões técnicas. O que é absolutamente indispensável à geografia física é a aplicação do conceito de alma, uma vez resolvidas as pendências conceituais, mesmo se preliminarmente, nos seus referidos âmbitos de consideração.

Nesse cenário, e antes mesmo da emersão disciplinar da antropologia, a geografia física já aparecia como uma fonte inestimável para o mapeamento inicial dos efeitos das faculdades e dos poderes humanos que podem ser observados, cujo conhecimento detalhado é condição de possibilidade para a diferenciação entre aquilo que é mutável e o que é inalterável na natureza humana. É só pelo conhecimento do diverso e característico que se pode chegar a “fazer juízos gerais sobre o homem” (NEV, 2: 312). Assim, Kant esclarece a alteração do seu curso de geografia física em meados da década de 1760. Só então, de posse destes *conhecimentos históricos* sistematicamente dispostos sobre a diversidade física e moral dos grupamentos humanos, é possível extrair, certamente em conformidade com a investigação metafísica dos mesmos problemas antropológicos, os condicionantes inalteráveis da natureza humana, os quais assumirão dali por diante a dianteira na investigação do grande mapa da espécie humana. Esta alteração de prioridades entre conhecimentos locais e gerais (*Anth*, 7: 120) pode ser confirmada cronologicamente, já que a primeira definição essencial da antropologia como conhecimento *geral* ocorre ao mesmo tempo que a repartição do campo antropológico na “Introdução” da *Geografia Física*. É a partir do curso *Friedländer* sobre antropologia que identificamos a afirmação supraindicada de Kant no que se refere à articulação entre conhecimento natural e pragmático (*V-Anth/Fried*, 25: 471).

São incontáveis os efeitos que podem ser observados das faculdades humanas. Em meio a um verdadeiro oceano de observações antropológicas colhidas em fontes as mais diversas, consideremos dois grupos que chamaram particularmente a atenção do jovem professor de geografia física. O primeiro diz respeito ao impacto do ambiente sobre a diversidade física e espiritual da espécie humana. Se, de um lado, a questão das raças é pensada segundo a matriz explicativa oferecida pela teoria do clima (não sem sua conjugação com uma explicação fisiológica sobre a cor negra da pele humana)²⁷, de outro, traços de temperamento como a preguiça e a diligência também são considerados como resultantes da pressão ambiental na compleição dos povos. “Os habitantes das zonas mais quentes são excepcionalmente indolentes” (PG, 9: 316), diz sem cerimônia o texto da *Geografia física*, contrapondo-se ao que se afirmará acerca dos montanhenses: “pessoas longevas, vivazes, arrojadas, amantes da liberdade e patriotas” (PG, 9: 317). Mesmo a migração de todo um grupamento humano para uma outra região não conseguirá anular completamente “traços ocasionais de sua morada anterior” (PG, 9: 319). Dadas as considerações de Kant nesta seção sobre outras características inatas da espécie humana, estes traços podem ser tanto os que respondem pela diversidade de cor da pele, como pela diversidade de temperamentos, e isso basta para que Kant confirme, nas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (GSE, 2: 253), o evidente preconceito de Hume em sua avaliação dos negros²⁸. Para além da atitude indiscutivelmente colonial, racista que estimula semelhantes observações e

²⁶ Todos os registros disponíveis dos cursos de antropologia, bem como sua edição final de 1798, se iniciam com alguma versão deste pequeno tratado, em que são apresentados os conceitos e os princípios metafísicos que guiarão a investigação pragmática. Tal procedimento expositivo é surpreendentemente semelhante ao assumido por Kant na seção dos seus cursos de metafísica que examina a psicologia empírica, onde se mostra legítimo recorrer a alguns elementos indispensáveis de antropologia.

²⁷ Cf. V-PG/Holstein, 26: 90 e BBM, 8: 103.

²⁸ Cf. HUME, 2004, 344n10. Esta mesma passagem é retomada em V-PG/Dohna, p. 105. Como conclui Louden a este respeito, reconhece-se no pensamento de Kant na década de 1790 uma tensão permanente entre racismo e crítica ao colonialismo

que o conduz a endossar a supremacia racial do europeu defendida por Buffon, fato é que Kant também pensa este conjunto de observações a partir do modelo metafísico de alma que abarca seus aspectos passivo e ativo. A *inatividade* preponderante nos habitantes dos trópicos não é menos pensada em vista do atributo anímico da *passividade* do que a notória *diligência* do montanhês em relação ao favorecimento do ambiente à *atividade* do seu espírito. São estes fundamentos *gerais*, aliás, que permitem a unificação da grande cartografia humana que Kant buscou formar com seu curso sobre geografia física.

O segundo grupo de observações, com o qual Kant encerra esta seção, trata de uma temática que se provará essencial na filosofia crítica. Explicava o professor aos seus primeiros alunos que a grande discrepância do *gosto* dos seres humanos “se apoava em preconceitos” (*V-PG/Holstein*, 26: 100 e *PG*, 9: 319), isto é, que não dizia respeito especificamente ao modo como o órgão do sentido era afetado, mas à diversidade dos juízos emitidos pelos seres humanos. Daí seu interesse em sistematizar em termos enciclopédicos esses juízos variados segundo quatro dos cinco órgãos sensíveis, o que prova a relevância e a articulação que Kant realiza entre antropologia física e, digamos, cultural no interior da investigação geográfica. Para encurtar, atenhamo-nos apenas aos órgãos do paladar e do olfato. Diz Kant sobre o órgão sensível do paladar, que “na China e na Nova Guiné um cachorro é considerado um dos pratos mais saborosos” e, mais adiante, que “os Hotentotes desconhecem a delicadeza do gosto”. É certo que a apresentação destas observações serve para confirmar que o gosto não diz respeito à satisfação de uma necessidade natural; não se trata de fome pensada segundo o instinto natural de conservação da própria existência, mesmo se for precisamente esse o caso específico dos Hotentotes, povo originário, tomado por Kant como o mais próximo do selvagem e como contra-imagem empírica do ser humano natural. Ou seja, a diversidade de gostos revelada pela vasta literatura naturalista não consegue ser compreendida simplesmente pelo que há de puramente passivo na experiência anímica ou, mais especificamente, pelas informações que o paladar [*Geschmack*] pode esclarecer, como órgão do sentido externo. Trata-se, isso sim, de um problema também pensado em termos de interação entre o que há de passivo e simultaneamente ativo na alma humana²⁹, uma questão que é também pensada segundo o movimento da cultura, evidente na dieta dos chineses, na qual o refinamento do gosto [*Geschmack*] pode ser identificado. Apenas por contraste com a própria experiência civilizatória é possível que o apetite despertado no chinês pela visão de um rato seja experimentado com asco pelo europeu. Deve haver, portanto, algo na natureza humana que possa explicar esse descompasso expresso sob a forma de preconceito e que não decorra apenas de um choque entre culturas. “Assim pergunto”, diz Kant, para concluir suas observações referentes à diversidade dos seres humanos, “por que o almíscar nos é tão desagradável ao olfato hoje em dia, se há cinquenta anos todos o julgavam tão aromático?” (*V-PG/Holstein*, 26: 102).

O preconceito como causa imediata da diversidade de gostos não decorre apenas da grande diversidade cultural dos seres humanos, como também resulta das alterações diversas que uma mesma cultura pode sofrer. É conhecido o aproveitamento que Kant fará desta plasticidade do gosto, constatada nos primeiros cursos sobre geografia física, como marcador histórico para uma proto-história da civilização, que encerra suas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (*GSE*, 2: 255). Ainda mais interessante que isso, todavia, é a explicação de W. Stark de que a questão do gosto não continuará a ser interrogada a partir de 1772, quando justamente se inaugura o curso sobre antropologia (*V-PG/Holstein*, 26: 100n177a). Essa é, aliás, mais uma contraprova importante de que o conhecimento da diversidade ajudou na determinação inicial dos fundamentos da natureza humana, que, sozinhos, os conceitos metafísicos seriam incapazes de

(LOUDEN, 2011, p. 154).

²⁹ Que se pese a este respeito a seguinte passagem da Refl. 1748, anotada entre 1754-1755: “Chama-se gosto um ajuizamento sensível da perfeição. Chama-se estético um conhecimento que o poder de julgar sensível reconhece como perfeito. (...) Se tudo concorda com as regras das faculdades de conhecimento inferiores, isso é, então, a perfeição estética. Ou seja, se a concordância é meramente reconhecida mediante poderes sensíveis” (Refl-Log, 16: 100). Não é diferente a definição que Kant apresentará aos seus alunos para a compreensão antropológica da diferença entre os gostos, em *PG*, 9: 319 e *V-PG/Holstein*, 26: 100.



estabelecer. Jamais uma investigação conduzida apenas no interior da metafísica conseguiria redistribuir o material antropológico entre as duas disciplinas que compõem o Conhecimento do Mundo.

O que importa para a solução do nosso problema é que, na base destas primeiras observações fisiológicas e estéticas, também se encontrem assinaladas as duas faces, passiva e ativa, da alma humana, cuja especulação sobre as causas de semelhantes efeitos auxilia no balizamento da investigação antropológica, conduzida na geografia física. Colocada sob esta luz, torna-se evidente a natureza *mista* deste regime antropológico, sem que fosse preciso onerar os alunos de um curso que deve primar, sobretudo, pelo agrado na investigação da diversidade e unidade da espécie humana com considerações metafísicas sobre aplicações legítimas e ilegítimas de princípios e conceitos ontológicos.

Era suficiente a pressuposição, certamente especulativa, do conceito de alma para auxiliar no enfrentamento de questões antropológicas levantadas pelos saberes positivos, e que apenas uma antropologia ainda mais fundamental – simultaneamente atrelada ao campo físico e metafísico – permitiria articular. É certo que todas essas considerações não são suficientes para determinar a existência desta forma basilar de antropologia, cuja demonstração ainda depende de um exame mais pormenorizado sobre a relação entre metafísica e antropologia³⁰. O que busquei indicar neste momento é algo menos ambicioso. Primeiro, que a relação entre especulação e pragmatismo não é de exclusão, ou seja, que o resultado da identificação das causas possíveis para semelhantes fenômenos observados não é incompatível com o seu aproveitamento pragmático. Aliás, apenas esta interação pode esclarecer a vocação singular do Conhecimento do Mundo como preliminar a todos os conhecimentos acadêmicos. Segundo, e mais especificamente, que não é disparatada a suposição de semelhante enraizamento antropológico quando Kant pensa a articulação entre algumas disciplinas científicas que se ocupam prioritariamente de questões sobre o conhecimento da natureza humana, e que este é justamente o caso do regime antropológico em que se inscreve a antropologia pensada na disciplina de geografia física. Terceiro, que esta mesma suposição também ajuda a estruturar um modelo explicativo para o desenvolvimento da antropologia kantiana que não é de modo algum *linear*, mas *arquitetônico*. É assim, então, que conseguimos compreender os diversos enquadramentos disciplinares propostos por Kant, desde os primórdios de sua investigação sobre a natureza humana, em vista do estabelecimento de um “sistema da natureza” como meta final para a formação de um conhecimento concatenado sobre o gênero humano, capaz de rever o agregado das observações antropológicas em diferentes disciplinas científicas segundo uma perspectiva notadamente *cosmológica*, isto é, relevante não só para acadêmicos, mas para todo o gênero humano. Eis aqui, simultaneamente, a diferença e a semelhança na linha de investigação empírica que levou da psicologia sugerida na *História natural universal e a teoria do céu* à antropologia executada no *Conhecimento do mundo*.

³⁰ Cf. a este respeito o reconhecimento que Bird (2006, p. 84) extraí da articulação entre metafísica e psicologia, à qual Kant alude no curso L1 de metafísica (meados de 1770). O que Bird não considera neste seu excelente estudo é justamente o que me interessou em específico no presente artigo, isto é, o que converge e diverge entre a psicologia empírica e a antropologia “para determinar os limites entre as ciências e para compreender os fundamentos das classificações de modo a se ter um sistema” (V-Met/L1, 28: 223).

Referências bibliográficas:

- ADICKES, Erich. *Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1913.
- BIRD, Graham. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago: Open Court, 2006.
- BRANDT, R. *Kritischer Commentar zur Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *Kant's Life and Thought*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- DUCHET, Michèle. *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris: François Maspero, 1971.
- ERDMANN, Benno. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Bd I. Leipzig: Fuer's Verlag, 1882.
- GUYER, Paul. "Freedom as the Foundation of Morality: Kant's early Efforts". In: SHELL, S.; VELKLEY, R. (orgs.). *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HUME, David. "Do caráter nacional". In: _____. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- JACHMANN, Reinhold B. "Emmanuel Kant raconté dans des Lettres à un Ami". In: MISTLER, Jean (org.). *Kant Intime*. Paris: Grasset, 1985.
- KANT, Immanuel (1900ss). *Kant's gesammelte Schriften*. Hg.: Bände I-XXII, Preußische Akademie der Wissenschaften. Band XXIII, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, e, a partir do Band XXIV, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- _____. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Band I. Berlin: Georg Reimer, 1910.
- _____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Band VII. Berlin: Georg Reimer, 1917.
- _____. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabnen*. Band XX. Berlin: Walter de Gruyter, 1942.
- _____. *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*. Band VIII. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- _____. *Crítica da razão pura*. 2. Ed. Trad. Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie*. Band II. Berlin: Georg Reimer, 1912.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Band IV. Berlin: Georg Reimer, 1911. Trad. G. Almeida. São Paulo: Bacarolla, Discurso, 2009.



- _____. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*. Band II. Berlin: Georg Reimer, 1912. Trad. G. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Physiche Geographie*. Band IX. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- _____. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. Band VIII. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- _____. *Von den verschiedenen Racen der Menschen*. Band II. Berlin: Georg Reimer, 1912.
- _____. *Vorlesungen über Anthropologie*. Band XXV. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- _____. *Vorlesungen über physische Geographie (Handschrift Holstein)*. Band XXVI. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- KUEHN, Manfred. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LOUDEN, Robert. “‘The Play of Nature’: Human Being in Kant’s Geography”. In: ELDEN, S.; MENDIETA, E. (org.). *Reading Kant’s Geography*. Albany: SUNY Press, 2011.
- ERDMANN, Benno. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Bd I. Leipzig: Fuer’s Verlag, 1882.
- FERRARI, Jean. “Kant, Lecteur de Buffon”. In: GAYON, J. (org.). *Buffon 88*. Paris: Vrin, 1992.
- SANTOS, Leonardo Rennó R. “A Raiz Rousseauísta da Antropologia Física de Kant”. In: *Estudos Kantianos*, vol. 5, n. 2 (2017), pp. 125-146.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. “A Antropocosmologia do Jovem Kant”. In: _____ et al (org.). *Que é o homem?* Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- SCHONFELD, Martin. *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- STARK, W. “Vorbemerkungen zum Anthropologiekolleg vom Winter 1791/92”. In: KOWALESKI, Sabina; STARK, Werner (org.). *Königsberger Kantiana*. Hamburg: Feliz Meiner, 2000.
- MAKKREEL, Rudolf. “Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History”. In: WATKINS, Eric. (org.). *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- PINNA, Mário. “Un Aperçu Historique de ‘la Théorie des Climats’”. In: *Annales de Géographie*, vol. 98, n. 547 (1989), pp. 322-325.
- WILSON, Holly. “Elucidations of the Sources of Kant’s Anthropology”. In: LORINI, G.; LOUDEN, R. *Knowledge, Morals and Practice in Kant’s Anthropology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

A ideia de uma ciência da alma: Christian Wolff e o surgimento da psicologia científica na Alemanha

The idea of a science of the soul: Christian Wolff and the emergence of scientific psychology in Germany

Saulo de Freitas Araujo

Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF

saulo.araujo@ufjf.edu.br

Resumo: Apesar do crescente interesse despertado pela figura de Christian Wolff nas últimas décadas, a compreensão de seu pensamento ainda enfrenta obstáculos e desafios. De um lado, na história da filosofia, não é raro encontrarmos um Wolff compreendido a partir de Kant. De outro, na história da psicologia, pode-se falar de uma estranha negligência do papel exercido por Wolff no desenvolvimento de uma ciência psicológica autônoma, especialmente na tradição alemã, que culminará na separação radical entre filosofia e psicologia a partir do século XX. O objetivo deste artigo é situar historicamente o projeto wolffiano de uma ciência da alma, mostrando não só o seu sentido específico, mas também suas principais contribuições e algumas de suas consequências para o posterior desenvolvimento da psicologia alemã nos séculos XVIII e XIX. Finalmente, vou indicar alguns desafios e possíveis caminhos para investigações futuras.

Palavras-chave: Christian Wolff; ciência da alma; psicologia científica; história da psicologia; história da filosofia.

Abstract: Despite the growing interest in Christian Wolff in the last decades, comprehending his ideas still poses challenges and obstacles. On the one hand, it is not uncommon in the history of philosophy to find Wolff interpreted from a Kantian perspective. On the other, the history of psychology tends to neglect the role Wolff played in the development of an autonomous psychological science, especially in the German tradition, and culminating in a radical rupture between philosophy and psychology from the twentieth century onward. The goal of this paper is to situate historically the Wolffian project of a science of the soul, thereby showing not only its specific meaning, but also its main contributions and consequences to the development of scientific psychology in the eighteenth and nineteenth centuries. Finally, I will indicate some challenges and possible paths for future investigations.

Keywords: Christian Wolff; science of the soul; scientific psychology; history of psychology; history of philosophy.

Não é incomum encontrarmos, na historiografia da filosofia, um retrato enviesado de Christian Wolff. De um lado, a expressão ‘filosofia leibniziano-wolffiana’ dá muitas vezes a entender que Wolff foi um pensador sem originalidade alguma, um mero repetidor de Leibniz. De outro, o pensamento wolffiano é frequentemente interpretado em termos de uma preparação para o advento da filosofia crítica de Kant. Em ambos os casos, o resultado só pode ser uma incompreensão histórica. Não é que a relação entre Wolff e Leibniz seja inexistente: o próprio vocabulário de Wolff, somado ao seu profundo interesse pelo princípio da harmonia preestabelecida, revela o contrário. Também não se trata de recusar a relação com Kant: as múltiplas referências a Wolff no *corpus* kantiano constituem um fato inegável. O problema é, antes, o de negar uma inteligibilidade própria ao pensamento wolffiano. No primeiro caso, as similaridades são ressaltadas em detrimento das diferenças. No segundo, o fantasma do anacronismo assombra.

A partir da década de 1960, a iniciativa de Jean École e colaboradores de editar as obras completas de Wolff representou um passo importante para uma reinterpretiação do seu pensamento. Em consequência disso, temos hoje, ainda que muitas lacunas persistam, uma imagem bem mais ampliada da extensão e da profundidade da filosofia wolffiana, como atesta o recente *Wolff-Handbuch*, publicado pela Springer (THEIS & AICHELLE, 2018). Também como resultado dessa nova onda de estudos, a relação entre Kant e Wolff começou a ser em muitos aspectos repensada. Por exemplo, o excelente trabalho de Corey Dyck, em *Kant and Rational Psychology*, mostra claramente que a psicologia racional de Wolff desempenha um papel muito mais importante nos “Paralogismos da Razão Pura” da primeira edição da *Critica da Razão Pura* do que se tinha imaginado até então (DYCK, 2014).

Para além da contextualização histórica da filosofia wolffiana, há, porém, um problema que me parece ainda mais urgente, e que constitui aqui o objeto de minha análise, a saber, o lugar de Wolff no desenvolvimento histórico da psicologia científica, mais especificamente na tradição alemã. Os manuais de história geral da psicologia ou ignoram completamente as contribuições de Wolff ou, quando muito, referem-se a elas de uma forma descontextualizada e superficial. É bem verdade que, na contramão dessa tendência dominante, alguns estudos recentes têm procurado demonstrar a importância do projeto psicológico wolffiano para o desenvolvimento histórico da psicologia (e.g., ARAUJO, 2012; ARAUJO & PEREIRA, 2014; PEREIRA, 2017; STURM, 2009; VIDAL, 2011). No entanto, exatamente por causa do alcance restrito de um círculo de especialistas, isso não tem sido suficiente para rejuvenescer a imagem de Wolff na psicologia contemporânea.

Em face do problema acima apresentado, vou defender a tese de que a psicologia wolffiana foi o grande modelo que serviu de referência para o desenvolvimento de uma psicologia científica na tradição alemã, que atinge seu ponto culminante na segunda metade do século XIX. Como suporte para minha tese, vou destacar aqui três características que, a meu ver, ilustram bem a influência posterior de Wolff: 1) a criação de um vocabulário psicológico próprio; 2) a demarcação da psicologia como ciência especial; 3) a possibilidade de mensuração dos fenômenos mentais.

Antes de mais nada, é importante ressaltar que a ideia de uma ciência da alma não era estranha nem ao ideário medieval nem ao renascentista. Vale lembrar que, com base nas traduções dos textos de Aristóteles para o latim, a partir do século XII, constituiu-se nos séculos seguintes uma nova tradição de estudos psicológicos, reunidos sob a expressão *scientia de anima*, que consistia fundamentalmente em paráfrases, comentários e interpretações do *De Anima*, como atestam os trabalhos de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Jean Buridan (1300-1358) e Nicole Oresme (1323?-1382), entre outros (e.g., BOER, 2013; ZUPKO, 1997). Nesse contexto, a psicologia, entendida como *scientia de anima*, era inicialmente uma parte da filosofia natural. Aos poucos, porém, os debates em torno da alma intelectiva vão provocando transformações no modo de se conceber a *scientia de anima*, que culminarão não só na separação entre o nível empírico e o metafísico, mas também no dualismo cartesiano (e.g., DES CHENE, 2000, 2001; PERLER, 2009; SALATOWSKY, 2006).

É a partir desse contexto que devemos entender a psicologia de Wolff. E é também aqui que devemos localizar sua primeira contribuição para o desenvolvimento da psicologia científica. Ao elaborar na sua língua vernácula conceitos fundamentais da tradição latina, Wolff estabeleceu o vocabulário psicológico básico de toda a tradição alemã posterior. Assim, termos como *Bewusstsein*, *Lust/Unlust*, *Vorstellung*, entre outros, vão reaparecer em todas as teorias filosóficas e psicológicas subsequentes. Como afirma Eric Blackall, “Wolff estabeleceu não só a linguagem da filosofia alemã, mas também a sua disciplina” (BLACKALL, 1959, p. 46). Essa revolução terminológica, vale lembrar, ocorreu logo no início da carreira de Wolff, no primeiro período em que viveu em Halle, até ser expulso em 1726. Foram obras escritas especialmente para seus estudantes, com o intuito de estabelecer e promover o ensino de filosofia em alemão, o que acabou dando grande popularidade ao autor (WOLFF, 1720, 1726).

A segunda grande contribuição de Wolff que quero aqui destacar é a própria demarcação da psicologia como ciência. Embora o conteúdo essencial da psicologia já tivesse sido explorado em seus escritos alemães – especialmente em *Deutsche Metaphysik* (WOLFF, 1720), *Anmerckungen* (WOLFF, 1724) e *Ausführliche Nachricht* (WOLFF, 1726) –, foi somente no *Discursus Praeliminaris* (WOLFF, 1728) que seu projeto psicológico ganhou seus contornos definitivos. De acordo com a definição e a divisão da filosofia apresentada por Wolff, é possível situar claramente o lugar da psicologia em seu sistema. Em seu sentido mais geral, ele revela: “costumo chamar de *Psicologia* a parte da filosofia que trata da alma. Por isso, a *Psicologia* é a ciência das coisas que são possíveis por meio das almas humanas” (WOLFF, 1728, §.58, pp. 29-30)¹. Mais especificamente, ela é parte da metafísica especial (que tem Deus, a alma e o mundo em geral como objetos de estudo) e está, portanto, a serviço da filosofia como um todo. Isso significa que ainda não há, no pensamento wolffiano, uma autonomia da psicologia, no sentido de uma ciência ou disciplina separada da atividade filosófica. Por outro lado, como veremos a seguir, o próprio esforço de demarcação efetuado por Wolff, até então inédito, já aponta para uma nova delimitação, que possibilitará posteriormente o surgimento de um campo autônomo de investigação.

Mas Wolff não se contenta com esta definição geral da psicologia. Como todo conhecimento filosófico se caracteriza pela busca de razões para o que é possível, ele acrescenta que a tarefa da psicologia é fornecer então a razão para as coisas que são possíveis pela alma (WOLFF, 1728, §.58). No entanto, para garantir a certeza deste conhecimento, é preciso começar pela experiência, o único ponto de partida confiável, segundo Wolff. Surge, então, a necessidade de uma divisão de tarefas, o que leva à criação de uma disciplina específica para investigar a experiência psíquica: a psicologia empírica. Recorrendo a uma analogia com a física, domínio em que já havia feito uma separação semelhante entre a física experimental e a física dogmática (WOLFF, 1728, §§.107-109), Wolff define essa nova disciplina como a “ciência que estabelece, por meio da experiência, princípios a partir dos quais é dada a razão do que ocorre na alma humana” (WOLFF, 1728, §.111, p. 51).

Antes de prosseguir com a exposição, cabe uma pergunta. Tendo definido o conhecimento filosófico como distinto do conhecimento meramente empírico, que chamou de histórico (WOLFF, 1728, §.3)², não estaria Wolff se contradizendo, ao dizer que a psicologia empírica e a física experimental pertencem à filosofia, uma vez que são conhecimentos da experiência? Esse parece ser um ponto ambíguo no pensamento de Wolff, como já foi observado na literatura (e.g., CORR, 1975; ÉCOLE, 1979). O próprio Wolff, contudo,

¹ As traduções do latim são de minha inteira responsabilidade. Como é de praxe na literatura especializada, as referências a Wolff trazem o número do parágrafo correspondente à passagem citada. Nos casos de citação direta, vou indicar também o(s) número(s) da(s) página(s) em que cada uma se encontra.

² “Chamamos de *histórico* o *conhecimento* do que existe e acontece, seja no mundo material ou nas substâncias imateriais. Por exemplo, trata-se de conhecimento histórico quando alguém aprendeu, por experiência, que o sol se levanta pela manhã, mas que se põe à tarde” (WOLFF, 1728, §.3, p. 2). Por outro lado, continua Wolff, “o *conhecimento* da razão do que existe ou acontece é chamado de *filosófico*” (WOLFF, 1728, §.6, p. 3). Portanto, ele conclui, “o conhecimento de um fato isolado e o conhecimento da razão daquele fato não são de modo alguma a mesma coisa” (WOLFF, 1728, §.7, p. 3).

procura esclarecer a questão, postulando a existência de um grau intermediário de conhecimento entre a filosofia propriamente dita e a história:

Fica claro, então, que a psicologia empírica corresponde à física experimental e, mais ainda, que pertence à *filosofia experimental*. Fica igualmente claro que a psicologia empírica, assim como a física experimental, quando tratada do nosso modo (§.110), não é parte da história. De fato, nela não apenas se cataloga o que é observado sobre a alma, mas também se formam, a partir daí, conceitos das faculdades e disposições, e se estabelecem outros princípios. Mais ainda, é até mesmo fornecida a razão de algumas coisas que de todo modo se relacionam com o conhecimento filosófico (§.6) e não podem absolutamente ser incluídas no conhecimento meramente histórico (§.3) (WOLFF, 1728, §.111, p. 51, itálicos meus).

Logo em seguida, para melhor demarcar o território da psicologia empírica, Wolff vê a necessidade de separá-la daquilo que havia anteriormente definido como ‘psicologia’ em geral, a saber, a ciência que se ocupa da alma e fornece a razão de tudo o que é possível por meio dela. Surge, então, a ‘psicologia racional’ como ciência complementar à empírica. Segundo ele:

Na psicologia racional, tomando por base apenas o conceito de alma humana, derivamos *a priori* todas as coisas que lhe pertencem e que são observadas *a posteriori* e deduzidas de alguma observação, tal como convém ao filósofo (WOLFF, 1728, §.112, p. 51).

Ao separar a psicologia empírica da racional, Wolff tinha uma dupla preocupação. De um lado, ele queria separar um conhecimento mais seguro e mais próximo à experiência comum de um conhecimento mais abstrato e especulativo. De outro, ele queria evitar que as pessoas rejeitassem indiscriminadamente o conhecimento psicológico em geral, como se fosse todo ele fruto de especulações polêmicas e/ou fantasiosas³. Dada a importância da psicologia para a filosofia prática, Wolff estava muito preocupado em garantir o estabelecimento seguro de princípios psicológicos extraídos da experiência que pudessem ser posteriormente utilizados como base para a ética e a política (WOLFF, 1728, §.112).

Tendo, então, demarcado conceitualmente o domínio da psicologia e esclarecido a distinção entre a psicologia racional e a psicologia empírica, vou agora fornecer dois exemplos concretos de como elas operam. Poucos anos após a publicação do *Discurso Preliminar*, Wolff lança separadamente, e com um intervalo de dois anos, seus dois célebres tratados de psicologia – *Psychologia Empirica* (1732) e *Psychologia Rationalis* (1734) –, escrevendo, para cada um deles, uma espécie de resumo geral dos pontos principais. São esses dois textos que servirão aqui de base para minha exposição.

O modo de proceder da psicologia empírica torna-se claro quando Wolff afirma que a experiência da alma requer atenção às nossas percepções, o que significa que os assuntos tratados pela psicologia empírica devem ser conhecidos através do exame consciente dos eventos mentais (WOLFF, 1732, §.2)⁴. Em outras palavras, Wolff está explicitamente admitindo que a auto-observação é o método de investigação psicológica por excelência. Logo em seguida, ele explica melhor como isso deve ser feito:

Sem dúvida, quem quer descobrir conceitos psicológicos deve agir de forma que a alma seja capaz de extrair de si própria muitas operações. Deste modo, portanto, será possível experienciar muitas coisas. Pois, a partir das coisas que ocorrem na alma, obtemos as que podem acontecer e as que referimos a determinados conceitos. Mas quem quer que deseje ter conceitos expressos em palavras e estar certo de sua verdade deve esforçar-se para experimentar em si mesmo as coisas tratadas na psicologia, ou então reduzi-las àquilo que é dado na experiência (WOLFF, 1732, §.2, p. 2).

³ Não se deve ignorar, nesse ponto, o contexto histórico e biográfico. A publicação da *Metafísica Alemã* (WOLFF, 1720) trouxe para Wolff uma série de problemas pessoais e profissionais, que acabaram levando não só à sua demissão da Universidade de Halle, mas também à sua expulsão da Prússia em 1726. Em especial, vale destacar que a defesa da harmonia pré-estabelecida, parte fundamental de sua psicologia racional, foi um dos fatores que mais contribuiu para as acusações contra Wolff. Para maiores detalhes sobre esse contexto histórico e biográfico, ver Biller (2018) e Kertscher (2018).

⁴ “As coisas relacionadas à psicologia empírica tornam-se conhecidas por meio da atenção àqueles fatos que acontecem em nossa alma e dos quais somos conscientes” (WOLFF, 1732, §.2, p. 2).

No que diz respeito à psicologia racional, seu objetivo é fornecer as razões e o correto encadeamento de tudo aquilo que pode ser observado pela psicologia empírica. Como afirma Wolff, “*as coisas tratadas na psicologia racional devem ser demonstradas*” (WOLFF, 1734, §.2, p. 1). Isso é possível, segundo ele, porque “a alma humana tem uma essência e nela está contida a razão suficiente de tudo o que, além daquela essência, existe regularmente ou pode existir na alma” (WOLFF, 1734, §.5, p. 4). É preciso, para tanto, um exercício puramente racional de extrair as consequências lógicas dos conceitos, exercício esse que extrapola o que a experiência pode oferecer. Por isso, Wolff afirma que o conhecimento adquirido através da psicologia empírica nunca pode, por si só, levar ao conhecimento de todas as razões para o que observamos em nós mesmos. Nas suas palavras:

Sem dúvida, deve-se formar um conceito essencial e, a partir dele, obter a priori tudo o que estabelecemos a posteriori na psicologia empírica: isso pode ser alcançado se considerarmos as coisas observadas sobre a alma na psicologia empírica e investigarmos, com a força dos distintos conceitos lá desenvolvidos, quais dentre elas podem ser deduzidas a partir de outras (WOLFF, 1734, §.5, p. 4).

Essa relação fica bem evidenciada na explicação da relação corpo-alma. A experiência só fornece a sintonia entre o corpo e a alma, mas não a razão dessa sintonia. Por isso, Wolff encerra seu tratado de psicologia empírica com a constatação da sintonia e avança, na sua psicologia racional, em busca de sua razão. Neste caso, porém, apela às hipóteses filosóficas, que fornecem explicações sem poder oferecer qualquer certeza definitiva. Isso mostra, uma vez mais, a necessidade de separar a psicologia em duas partes.

Nunca é demais insistir, contudo, no fato de que, para Wolff, as psicologias empírica e racional, apesar de separadas teórica e programaticamente, trabalham sempre em conjunto. Ou seja, a psicologia é uma só. Apenas de um ponto de vista prático justifica-se uma separação. Na investigação psicológica concreta, porém, as duas permanecem intimamente ligadas e trabalham em uma contínua complementaridade. O melhor exemplo disso é a passagem em que Wolff compara o trabalho na psicologia e na astronomia:

O psicólogo imita o astrônomo, que extrai uma teoria a partir de observações e corrobora essa teoria por meio de novas observações; e que, com a ajuda da teoria, é conduzido a observações que, em outras circunstâncias, de modo algum surgiram em seu próprio pensamento. É por isso que a psicologia racional está repleta de demonstrações que deveriam ser remetidas à psicologia empírica. E onde quer que a psicologia empírica seja estabelecida e a psicologia racional, desenvolvida, é possível adquirir muitos princípios que, de outra forma, dificilmente teriam lugar na psicologia. O melhor a fazer, portanto, é conjugar constantemente o estudo da psicologia racional com o da psicologia empírica, muito embora tenhamos decidido tratá-las aqui separadamente (WOLFF, 1732, §.5, pp. 4-5).

A terceira contribuição de Wolff foi ter incorporado, no âmbito de seu amplo projeto de uma ciência da alma, a possibilidade de mensuração e matematização dos fenômenos mentais. Embora não tenha sido o criador do termo *psicométrica*, Wolff o usou na sua *Psicologia Empírica* para se referir a essa possibilidade, afirmando que a alma também segue leis matemáticas (WOLFF, 1732, §.522). Mas isso já aparece no *Discurso Preliminar*, quando ele diz que “tudo o que é finito possui sua quantidade determinada” (WOLFF, 1728, §.13, p. 6). E isso vale também para as coisas imateriais, como ele mesmo observa: “a atenção, em homens diferentes, difere em grau. Maior é a atenção de um, menor a de outro. [...] Quem não sabe que existem vários graus de virtude e vício de acordo com a diversidade de indivíduos?” (WOLFF, 1728, §13, p. 6). É bem verdade que Wolff nunca chegou a efetuar mensurações concretas de fenômenos psicológicos, mas a ideia de psicométrica teve muitos entusiastas no século XVIII e abriu caminho para o desenvolvimento posterior de distintas propostas de quantificação da mente – da psicofísica às escalas de medida –, provocando debates que ainda hoje geram impasse e incomodam os defensores de uma psicologia quantitativa (e.g., CANALES, 2010; MICHELL, 1999, 2008; STURM, 2006).

Para terminar, quero indicar, em termos bem gerais, o legado de Wolff para a tradição psicológica subsequente. Em primeiro lugar, houve uma difusão de sua psicologia pelos trabalhos de seus discípulos, como Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) e Friedrich Christian Baumeister (1709-1785), que tiveram



impacto no século XVIII (BAUMEISTER, 1738; BILFINGER, 1725). Em segundo lugar, a psicologia wolffiana foi difundida no cenário da cultura europeia como um todo. Inicialmente, foi publicado em Amsterdam um resumo em francês da psicologia empírica (ANÔNIMO, 1745). Dois anos depois, Jean Deschamps (1707-1767), o maior representante do wolffianismo em língua francesa, publicou um curso resumido sobre a filosofia wolffiana com dois volumes dedicados à psicologia (DESCHAMPS, 1747a, 1747b). Ademais, não podemos deixar de observar que na *Encyclopédie* de Diderot e D'Alambert o verbete *psychologie* praticamente reproduz a concepção de Wolff, mantendo tanto sua filiação à filosofia quanto sua bipartição em “*Psicologia empírica ou experimental e Psicologia razoada*” (ANÔNIMO, 1765, p. 543, ênfase no original). Retornando à tradição alemã, foram surgindo, ao longo de todo o século XIX, vários projetos de psicologia científica, que resultaram no estabelecimento da psicologia fisiológica ou experimental como ciência autônoma. Nesse caso, destaca-se, entre outros, o nome de Wilhelm Wundt (1832-1920), que fundou o primeiro laboratório de psicologia experimental e escreveu um livro que se tornou a referência fundamental para a área por décadas (WUNDT, 1874).

É interessante notar, contudo, que a psicologia de Wolff sofre, ao longo deste percurso, uma mutilação: enquanto a psicologia racional é recusada como resquício de uma velha e ultrapassada metafísica, a psicologia empírica é aprimorada por meio de uma reforma metodológica, isto é, pela eliminação da auto-observação casual e sua substituição pela auto-observação experimental. É o método experimental, então, que vai produzindo uma concepção de psicologia cada vez mais desvinculada da filosofia, até o ponto de não reconhecer mais sequer a relevância desta última para o seu empreendimento. É essa a concepção de psicologia predominante em todo o mundo atualmente. Certamente não era essa a intenção de Wolff, assim como não era a de Wundt, que lutou até os últimos dias de sua vida para que os psicólogos entendessem a importância da reflexão filosófica na construção da psicologia (WUNDT, 1913). Seja como for, estamos hoje bem longe de Wolff. Mas isso não significa que o contato com sua obra seja inútil. Ao contrário, julgo necessário retomar na psicologia contemporânea o diálogo – tão caro a Wolff – entre filosofia e psicologia, sob pena desta última tornar-se teoricamente ingênua ou irrelevante, ainda que continue gerando tecnologias e intervenções sociais.

Referências bibliográficas:

- ANÔNIMO (1745). *Psychologie ou traité sur l'ame*. Amsterdam: Mortier.
- _____. (1765). "Psychologie". In D. Diderot (Ed.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Vol. 13, p. 543). Neufchastel: Faulche.
- ARAUJO, S. F. (2012). "O lugar de Christian Wolff na história da psicologia". In: *Universitas Psychologica*, 11(3), 1013-1024.
- ARAUJO, S. F. & PEREIRA, T. C. R. (2014). "La idea de psicología racional en la Metafísica Alemana (1720) de Christian Wolff". In: *Universitas Psychologica*, 13(5), 1655-1666.
- BAUMEISTER, F. C. (1738). *Institutiones metaphysicae: ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae methodo Wolfii adornatae*. Wittenberg: Zimmermann.
- BILFINGER, G. B. (1725). *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*. Tübingen: Cotta.
- BILLER, G. (2018). "Biographie und Bibliographie". In: R. Theis & A. Aichele (Eds.), *Handbuch Christian Wolff* (pp. 5-31). Wiesbaden: Springer.
- BLACKALL, E. (1959). *The emergence of German as a literary language 1770-1775*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- BOER, S. W. de (2013). *The science of the soul*. Leuven: Leuven University Press.
- CANALES, J. (2010). *A tenth of a second*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- CORR, C. (1975). "Christian Wolff's distinction between empirical and rational psychology". In: *Studia Leibnitiana, Supplementa* 14, 195-215.
- DESCHAMPS, J. (1747a). *Cours abrégé de la philosophie wolffiene em forme de lettres* (Vol. II.1, Psychologie expérimentale). Amsterdam & Leipzig: Arkstee & Merkus.
- _____. (1747b). *Cours abrégé de la philosophie wolffiene em forme de lettres* (Vol. II.2, Psychologie raisonnée). Amsterdam & Leipzig: Arkstee & Merkus.
- DES CHENE, D. (2000). *Life's form*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____. (2001). *Spirits and clocks*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- DYCK, C. (2014). "De la notion de philosophie expérimentale selon Wolff". In: *Les Études Philosophiques*, 4, 397-406.
- KERTSCHER, H.-J. (2018). "Er brachte Licht und Ordnung in die Welt": *Christian Wolff – eine Biographie*. Halle: Mitteldeutscher Verlag.
- MICHELL, J. (1999). *Measurement in psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.



- _____. (2008). "Is psychometrics pathological science?" In: *Measurement: Interdisciplinary Research Perspective* 6(1), 7–24.
- PEREIRA, T. C. R. (2017). *A unidade da psicologia no pensamento de Christian Wolff*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- PERLER, D. (2009). *Transformations of the soul*. Leiden: Brill.
- SALATOWSKY, S. (2006). *Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam: Grüner.
- STURM, T. (2006). "Is there a problem with mathematical psychology in the eighteenth century? A fresh look at Kant's old argument". In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 42(4), 353-377.
- _____. (2009). *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*. Paderborn: Mentis.
- THEIS, R. & AICHELE, A. (Eds.) (2018). *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer VS.
- VIDAL, F. (2011). *The sciences of the soul*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- WOLFF, C. (1720). *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle: Renger.
- _____. (1724). *Anmerckungen über die vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Frankfurt a. M.: Andreä.
- _____. (1726). *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*. Frankfurt a. M.: Andreä und Hort.
- _____. (1728). "Discursus praeliminaris de philosophia in genere". In: C. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica* (pp.1-104). Frankfurt & Leipzig: Renger.
- _____. (1932). *Psychologia empirica*. Hildesheim: Renger.
- _____. (1934). *Psychologia rationalis*. Hildesheim: Renger.
- WUNDT, W. (1874). *Gründzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- _____. (1913). *Die Psychologie im Kampf ums Dasein*. Leipzig: Kröner.
- ZUPKO, J. (1997). "What is the science of the soul? A case study in the evolution of late medieval natural philosophy". In: *Synthese*, 110(2), 297-334.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

A imaginação na teoria da alma de Christian Wolff

Imagination in Christian Wolff's soul theory

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza

Doutorando no Centre de Philosophie du Droit, da Université catholique de Louvain, na Bélgica e no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP

ferreiradesouza.juliano@uclouvain.be

Resumo: Este artigo analisa a especificidade da imaginação enquanto faculdade da alma na obra do metafísico Christain Wolff (1679-1754). Limitaremos nosso recorte às obras *Metafísica alemã* (1720), *Discurso preliminar sobre a filosofia em geral* (1728), *Psychologia empirica* (1732) e *Psychologia rationalis* (1734). (i) Primeiramente investigamos o lugar de ambas as *Psicologiæ* no interior do sistema de Wolff, ressaltando a centralidade do estudo da alma [*Seele*]. (ii) Num segundo momento, analisamos as principais características da alma e sua *vis repräsentativa* como operador da relação entre a sensibilidade e as faculdades da mente. (iii) Por fim, analisamos os modos de produção de *phantasmata* e de associação por meio dos quais a imaginação opera na alma. Concluimos mostrando que é em Wolff, contrariamente à tradição que o antecederá, que a imaginação aparece como uma faculdade rigorosamente regulada pelas leis do intelecto, e não pelo costume.

Palavras-chave: *Ars fingendi*; Christian Wolff; Estética; Faculdades da alma; Imaginação; *Kraft zu erdichten*.

Abstract: This article intends to analyze the specificity of Imagination as a faculty of the soul in the work of the metaphysician Christian Wolff (1679-1754). We will limit our approach to the *German Metaphysics* (1720), *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (1728), *Empirical Psychology* (1732), and *Rational Psychology* (1734). (i) We first investigate the place of both *Psychologiæ* within Wolff's system, emphasizing the centrality of the study of the soul [*Seele*]. (ii) In a second moment, we analyze the main characteristics of the soul and its *vis repräsentativa* as an operator of the relationship between sensitivity and the faculties of the mind. (iii) Finally, we analyze the modes of production of *phantasmata* and the association through which Imagination operates in the soul. We conclude by showing that it is in Wolff, contrary to the tradition that preceded him, that imagination appears as a faculty rigorously regulated by the laws of intellect, and not by custom.

Keywords: *Ars fingendi*; Christian Wolff; Aesthetics; Faculties of the Soul; Imaginagion; *Kraft zu erdichten*.

Introdução

Tendo em conta o papel fundamental da obra de Christian Wolff (1679-1754) para os estudos de Metafísica e de Estética do século XVIII, e buscando melhor compreender as razões pelas quais suas investigações acerca da alma foram fundamentais para toda a Filosofia que o sucedeu, nosso intento é o de compreender a natureza e a função da faculdade da *imaginação* em seus escritos. Outrossim, tentaremos descrever a dinâmica que rege tal faculdade, a fim de lançar luz sobre os principais aspectos da *Psicologia empírica*¹.

Nosso recorte procederá do seguinte modo: (i) começaremos com a investigação sobre o papel das *Psychologiae* dentro do sistema de Wolff² e dos modos pelos quais o autor empreende, tanto empírica como dedutivamente, um estudo das faculdades da alma implicadas no processo do conhecimento. (ii) Em seguida, passamos a uma descrição da chamada *vis representativa*, desvelando seu mecanismo motivador das relações entre a sensibilidade e as faculdades da mente. (iii) Finalmente, e como consequência dos pontos anteriores, dedicaremos mais demoradamente à imaginação, procuramos discernir os modos pelos quais ela atua na alma, sua mecânica de produção de *phantasmata* e sua conduta conforme um modo regido de associação. Almejamos assim salientar a especificidade reproduutora e produtora da alma deitando nossa atenção sobre a *facultas fingendi* e seus aspectos composicionais e inventivos.

I. As Psychologiae e o sistema filosófico de Christian Wolff

Alguém que se aproxime da obra de Wolff talvez duvide, num primeiro momento, do empenho que ela dedica a desvendar os meandros da alma humana em sua obra. Que lugar possuem a *Psychologia empirica* e a *Psychologia rationalis* dentro da Filosofia de Christian Wolff? Por qual razão há um intervalo, temporal e metodológico entre ambas? Tanto a *Psychologia empirica*, publicada em 1732, quanto a *Psychologia rationalis*, publicada simultaneamente em Frankfurt e Leipzig, em 1734, fazem parte dos grandes tratados de Christian Wolff em língua latina. Este grupo de obras foi publicado no período que começa em 1728, abarcando o exílio de Wolff na cidade de Marburg — imposto ao autor, uma vez que algumas de suas teses foram de encontro aos fundamentos do pietismo —, e termina quando de seu retorno à Universidade de Halle, em 1740 (ÉCOLE, 1985, p. 79).

O projeto de Wolff, em sua *Psychologia empirica*, é o de inventariar as faculdades da alma a as leis às quais elas obedecem. Este esforço analítico funda-se sobre a experiência privilegiada do que seria a “consciência do que se passa em nós”, e lança igualmente mão da razão a fim de encadear os fatos observados e revelar, assim, os modos pelos quais tais faculdades “dependem umas das outras” (*ibid.*, p. 80). Visto retrospectivamente, portanto, o conjunto aparece como uma tentativa de compreensão *a priori* de algo que só pode ser posto à luz, primeiramente, *a posteriori*. Dito de outro modo, o fato de publicar o conjunto que deita reflexão sobre a alma em volumes e momentos distintos permitiu a Wolff, primeiramente, uma publicação das descrições da observação da alma pela experiência — *a posteriori*, portanto —, conjunto sobre o qual retornaria somente

¹ Uma definição preliminar, dada pelo próprio autor, é a seguinte: “§5. A psicologia empírica serve ao exame e comprovação daquilo que se descobre de maneira a priori a respeito da alma humana. Pois, uma vez que na psicologia empírica se ensina aquilo que é conhecido pela atenção aos fatos que ocorrem com nossa consciência na nossa alma (§2), aquilo que for desconhecido de modo a priori acerca da alma humana será cotejado com o que é estabelecido por experiência na psicologia empírica” (WOLFF, 1732b, p. 11-12. Todas as traduções para o português são nossas).

² Thierry Arnaud, um dos organizadores da tradução francesa do *Discurso preliminar*, salienta, igualmente, o papel fundante das *Psychologiae* no sistema wolffiano. Advogando, quanto à questão de um “começo”, pela primazia da *Ontologia* e da *Psicologia*, Arnaud recorre ao parágrafo §89 do *Discurso*: “Or, c'est de la Psychologie qu'il faut apprendre quelle est la faculté de connaître et quelles sont ses opérations. Il est donc, de plus, patent qu'afin de démontrer les règles de la Logique, il faut en tirer les principes de la Psychologie”. Cf. WOLFF, [1728] 2006, p. 129-130; ARNAUD, 2004, p. 68.

mais tarde, em 1734, procurando esclarecer com maior acuidade os dados recolhidos da vida interior da alma, organizando-os, *a priori*, de modo dedutivo, na *Psychologia rationalis*³.

É possível, todavia, encontrar em sua obra uma reflexão feita anos antes a respeito das *Psychologiae*. Em seu *Discurso preliminar sobre a filosofia em geral*⁴, de 1728, Wolff explicara as razões pelas quais separara a *Psicologia empírica* (onde trata dos “fundamentos das verdades difíceis”) da *Psicologia racional* (em que são tratadas as “questões suscetíveis de disputa”). No §58 do *Discurso*, a Psicologia era definida como a “parte da filosofia que se ocupa da alma”. Dado que o autor definira Filosofia como “a ciência dos possíveis tal como eles podem ser”⁵, a parte que caberia à Psicologia, portanto, seria justamente a de ser a “ciência das [coisas] que são possíveis à alma humana” (WOLFF, [1728] 2006, §58, p. 114). Assim, a *Psicologia racional* deriva *a priori* do conceito de alma humana todas as coisas observadas *a posteriori*, pela experiência, no domínio empírico da Psicologia (cf. ARAÚJO, 2012). Mais adiante, no §111, a definição de *Psicologia racional* ressaltaria a importância da Psicologia em seu sistema, afirmando que,

dado que se tiram da Psicologia os princípios de demonstração, tanto para a Lógica (§89) e para a arte de inventar (§74), quanto, igualmente, para a filosofia prática (§92), e que devemos ter na mais alta conta a certeza dessas disciplinas, enquanto diretrizes das ações do homem [...], é sensato, igualmente na Psicologia, fixar pela experiência [*experientiam*] princípios tão importantes (§34) e agenciá-los, tal como na Física experimental (§110), em uma ordem tal que a razão das [coisas] seguintes seja patente graças às anteriores. Eis a razão pela qual nós fizemos da *Psicologia empírica* uma parte da filosofia na qual se estabelece pela experiência [*experientiam*] os princípios a partir dos quais se pode dar razão das [coisas] que se podem produzir pela alma humana (WOLFF, [1728] 2006, §111, p. 146)⁶.

De tal modo, a teoria e a prática morais às quais Wolff segue fazendo referência no andamento de suas proposições e escólios no seio do *Discurso preliminar* se fundamentarão, portanto, sobre “princípios estabelecidos com evidência” por meio da experiência (*ibid.*, §112, p. 147). Este é o fundamento, portanto, do que Wolff definirá anos depois, logo no primeiro parágrafo dos *Prolegômenos à Psicologia empírica*, em que a *psicologia empírica* é “a ciência que estabelece princípios por experiência, pelos quais se dá a razão daquilo que ocorre na alma humana” (WOLFF, [1732b] 2018, p. 9).

II. Da alma: essência, natureza e faculdades do conhecimento

Em uma obra anterior, chamada *Metafísica alemã*⁷ (1720), Wolff determinara a alma como sendo algo existente por si [*ein für sich bestehendes Ding seyn*]⁸, de modo que identificava nela uma força [*Kraft*]: “também a alma deve ter uma força semelhante, da qual suas modificações derivam” ([1720] 2003, §744, p. 594)⁹. Tal força, que é fonte de modificações, Wolff percebe-a pelo exercício de introspecção e observação da alma, sobretudo pela observação de suas sensações [*Empfindungen*], de modo que antes de definir esta força, o autor define o que são tais sensações, bem como o que são imagens. No §749 (“Was Empfindungen sind”) ele diz:

As modificações mais comuns que percebemos [*wahrnehmen*] na alma são as sensações [*Empfindungen*]. Estas nos representam os corpos [*Cörper*] que tocam [*rühren*] os órgãos de nossos sentidos [*Sinnen*]. Os corpos são coisas compostas [*zusammengesetzte Dinge*]. E por isso as sensações representam [*vorstellen*] coisas compostas. A alma, na qual estas representações acontecem, é uma coisa simples [*ein einfaches Ding*]. De tal modo, o composto

⁷ *Metafísica alemã* é o nome dado à obra intitulada *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (para a qual uma possível tradução seria *Pensamentos racionais de Deus, do mundo e da alma dos homens, e também de todas as coisas em geral*), publicada em 1720. Para este artigo, utilizamos a edição bilingue italiana, publicada como *Metafísica tedesca*, em função de suas notas críticas e do cuidado editorial com que tal edição foi tratada (cf. WOLFF, [1720] 2003).

⁸ Optou-se verter o termo *Ding* por *coisa*. Tal opção, entretanto, não deve deixar crer que Wolff se refira a uma materialidade em senso forte. Mais especificamente, a simplicidade como fundamento da substancialidade da alma será tratada na próxima seção.

⁹ “[...] so muß auch die Seele eine dergleichen Kraft haben, daraus ihre Veränderungen herfließen [...]”.

é representado no simples. Portanto, as sensações são representações do composto no simples, que acontecem por ocasião de modificações nos órgãos externos dos sentidos (*ibid.*, §749, p. 596 e 598)¹⁰.

Ao aperceber as sensações, a alma toma consciência de algo que lhe é distinto, um corpo do mundo que lhe é externo e que ela representa. É a partir de sua posição, de seu corpo, e das sensações que acometem a alma, que se evidencia que “a alma tem uma força de representar-se o mundo segundo o estado de seu corpo no mundo” (*ibid.*, §753, p. 600)¹¹. Portanto, é essa força que será a essência [*Wesen*] — pois faz da alma uma essência ativa — e a natureza [*Natur*] da alma, segundo Wolff (*ibid.*, §§755 e 756, p. 600). Ao passo que as faculdades listadas anteriormente são apenas *potências ativas* — que, sendo apenas *potência*, são incapazes de agir por si só —, essa *vis [força]* à qual Wolff atribui a natureza e essência da alma é uma tendência e um desejo contínuo de agir, um princípio constante de atividade perceptiva: um contínuo “representar-se algo”, atualizando aquilo que não é possível às faculdades (MADONNA, 2007, p. 115).

Essa noção de natureza da alma será revisitada em sua *Psychologia rationalis* ([1734] 1740). Nesta obra — em que o sistema de Wolff é transladado ao latim — o autor inicia o primeiro capítulo com um estudo sobre a natureza e a essência da alma (“*De Naturæ e Essentia Animæ*”). Ali, diferentemente de Descartes, Wolff afirma que o sujeito das *cogitationes* não pode ser algo corpóreo, tampouco uma substância sutil, mas sim uma *substância simples* [*substantia simplex*]¹², dotada de uma *força [vis]*, que o autor denominará *vis repræsentativa* (WOLFF, [1734] 1740, §63, p. 42)¹³.

Esta força, sendo única, tal como a substância da alma, é possível dizer que será como efeito e desdobramento dela que as demais faculdades aparecerão (WOLFF, 1732a, §61, p. 40). Assim, a esta essência representativa da alma, somam-se à natureza da alma as faculdades que esta possui. Mais especificamente, é em sua *Psychologia empirica*, escrita anos antes (1732), que tais capacidades da alma serão definidas¹⁴. Na segunda seção do primeiro capítulo, intitulado “*Da alma humana em geral e das faculdades de conhecimento em específico*”, Wolff definira as faculdades como potências ativas da alma [*potentia activa*] (WOLFF, 1732a, §29, p. 20)¹⁵. O autor distingue as faculdades em dois tipos, quais sejam, faculdades do conhecimento [*facultatis cognoscendi*] inferiores e superiores. As faculdades inferiores seriam aquelas por meio das quais se pode comparar ideias ou noções confusas (*ibid.*, §54, p. 33)¹⁶, ao passo que as faculdades superiores seriam aquelas por meio das quais adquirimos ideias e noções distintas (*ibid.*, §55, p. 33)¹⁷. O intelecto e a razão são as partes superiores [*pars superior*] das faculdades de conhecimento, ao passo que os sentidos, a imaginação e a memória constituem, por sua vez, a parte inferior das faculdades de conhecimento [*pars inferior facultatis cognoscendi*].

¹⁰ “Die gewöhnlichsten Veränderungen, die wir in unserer Seele wahrnehmen, sind die Empfindungen. Diese stellen uns die Körper vor, welche die Gliedmassen unserer Sinnen rühren. Die Körper sind zusammengesetzte Dinge. Und demnach stellen die Empfindungen zusammengesetzte Dinge vor. Die Seele in welcher diese Vorstellung geschiehet, ist ein einfaches Ding. Solcheergestalt wird das zusammengesetzte im einfachen vorgestellet. Es sind demnach die Empfindungen Vorstellungen des zusammengesetzten im einfachen, so auf Veranlassung der Veränderungen in den äußerlichen Gliedmassen der Sinnen geschehen.”

¹¹ “[...] dei Seele [hat] eine Kraft sich die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Körper in der Welt”.

¹² “*Anima est substantia simplex*” (WOLFF, [1734] 1740, §48, p. 32).

¹³ “*Essentia animæ consistit in vi repræsentativa [...]*” (WOLFF, 1732a, §66, p. 45). Cf., igualmente, PIMPINELLA, 2005a, p. 3 et seq.

¹⁴ Quanto à obra *Psychologia empirica*, que faz parte do grupo de obras latinas de Wolff, utilizamos, aqui e ali, a título de cotejamento de escolhas tradutivas, uma edição francesa, publicada em Amsterdam em 1756, como informa a introdução de Robert J. Richards (cf. WOLFF, [1732c] 1745; RICHARDS, 1980, p. 227).

¹⁵ Essa definição marca, no Capítulo I, o início da Segunda seção: “*De Facultas cognoscendi Parte inferiori*”.

¹⁶ “*Facultatis cognoscendi pars inferior dicitur, qua ideas & notiones obscuras atque confusas nobis comparamus*”.

¹⁷ “*Facultatis cognoscendi pars superior est, qua ideas & notiones distinctas acquirimus*”.



III. De como a imaginação procede na alma

Tendo mostrado até aqui os aspectos centrais da alma segundo Wolff, é possível ater-nos às especificidades da imaginação. Wolff dá uma definição precisa da *imaginação* em sua *Psychologia empirica*, onde ela aparece como *facultas imaginandi* ou, simplesmente, *imaginatio*:

A faculdade produtora de percepções de coisas sensíveis [*rerum sensibilium*] absentes, chamo de *facultas imaginandi* ou *imaginatio* (WOLFF, 1732a, §92, p. 54)¹⁸.

Trata-se, portanto, de uma faculdade da mente capaz de produzir ou reproduzir percepções ou sensações ausentes. Sua especificidade, todavia, é que tais representações não conservam a *natureza* dos objetos sensíveis que elas representam. E a razão para tanto encontra-se justamente na natureza simples da alma. Como vimos acima, na *Metafísica alemã*, Wolff definira a alma como uma *substância simples*. Esta importante definição é resultado do seguinte argumento: no §742 da *Metafísica alemã*, intitulado “Die Seele ist ein einfaches Ding” [A alma é um ente simples], após haver proposto que um corpo [Cörper], por sua essência e natureza compostas, não é capaz de pensar, Wolff chega à conclusão de que a alma não deve ser corpórea. E, se o pensamento não pode advir de algo composto, a alma deverá ser, portanto, “um ente simples” [so muß die Seele ein einfaches Ding seyn], justamente por ela ser capaz de *cogito*, isto é, de pensamento (WOLFF, [1720] 2003, §742, p. 594).

As *sensações* [*Empfindungen*], por sua vez, serão definidas alguns parágrafos adiante como as modificações que ocorrem na alma. Elas “representam os corpos que afetam [*rühren*] os órgãos de nossos sentidos”. Mas, sendo os corpos entes compostos e a alma um ente simples, as sensações são “representações do composto no simples” [*Vorstellungen des zusammengesetzten im einfachen*], verificadas em ocorrência de modificações nos órgãos dos sentidos (WOLFF, [1720] 2003, §750, p. 598). Da mesma forma, as imagens [*Einbildungungen*] são de natureza simples, isto é, elas são representações simples de corpos compostos. Daí porque seja possível dizer, com Wolff, que o produto da imaginação¹⁹ — isto é, *phantasmata* —, apesar de possuir o mesmo conteúdo da ideia sensível, não conserva, contudo, a natureza composta do corpo que ele representa²⁰.

Dito de modo provisório, a imaginação, para Wolff, é uma força produtora de imagens. Ela é, como será dito mais adiante, uma *facultas fingendi*, e pode ocorrer não somente em relação às coisas já pensadas em outro momento, mas também em relação àquelas coisas que jamais vimos diante de nós e, por conseguinte, das quais jamais pudemos ter qualquer sensação (WOLFF, [1720] 2003, §241, p. 216)²¹.

Este aspecto inventivo da imaginação pode ocorrer de duas maneiras, ou seja, há em Wolff dois modos de invenção, ambos descritos nos parágrafos subsequentes da *Metafísica alemã*. O primeiro modo opera por uma espécie de procedimento de *divisão* [*zertheilen*] e *composição* [*zusammensetzen*], pois consiste primeiramente em uma fragmentação das coisas já presenciadas ou das quais possuímos apenas imagens, compondo em seguida suas partes, segundo nosso gosto [*nach Gefallen*], e dando finalmente fruto a algo

¹⁸ “Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium *Facultas imaginandi* seu *imaginatio* appellatur”.

¹⁹ Nesta mesma obra (*Metafísica alemã*), Wolff definira a *imaginação* [*Einbildungskraft*] por meio daquilo que ela produz: “Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man *Einbildungungen* zu nenne. Und die Kraft der Seele dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die *Einbildungs-Kraft*” [As representações daquelas coisas que não estão presentes, costumam-se chamar imagens. E a força da alma em produzir tais representações chama-se imaginação] (WOLFF, [1720] 2003, §235, p. 212).

²⁰ Para Wolff, como bem lembra Pimpinella, tanto *imago* quanto *phantasma*, objetos da imaginação, são ideias sensuais, isto é, são representações mentais providas pelas sensações. Pimpinella, quanto a isto, remete aos §86 (“*Ideæ sensuales imagines suntPhantasmata sunt imagines*”) da *Psychologia rationalis* (cf. PIMPINELLA, 2005b, p. 17).

²¹ “Es geht aber die Einbildungs-Kraft nicht allein auf diejenigen Dinge, daran wir schon zu anderer Zeit gedacht haben, sondern wir können uns auch vorstellen, was wir vorhin noch niemahls empfunden haben”.

jamais presenciado. Esse seria o caso, segundo os exemplos dados por Wolff, da forma do tritão, que é resultado da composição entre partes da figura humana e do peixe, ou ainda, o caso das figuras angelicais, que conjugam uma nova figuração, a uma só vez, humana e alada:

Nisso consiste o *poder de inventar* [*Kraft zu erdichten*], por meio do qual logramos formar [*heraus bringen*] com frequência algo que não é possível [*möglich*], e por isso chamado de *imagem vazia* [*leere Einbildung*] (*ibid.*, §242, p. 216)²².

Malgrado esse aspecto composicional, por vezes ocorre que a produção de imagens se dê diferentemente do que possamos almejar [*anders ... als wir verlangen*]. Essa dinâmica encontra raíz naquilo que Wolff definira no §238 da *Metafísica alemã*, isto é, que as imagens têm sua origem nas sensações (*ibid.*, §238, p. 214)²³, de modo que em sua composição as imagens alteram-se sempre umas às outras de acordo com as sensações às quais elas estão relacionadas. Isso ocorre, por exemplo, quando uma representação possui algo de semelhante a uma outra sensação, experimentada em outro momento do passado. Neste caso, dada a associação que essa semelhança permite, imediatamente a sensação de outrora emergirá uma vez mais [*komet ... wieder hervor*] em sua inteireza (*ibid.*). Disso decorre que as imagens, quanto à composição que nos apresentam, não estejam totalmente em nosso poder. Ainda, o produto desse *poder de inventar* [*Kraft zu erdichten*] é, como mostra o final do §242, uma “*imagem vazia*”, justamente porque esta última se encontra desprovida de verdade, de ordem (PIMPINELLA, 2005b, p. 35). Segundo Pietro Pimpinella, o produto da *faculdade inventiva* (*facultas fingendi*²⁴, da qual a *Kraft zu erdichten* é apenas uma das partes), no mais das vezes, é resultado de associações involuntárias que passam ao largo de uma vontade consciente de arranjo representativo, obedecendo antes a uma regência entre sensação e imaginação à qual Wolff dá o nome de *Regel der Einbildungen* [*regra das imagens*] (cf. WOLFF, [1720] 2003, §238, p. 214; PIMPINELLA, 2005b, p. 21). Segundo Wolff, as imagens dos pintores, escultores e demais artistas seriam dessa ordem de associação, e por isso seriam igualmente frutos dessa dinâmica arbitrária na qual uma imagem se segue à outra, formando uma corrente de associações cujas razões são as mais diversas (WOLFF, [1720] 2003, §242, p. 216).

A segunda maneira de operar da imaginação não é definida, mas apenas descrita, sendo que dois aspectos se sobressaem na explicação de Wolff. O primeiro aspecto desse modo de operar da *Einbildungskraft* é que ele se serve de *princípio de razão suficiente* e que ela produz imagens nas quais há *verdade*. O segundo aspecto é o de que é justamente sobre ela que se apoia a *arte de inventar* [*Kunst zu erfinden*] dos arquitetos (*ibid.*, §246, p. 220). Quanto ao primeiro aspecto, do fundamento em uma *razão suficiente*, ele fica claro ao examinar-se o exemplo do processo imaginativo da *Kunst zu erfinden*, cujo paradigma é, para Wolff, a arte dos arquitetos. Ao procederem em seus projetos, sua imaginação produz um elemento após o outro, resgatando o que há de belo na natureza. De modo semelhante, Wolff vê essa capacidade no douto, que escreve seus livros a partir daquilo que recolhe de outros livros, tal como o arquiteto coleta de outros projetos as linhas para a construção de sua própria edificação. Dessa assimilação, surge a verdade (*ibid.* §247, p. 220), isto é, de um procedimento que ordena as partes segundo uma finalidade — neste caso, um edifício. A especificidade dessa arte inventiva [*ars inveniendi*] é que o resultado de sua obra não pode ser incongruente com a natureza, tal qual a figura de um cervo cujo tronco é humano. Em concordância com o princípio de razão suficiente, a *ars inveniendi* produz, antes, um conjunto de elementos que possuem um fim definido.

²² “[Was die Kraft zu erdichten ist.] Und hierinnen bestehet die Kraft zu erdichten, wodurch wir öfters etwas heraus bringen, so nicht möglich ist, und daher eine leere Einbildung gennet wird”.

²³ “[...] die Einbildungen von den Empfindungen ihren Ursprung nehmen [...]. Daí que se possa dizer não haver nada na imaginação ou no intelecto que já não tenha estado, primeiramente, nos sentidos.

²⁴ A forma verbal infinitiva latina de *fingendi* é o verbo *fingere*, que em português pode ser vertido como *moldar, formar*. Cf. «*ingo*», in GAFFIOT, 1934, p. 668.

Conclusão

O caminho que traçamos até aqui quis, em linhas gerais, compreender a importância do estudo da alma dentro do sistema metafísico de Wolff. Limitamo-nos, assim, em recolher excertos da *Metafísica alemã* (1720), do *Discurso preliminar sobre a filosofia em geral* (1728) e das *Psychologiae* (1732 e 1734), buscamos assimilar o comportamento das faculdades a partir da essência e natureza que fundam a alma para o autor. Restritos a este pequeno lote de sua obra, procuramos descrever as dinâmicas próprias à imaginação, ressaltando os modos pelos quais ela opera. Naturalmente, não se pode exigir que um tal contorno tenha esgotado a exegese possível da obra de Wolff, tampouco do papel da imaginação que lhe cabe. Os fenômenos mentais sobre os quais o autor se debruça — seja pela introspecção *a posteriori* da *Psychlogia empirica*, seja pela dedução *a priori* da *Psychlogia rationalis* — são tais, e tão intrinsecamente vinculados, que ressaltar os modos combinatórios e inventivos da imaginação na obra de Wolff não é mais do que lançar luz sobre uma ínfima parte de todo o imbricamento psicológico descrito por ele. Esta amplidão, portanto, não nos permitiu mais do que um recorte estreito, cuja tentativa primeira foi a de traçar com alguma definição os contornos que delineiam a *imaginação* no interior de seus escritos.

Tão logo essa tarefa é colocada em marcha, e tal faculdade vem à lume, suas múltiplas performances emergem e convidam a pensar que em Wolff as *imaginações* são muitas: *Einbildungskraft*, *facultas imaginandi*, *facultas fingendi*. E são igualmente muitas as suas operações: *associação*, *divisão*, *composição*, *invenção*. Com efeito, um estudo capaz de mostrar a relação dinâmica entre as distintas faculdades da alma em Wolff ainda resta por fazer, e exigirá um empreendimento maior do que as páginas de um artigo. Entretanto, há nas descrições de *imaginação* dadas por Wolff, e ressaltadas ao longo deste artigo, duas maneiras de operação, que em sua obra latina foram definidas como *facultas imaginandi* e *facultas fingendi*²⁵. A primeira, *facultas imaginandi*, guiada pela lei de associação, representa ideias das coisas com base nos laços que a experiência estabelece por meio das representações sensíveis (cf. PIMPINELLA, 2005b, p. 34). A segunda, *facultas fingendi*, por sua vez, possui a capacidade de apresentar imagens novas, imagens de coisas que jamais estiveram presentes na percepção, pois são o resultado de uma combinação arbitrária de imagens parciais. O comentário de Pimpinella esclarece esta relação, existente desde a *Metafísica alemã*:

Na assim chamada *Metafísica alemã* eram distinguidos dois aspectos da *Einbildungskraft*, entendida como *facultas fingendi*: uma *Kraft zu erdichten*, que produz imagens vazias, pois opera de modo arbitrário, e uma *Kunst zu erfinden*, que na combinação de imagens é guiada pelo princípio de razão suficiente. [...] que prevalece um ou outro tipo de imaginação, tem-se combinações arbitrárias de ideias, como aquelas dos artistas em geral e dos atores que levam seus espetáculos a todas as feiras, portanto os *histriões*, ou produções bem ordenadas da faculdade inventiva, como as do arquiteto e dos cultores da *ars inveniendi*. Ao engenho são inerentes ambos os tipos de imaginação, seja o reprodutivo, seja o produtivo. A imaginação, enquanto reproduutora de imagens e de seus nexos fundados na lei de associações, é assistida pela memória em sua função de oferecer um material o mais rico possível à capacidade inventiva da imaginação (PIMPINELLA, 2005c, p. 74)²⁶.

²⁵ A tradução francesa da *Psychologia empirica*, vertida como *Traité sur l'âme* em 1745, malgrado o fato de que não apresente o rigor das edições críticas atuais e seja mais um comentário do que uma tradução propriamente dita, tem o mérito de servir de apoio entre o texto latino e as línguas modernas. Mais especificamente quanto à tradução de *facultas fingendi*, seu tradutor propõe *faculté de feindre*. Este termo francês, vertido para o português, indicaria uma capacidade de *fingir*. Supra observamos que, igualmente, o termo pode ter por origem o verbo *fingere*, cujo significado é da ordem do *moldar, formar*, etc. Ter-se-ia, segundo esta última opção, uma faculdade cuja capacidade é cunhar ou formar algo, o que resta próximo ao campo semântico da *invenção*. Entretanto, dada a brevidade deste artigo, os recursos bibliográficos que nos permitiriam esclarecer esta ambiguidade, ou mesmo explorá-la com maior demora, não serão tratados aqui.

²⁶ “Nella cosiddetta *Metafísica tedesca* erano distinti due aspetti della *Einbildungskraft*, intesa come *facultas fingendi*: una *Kraft zu erdichten*, che produce vuote finzioni, perché opera in modo arbitrario e una *Kunst zu erfinden*, che nella combinazione d’immagini si fa guidare dal principio di ragion sufficiente. [...] che prevalga l’uno o l’altro tipo d’immaginazione, si avranno combinazioni arbitrarie d’idee, come quelle degli artisti in genere e degli attori che portano spettacoli alle fiere, dunque degli *istriones*, o produzioni ben ordinate della facoltà inventiva, come quelle dell’architetto o del cultore dell’*ars inveniendi*. All’ingegno sono connaturati entrambi i tipi d’immaginazione, sia quello riproduttivo sia quello produttivo. L’immaginazione, in quanto riproduttiva d’immagini e dei loro nessi in base alla legge di associazione, è coadiuvata dalla memoria nella sua funzione di offrire un materiale per quanto possibile ricco alla capacità inventiva dell’immaginazione”.

É possível, assim, nuançar diferenças entre *facultas imaginandi* e *facultas fingendi*, ou seja, entre os aspectos reprodutivo ou produtivo da imaginação. Esta última é definida como sendo a capacidade de dividir e combinar imagens, produzindo outros *phantasmata* que jamais foram percebidos (WOLFF, 1732a, §144, p. 97)²⁷. Tal como já tratado, essa manipulação de ideias parciais com vias à composição de ideias jamais antes presentes nos sentidos, remete às operações da imaginação ela mesma. Alguns parágrafos antes da definição da *facultas fingendi*, em sua *Psychologia empirica*, Wolff define duas operações importantes para sua compreensão, a saber: *divisio phantasmatum*, como a separação de percepções compostas em percepções parciais, e *compositio phantasmatum*, cuja operação combina percepções parciais a fim de constituir um compósito (*ibid.*, §142, p. 96).

Se é assim, tudo leva a crer que, se o próprio da *facultas imaginandi* é uma operação por meio da associação, o próprio da *facultas fingendi* é uma operação por meio da divisão e da composição, cujos resultados Wolff parece endereçar a dimensões distintas. É certo que, em sua manifestação enquanto *Kraft zu erdichten*, as operações de divisão e recomposição atuam igualmente. Isto é notável nos pintores, que são um dos exemplos dados por Wolff, pois a partir de colheitas e rearranjos de outras imagens, esses são capazes de formar resultados inéditos. Essa dinâmica é igualmente vista no flanco inventivo da *facultas fingendi*, isto é, em sua manifestação enquanto arte da invenção — o que em Wolff é vertido como *Kunst zu erfinden* na *Metafísica alemã* e, mais tarde, como *ars inveniendi* nas obras latinas. Mas tudo se passa como se, operando igualmente por meio de divisões e composições, essa ação seja capaz de uma criação específica, de outra ordem, cujo paradigma parece ser a atividade dos arquitetos e doutos. A especificidade dessas atividades é que o produto de sua composição carrega um certo compromisso criativo, um respeito àquilo que Wolff lembrou como sendo da ordem de uma *razão suficiente*²⁸. De tal modo, a verdade, a ordem e a razão suficiente que possam ecoar nos produtos da *ars inveniendi* permite interpretar que o próprio de sua atividade, tal como aparece nas obras arquitetônicas de Wolff, é uma recomposição que respeite regras e cuja finalidade atinja um certo grau de perfeição.

Isto posto, é possível concluir que tal princípio mostra a importância fundamental das faculdades inferiores para o estabelecimento do conhecimento, o que permite melhor compreender os desdobramentos futuros da porção prática e moral que a filosofia wolffiana desenvolverá alhures. Se, como lembra Luigi Madonna, já em Malebranche e em Locke a doutrina da associação fazia igualmente parte dos atributos da imaginação, nesses autores, entretanto, as associações regulavam-se segundo o *costume* ou o *hábito*. Nesse sentido, a contribuição original de Wolff em suas *Psychologiae* fornece a de inscrever a imaginação ao campo de atuação rigorosa das leis do intelecto, impondo-lhe uma espécie de *forma nomológica* descrita na *lex imaginationis* — ou *Regel der Einbildung*, tal como registrado na *Metafísica alemã* (cf. MADONNA, 2007, p. 122 et seq.). Nesse sentido, é igualmente possível pensar a obra de Wolff como um marco a partir do qual sucede um desdobramento importante, sobretudo para o surgimento da *Estética* no século XVIII, a partir dos trabalhos de autores como Alexander Baumgarten, Johann Sulzer e outros²⁹. Cada um explorará, a seu modo, os liames entre sensibilidade e racionalidade, e confrontar-se-á, de alguma foma, com o paradigma da alma estabelecido por Wolff.

²⁷ “Facultas phantasmatum divisione ac compositione producendi phantasma rei sensu numquam perceptae dicitur *Facultas fingendi*”.

²⁸ “[...] há dois grandes princípios de nossos raciocínios, um é o *princípio de contradição*, que sustenta que, de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e a outra falsa; o outro princípio é aquele da *razão determinante*. É que algo jamais acontece sem que haja uma causa ou ao menos uma razão determinante, quer dizer, algo que possa servir de modo a dar razão *a priori*, do porque algo é antes existente do que de qualquer outro modo” (cf. LEIBNIZ, [1710] 1734, §44, p. 104).

²⁹ É o caso, por exemplo, das reverberações da psicologia wolffiana e da indissociabilidade das faculdades em Sulzer, ou ainda no debate sobre estética à luz do movimento Iluminista do século XVIII (cf. TOLLE, 2015 e 2017; GALÉ, 2018; DYCK, 2018, BUCHENAU, 2006 e 2013).

Referências bibliográficas:

- ARAUJO, S. 2012. “O Lugar de Christian Wolff na História da Psicologia”. In: *Universitas Psychologica*, Bogotá, v. 11, n. 3, p. 1013-1024 [URL: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1657-92672012000300028].
- ARNAUD, T. 2004. “Où commence la « Métaphysique allemande » de Christian Wolff?” In: Rudolph, O.-P. & Goubet, J.-F. *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Col. Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Bd. 22, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004, p. 61-73.
- BUCHENAU, S. 2006. “L'esthétique wolffienne comme ars inveniendi”. In: *Revue germanique internationale*, 4 [DOI: 10.4000/rqi.139].
- _____. 2013. *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DYCK, C. W. 2018. *Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology*. In: FUGATE, C. & HYMERS, J. (Eds.), *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press [DOI: 10.1093/oso/9780198783886.003.0006].
- ÉCOLE, J. 1985. *Introduction à l'Opus Metaphysicum de Christian Wolff*. Paris: Vrin.
- GAFFIOT, F. 1934. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.
- GALÉ, P. 2018. “A estética e suas fronteiras na Ilustração”. In: Viso: *Cadernos de estética aplicada*, v. XII, n. 23, pp. 94-104. [DOI: 10.22409/1981-4062/v23i/254].
- LEIBNIZ, G. W. [1710] 1734. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Tome 1. Nouvelle édition, augmentée de l'histoire de la vie & des ouvrages de l'auteur, par M. L. de Neufvilles. Amsterdam: F. Changuion [URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6528777d>].
- MADONNA, L. 2007. “Immaginazione e arte geroglifica nella psicologia cognitiva di Christian Wolff”. In: *Christian Wolff Gesammelte Werke. Materialien und Dokumente*. Band 106, Wolffiana III, “Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale”. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, p. 113-130.
- PIMPINELLA, P. 2005a. “Spiritus nella *Psychologia rationalis* di Wolff”. In: *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, p. 1-13.
- _____. 2005b. “Imagination, phantasia e facultas fingendi in Wolff e Baumgarten”. In: *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, p. 15-40.
- _____. 2005c. “Ingegno e teoria dell'arte. *Ingenium* in Wolff e Baumgarten”. In: *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, p. 69-89.
- RICHARDS, R. 1980. “Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary”. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*, n. 124, p. 227-239 [URL: <https://www.jstor.org/stable/986371>]
- TOLLE, Oliver. 2015. *O nascimento da estética no século XVIII*. São Paulo: Editora Clandestina [URL: https://docs.wixstatic.com/ugd/af0615_559ab5d7903f489bb38d7076f6a04e4b.pdf].



_____. 2017. “Fábula e invenção”. *A palo seco*, n. 10, p. 73-78 [URL: <https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/8258/pdf>].

WOLFF, C. [1720] 2003. *Metafísica tedesca, con le annotazioni alla Metafísica tedesca*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Raffaele Ciafareone. Milano: Bompiani il Pensiero Occidental,

_____. [1728] 2006. *Discours préliminaire sur la philosophie en général*. Introduction, traduction et notes sous la direction de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser. Paris: Vrin.

_____. [1732a]. *Psychologia empirica*. Frankfurt & Leipzig: Officina Libraria Rengeriana [URL: <https://archive.org/details/psychologiaempi00vongoog/page/n8>].

_____. [1732b] 2018. *Psicologia empírica. Prefácio e prolegômenos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina [URL: https://docs.wixstatic.com/ugd/3adc88_93e4b5026beb4864802794e761cc929b.pdf].

_____. [1732c] 1745. *Psychologie, ou Traité sur l'âme contenant les connaissances que nous en donne l'expérience, par M. Wolf*. Amsterdam: Pierre Mortier [URL: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb316644016>].

_____. [1734] 1740. *Psychologia rationalis*. Frankfurt & Leipzig: Officina Libraria Rengeriana [URL: https://archive.org/details/bub_gb_szJNAAAAMAAJ].

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

A “física experimental da alma” na *Popularphilosophie*: a analogia entre física newtoniana e psicologia wolffiana

The “experimental physics of the soul” in the Popularphilosophie: an analogy between newtonian physics and wolffian psychology.

Mario Spezzapria

Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT
mariospezzapria@yahoo.it

Resumo: Christian Wolff (1679-1754) foi o primeiro filósofo que separou a doutrina da alma em duas partes: a “psychologia empírica” e a “psychologia rationalis”. Ele deu certa ênfase sobretudo à primeira parte, mais nova e original, que tratava daqueles conhecimentos das faculdades da alma derivados da observação dos dados da experiência, ao passo que a segunda parte tratava das reflexões (derivadas de uma longa tradição metafísica) sobre a essência e a imortalidade da alma. Em certa medida, a psicologia empírica procedia segundo um método análogo àquele da física newtoniana e da astronomia kepleriana, baseado num círculo virtuoso entre fatos observados e reflexões teóricas. A importância desta concepção de “experiência” estaria na origem do rápido abandono, nas traduções alemães e franceses (a “psychologia empírica” foi originariamente publicada em latim), do adjetivo “empírico” em favor das expressões *Erfahrungpsychologie*, *Experimental-Seelenlehre* e *Psychologie expérimentale*. A astronomia e a física newtoniana fascinavam pela capacidade heurística de produzir novos conhecimentos. Tratava-se, então, de deslocar este método da natureza física para o conhecimento do homem. Assim, na segunda metade do século XVIII, assiste-se na Alemanha aos desenvolvimentos de uma “física da alma” (*Physik der Seele*), como definida por Sulzer e Herder. Autores como Johann Krüger, Karl Moritz, Ernst Platner, Marcus Hertz trabalham em projetos de aprofundamento desta pesquisa sobre os “fatos” da alma, dando a estas reflexões psicológicas a consistência de uma antropologia.

Palavras-chave: psicologia empírica; experiência; física da alma; antropologia.

Abstract: Christian Wolff (1679-1754) was the first philosopher who separated the doctrine of the soul in two parts: “psychologia empirica” and “psychologia rationalis”. He emphasized above all the first newer and more original part, that dealt with those knowledges of the faculties of the soul, derived from the observation of the data from experience, whilst the second part dealt with reflexions (derived from a long metaphysical tradition) on the essence and immortality of the soul. To some extent, the empirical psychology was meant to follow a method like the one of the Newtonians physics and the Keplerian astronomy, based on a virtuous circle between the observed facts and the theoretical reflexions. The importance of such a conception of experience would be at the origin of the quick abandonment in the German and French translations (the “psychologia empirica” was originally published in Latin) of the adjective “empirical” in favour of the expressions *Erfahrungpsychologie*, *Experimental-Seelenlehre* e *Psychologie expérimentale*. The Newtonian astronomy and physics fascinated for the heuristic capacity to produce new knowledge. It was then necessary to transfer this method applied to the physical nature to the knowledge of man. In the second half of the 18th Century, we observe in Germany to the developments of a “Physic of the Soul” (*Physik der Seele*), as it was defined by Sulzer and Herder. Authors like Johann Krüger, Karl Moritz, Ernst Platner, Marcus Hertz also worked in projects developing this research on the “facts” of the soul and giving to these psychological reflexions the consistency of an anthropology.

Keywords: empirical psychology; experience; physic of the soul; anthropology.



Wolff e a articulação entre psicologia empírica e racional

Como é notório, Christian Wolff (1679-1754) foi o primeiro filósofo que, na sua organização sistemática da filosofia, separou a doutrina da alma em duas grandes partes: *psicologia racional* e *psicologia empírica*. A *psicologia racional* – dito de forma muito geral – tratava *a priori* de temas como a essência e o destino da alma após a morte (assuntos pertencentes à formulação tradicional da metafísica), contando sobretudo com o rigor dedutivo dos raciocínios. A *psicologia empírica*, ao contrário, se ocupava das observações e reflexões resultantes em grande medida de um processo de introspeção, e era, portanto, considerada como um conhecimento do homem “*a posteriori*”, fundado em experiências subjetivas. Tais experiências, sendo comuns a todos os homens, poderiam ser reconhecidas e compartilhadas por todos os sujeitos que participassem da mesma “*experiência introspectiva*”¹. De fato, tratava-se de uma divisão motivada sobretudo por exigências expositivas e sistemáticas, não apenas pelo fato de que a *psicologia racional* e a *empírica* representavam dois aspectos diferentes do mesmo saber (o conhecimento da alma), mas também pelo fato de que considerações “*a priori*” e “*a posteriori*” encontravam-se efetivamente nas “duas” psicologias. De modo geral, um dos motivos mais originais da filosofia wolffiana era a ideia de que seria impossível distinguir completamente no interior do nosso conhecer a atividade de mera observação e o momento especulativo-reflexivo, os quais “convivem” em uma contínua e mútua síntese e numa dinâmica de inter-relação.

Não obstante a procura deste equilíbrio de síntese, não há dúvida de que a parte mais nova e original da doutrina da alma wolffiana, em comparação à tradição filosófica, era a *psicologia empírica*. A esta, o filósofo de Breslau dedicou muito mais espaço do que à “irmã”, isto é, à *psicologia racional*. Ademais, de um ponto de vista sistemático-expositivo, a *psicologia empírica* tinha sim alguma prioridade sobre a *racional* (como também sobre outras partes do sistema: lógica, teologia, etc.), porém não pela relevância dos dados derivados da experiência a respeito da elaboração racional, mas em razão da produção do maior grau de conhecimento e consciência sobre a natureza das nossas *faculdades da alma* (pensamento, imaginação, desejo, memória). Por isso, a reflexão psicológica empírica estava no fundamento de qualquer outro tipo de conhecimento².

A importância e a novidade da *psicologia empírica* foi imediatamente entendida pelos numerosos leitores e seguidores de Wolff, e por toda a segunda metade do século XVIII se assistirá na Alemanha, sobretudo no âmbito da assim chamada *filosofia popular*, a várias tentativas de reelaboração e aprofundamento dos temas ali contidos, em detrimento das questões “típicas” da *psicologia racional*.

Estas questões, embora ainda fossem temas relevantes nos debates da época (como no caso da ampla discussão sobre o destino da alma após a morte entre Moses Mendelssohn, Herder e Thomas Abbt, ou do problema da harmonia preestabelecida entre alma e corpo, um legado leibniziano), parecem perder importância de um ponto de vista sistemático, e a *psicologia racional*, enquanto disciplina autônoma, é aos poucos relegada à margem das reflexões filosóficas e antropológicas contemporâneas sobre a alma.

A psicologia como física experimental

Parece que o primeiro a utilizar a expressão “física experimental da alma” (*physique expérimentale de l'âme*) no contexto da psicologia foi o filósofo francês Jean Baptiste Le Ronde D'Alembert, no famoso *Discurso preliminar* da *Encyclopédie* de 1751. A expressão foi utilizada logo depois de um longo elogio a Newton, considerado, junto com Kepler, o verdadeiro gênio da filosofia natural. O grande mérito dos dois, respectivamente nos campos da física e da astronomia, consistiria na ênfase dada às “experiências” e “observações”, em detrimento das “conjecturas e hipóteses vagas”, numa nova atitude que teria possibilitado a extensão dos conhecimentos da natureza física. O afastamento de uma atitude especulativa e vagamente abstrata em favor de uma maior aderência ao que era observável e concretamente experimentável, teria se traduzido em um aumento do conhecimento. No que diz respeito

à metafísica, ao contrário, D'Alembert salientava o fato de que Newton, embora certamente tivesse se ocupado dela, teria preferido não enfrentar este tema nos seus ensaios mais famosos:

Assim, como nesse ponto [na metafísica, Newton] não causou nenhuma revolução, abster-nos-emos de considerá-lo sob esse aspecto. O que Newton não ousara ou talvez não tivesse podido fazer [*n'avait osé, ou n'aurait peut-être pu faire*], Locke empreendeu e executou com êxito. Pode-se dizer que ele criou a Metafísica mais ou menos como Newton criaria a Física. Concebeu que as abstrações e as questões ridículas que haviam sido agitadas até então e que haviam sido como que a substância da Filosofia, constituíam a parte que sobretudo era preciso proscrever. Procurou, nessas abstrações e no abuso dos signos, as causas principais de nossos erros, e encontrou-as. Para conhecer nossa alma, suas ideias e suas afecções, não estudou os livros, porque não poderiam instruí-lo adequadamente, contentou-se em mergulhar profundamente em si mesmo, e após ter, por assim dizer, contemplado a si mesmo longamente, apenas apresentou aos homens, em seu Ensaio sobre o entendimento humano, o espelho em que se vira. Numa palavra, *reduziu a Metafísica* ao que ela deve ser de fato, *uma Física experimental da alma*, espécie de Física muito diferente daquela dos corpos, não somente por seu objeto como também pela maneira de considerá-lo³.

Nesta reconstrução da história moderna da redução da metafísica à “física experimental da alma”, D'Alembert atribui ao filósofo empirista britânico John Locke o mérito de ter operado como Newton e Kepler haviam feito no âmbito dos fenômenos físicos. Curioso é o fato de que a expressão de D'Alembert “ce que Newton *n'avait osé, ou n'aurait peut-être pu faire*, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès” ecoa de maneira bastante fiel a um trecho de uma tradução-comentário anônima, em francês, da psicologia empírica wolffiana, publicada em 1745 com o título *Psychologie, ou Traité sur l'âme, contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*⁴. Na introdução, o autor anônimo escrevia assim:

Redevables de mille découvertes à l'expérience, il convenoit en quelque façon, qu'après l'avoir employée si utilement pour surprendre une partie des *secrets de la Nature*, nous nous en servissions pour épier e pour pénétrer ceux de l'Ame; ce que l'on n'auroit presque pû penser, M. W. [Wolff] l'a tenté, cette même expérience, ce grand instrument qui demande des yeux si perçant, et des mains si habiles, il a osé l'appliquer a l'Ame même, il l'a soumise comme le reste de la Nature à un examen, et l'a assujettie à des loix: entrons à la suite dans ce labyrinthe, et tâchons de saisir le fil qu'il nous présente pour y marcher⁵.

Como se vê, não só há uma correspondência bastante precisa entre os termos utilizados por D'Alembert e as palavras do anônimo autor do *Traité sur l'âme* (Locke *ousa* fazer o que Newton não teria sabido ou podido fazer; Wolff *ousa* aplicar a experiência ao domínio da alma), mas também o contexto no qual elas são pronunciadas é bastante parecido: trata-se de um paralelo entre a práxis das investigações sobre a natureza e as *descobertas* que podem ser feitas em relação ao mundo interior do homem, ainda bastante desconhecido. Na introdução do *Traité sur l'âme*, diferentemente do que acontecia em D'Alembert,

³ DIDEROT, D; D'ALEMBERT, 2015, p. 177.

⁴ Na obra *Médicine de l'esprit*, o médico francês Antoine Le Camus (1722-1772), depois de citar amplos excertos do *Traité sur l'âme*, afirma: «M. l'Abbé Allaire, qui a analysé l'ouvrage de Wolf, ajoute à ces exemples celui de M. Malet de l'Académie Françoise [etc. etc.]». LE CAMUS, 1769, p. 299. O anônimo o autor da tradução resumida da psicologia empírica seria, portanto, François Allaire (Saint-Brieuc? - 1776?), abade de Huiron e Bom-Repos e preceptor do duca de Chartres Luis-Philippe d'Orleans. Esta informação corresponde aquilo que é afirmado no *Catalogue d'une très belle et nombreuse collection de livres*: “496 Psychologie ou traité sur l'âme, par Wolf. Amst., 1745, in-12. Cette ouvrage n'est que le résumé du grand travail de Wolf, su le même matière; il a pour auteur l'abbé Allaire (Note de M. Massau)”. ANONIMO, 1848, p. 27. Frequentemente o *Traité sur l'âme* é atribuído ao wolffiano Jean Des Champ, mas esta atribuição pode ser desmentida pelas palavras que o próprio Des Champ usa na sua tradução da psicologia empírica, incluída no *Cours abrégé de la philosophie wolffienne*, em que ele se pergunta quem poderia ser o anônimo autor da obra: «Dans le temps que j'écrivois ceci, il m'est tombé entre les mains un nouveaux livre intitulé Psychologie, ou Traité sur l'âme, contentant les connaissances que nous en donne l'expérience, par Mr. Wolff, imprimé à Amsterdam, chez Pierre Mortier, en 1745. A la vue de ce titre, et surtout à la première lecture de l'ouvrage même, j'ai balancé si je publierois ce-lui-ci, vu qu'un autre m'avoit prévenue d'une manière si avantageuse pour le public. Effectivement, l'anonyme qui vient de nous donner cette excellente production, mérite à plus d'un égard nos remerciements et nos éloges; car son livre est écrit avec tout l'agrément possible, avec beaucoup d'ordre et de jugement, et d'une manière très propre à donner une grande idée de son habileté et de son savoir. J'ai soupçonné plus d'une fois en le lisant, que cet auteur est un académicien, ou tout au moins un orateur de profession, tant il a su répandre de fleurs et de figures de rhétorique dans son stile, et donner carrière à sa brillante imagination. D'autre fois je l'ai pris pour un homme de guerre, et entre autres, en conséquence de l'exemple particulier qu'il cite à la page 147 du siège de Prague de l'an 1742 et dont il parle comme témoin oculaire ...» (DES CHAMPS, 1747, p. XVII-XIX).

⁵ WOLFF, 1745, p. 34. Grifo meu.

salientava-se uma afinidade metodológica entre a física newtoniana e a astronomia kepleriana com a psicologia empírica wolffiana (note-se que, em francês, a expressão “psicologia empírica” é traduzida como “*psychologie expérimental*”, apesar da disponibilidade do adjetivo *empirique*):

C'est la Psychologie expérimental, nous dit-il, qui établit & confirme ce que nous avons *découvert* par la Psychologie raisonnée; c'est elle, qui lui fournit ses principes; à peu près comme nous voions dans la Physique & l'Astronomie un habile Observateur tirer successivement de ses Observations, de quoi établir sa Théorie, & de sa Théorie de quoi appuyer ses observations, & par ce *double secours* s'élever à de *nouvelles connaissances*, qui lui auroient échappé sans ce concert & cette intelligence⁶.

Há boas probabilidades de que D'Alembert, ao apresentar o conceito de uma “física experimental da alma”, estivesse se referindo a este mesmo texto. Se for assim (como acredito), a posição do filósofo francês pareceria ter um caráter algo “conservador”, sobretudo levando em conta o momento histórico, já que, no período, o pensamento wolffiano não só gozava de enorme sucesso na Alemanha (era objeto de grande consideração nos ambientes da corte real de Berlim, na qual era tomado como suprassumo do pensamento filosófico alemão), mas era também seguido com grande interesse em outros países europeus (na Itália, por exemplo). Na própria França, Wolff era bastante discutido e traduzido (entre as obras de divulgação da filosofia wolffiana, eram particularmente famosas as *Institutions physiques* da marquesa Émilie Du Châtelet), e não poucos verbetes da *Encyclopédie* foram redigidos – na maioria dos casos de forma apócrifa – a partir de textos de Wolff ou de wolffianos, embora esta origem não fosse declarada e permanecesse oculta⁷. Sob esta luz, é legitimo ficar surpreso com o silêncio de D'Alembert acerca de Wolff e da sua escolha de detectar na filosofia lockiana a presença de uma psicologia “experimental”. Pode-se, talvez, ler em filigrana, “nas entrelinhas” das palavras de D'Alembert, uma crítica à maneira como Wolff tinha pensado a psicologia, ou mesmo uma denúncia implícita da inconsistência dessa maneira?

Sulzer e a física experimental da alma

Alguns anos depois da publicação do *Discurso preliminar* de D'Alembert, a expressão “física experimental da alma” é recuperada pelo teólogo e filósofo suíço Johann George Sulzer (1720-1779) na segunda edição da sua obra *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1759), um compêndio das “ciências filosóficas” da época. Falando sobre a psicologia, Sulzer escreve:

Die Psychologie ist also die [Wissenschaft der menschlichen Seele]. Sie erforscht ihre Natur, ihr Wesen, ihre Kräfte und Vermögen, ihre Eigenschaften und die Veränderungen, welche sich natürlicher Weise zutragen können. Sie besteht aus zwei Haupteilen, welche Wolf durch die Namen *Psychologia empirica* und *Psychologia rationalis* von einander unterschieden hat. Der erste Teil (*Psychologia empirica*) enthält eine deutliche und genaue Beschreibung alles dessen, was uns von der Seele durch die Erfahrung bekannt ist. [...] Man verfährt hiebei, wie in der Physik mit den körperlichen Dingen, welche man durch Erfahrungen und Versuche kennen lernt. Man könnte also diesen Teil der Psychologie die *Experimentalphysik der Seele* nennen⁸.

Ao reconduzir a *Experimentalphysik der Seele* à psicologia empírica wolffiana, Sulzer especificava claramente a afinidade desta com a física natural. Tem-se a impressão de que, desta maneira, ele estaria “atribuindo

⁶ WOLFF, 1745, p. 23. Grifo meu. A analogia metodológica entre a física newtoniana e a psicologia wolffiana, como filosofia *experimental*, na qual o tradutor insiste no *avant-propôs* do *Traité sur l'âme*, corresponde àquilo que encontramos no *Discurso Preliminar*, quando Wolff recorre a exemplos de Newton para delinear a relação entre conhecimento histórico e filosófico.

⁷ A questão da presença do pensamento wolffiano na *Encyclopédie* é um tema ainda pouco estudado. Permito-me mencionar meu artigo “A presença da filosofia leibniziana e wolffiana na *Encyclopédie*” (AA. VV, 2019, p. 87-92).

⁸ SULZER, 1759, p. 156-157. Grifo meu. A primeira edição da obra, de 1745, não contém as partes sobre a psicologia. Não é, todavia, a primeira vez que Sulzer usa a expressão “física da alma”. Com efeito, já em 1754, no ensaio *Von dem Bewusstsein*, o filósofo suíço lamentava a ausência na filosofia de “uma parte muito essencial e consideravelmente difícil, quer dizer, a teoria metafísica do homem ou o que alguns filósofos denominam de física da alma [*Physik der Seele*]”. SULZER, 1773, p. 199. Stephanie Buchenau demonstra a concepção sulzeriana de filosofia como física da alma derive da analogia com a medicina. BUCHENAU, 2019, p. 13-42. Disponível em: <<https://www.editoraclandestina.org/>>

novamente” a “verdadeira” paternidade da aplicação dos métodos da ciência dos corpos (física) à doutrina do conhecimento da alma (psicologia), retomando as considerações a este respeito que estavam presentes na psicologia empírica wolffiana e que, como se vê, são ressaltadas na tradução/comentário francesa de 1745. Vale lembrar que a *Encyclopédie* tinha como público “natural” principalmente os franceses, ao passo que a obra de Sulzer era essencialmente endereçada aos leitores de língua alemã. Para o público alemão dos *Gelehrte* dos anos 50, Wolff era um filósofo de grande fama, que tinha conseguido reordenar com eficácia os grandes temas da filosofia leibniziana, inserindo nela novas e originais reflexões. Era sobretudo a partir das novidades do filósofo de Breslau que deveriam ser desenvolvidas as linhas principais da nova filosofia alemã. E é por esta razão e desta perspectiva que Sulzer, na segunda edição da *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, indicava as direções que, na sua opinião, os desdobramentos (a expressão que ele utiliza é *Erweiterungen*, “extensões”) da psicologia empírico-experimental deveriam ter seguido.

Física newtoniana e psicologia wolffiana: tensão entre *a priori/a posteriori*.

Antes de passar a considerar os desenvolvimentos para o futuro da psicologia empírica almejados por Sulzer, vale a pena fazer algumas considerações sobre o significado teórico da analogia entre a física newtoniana e a psicologia empírico-experimental.

A própria expressão “física da alma” (*Physik der Seele*) é muito interessante. Aos olhos dos leitores da época devia aparecer bem claramente o oximoro que a constitui. Desde os tempos de Aristóteles, as reflexões sobre a natureza da alma eram enquadradas no interior da *meta-física*, à qual elas pertenciam, em primeiro lugar, por causa da essência imaterial do objeto em questão. Os discursos sobre a natureza dos corpos eram próprios do domínio da física; aqueles sobre a natureza dos “objetos imateriais”, não corpóreos (como a “alma”), eram colocados na esfera da *metafísica*. O âmbito da metafísica incluía tradicionalmente também outros entes (ser e deus; ontologia e teologia) desprovidos de consistência corpóreo-material (portanto, “espirituais”). De toda forma, podia-se dizer que, pelo menos no que diz respeito à natureza do homem, a divisão entre física e metafísica correspondia àquela entre corpo e alma. É claro que tais entes “imateriais” pertencentes à metafísica tinham um estatuto problemático: eles certamente faziam parte do nosso conjunto de *experiências interiores*, mas quem podia garantir que estas não eram meras ilusões, sonhos, quimeras, e não *realidade*? No caso da alma, no âmbito psicológico a evidência da sua existência era atribuída à auto-percepção de si mesmo. Agora, com a expressão “física da alma” se propunha que o próprio critério de evidência, implementado nas observações e experiências dos corpos físico-naturais feitas por físicos e astrônomos, pudesse ser aplicado às observações e experiências (entendidas, portanto, como “dados de fato”) do nosso mundo interior. Dito de outra forma: propunha-se a adequação daquela metodologia tão bem-sucedida na ampliação dos conhecimentos do mundo físico externo ao homem ao mundo interior, cujos fenômenos pareciam em grande medida ainda por *descobrir*⁹.

O oximoro “física da alma” abalava e colocava em questão, portanto, a distinção clara e “canônica” entre uma ciência dos corpos e dos seus movimentos (física) e um conhecimento dos entes “espirituais”, e era um sintoma revelador da tendência da época reconsiderar o domínio da psicologia, dando preferência a uma definição não baseada na natureza (corpórea ou espiritual) do objeto em questão, mas fundada na metodologia *experimental* (ou *experiencial*). Tal processo de reconsideração e recolocação do domínio da psicologia é atestado simultaneamente por dois fenômenos: 1) a tendência à uma valorização do momento empírico-experimental em detrimento da argumentação “racional”; 2) a tradução da expressão latina “psicologia empírica” por *psychologie expérimentale* em francês, e por *Erfahrungs-Seelenlehre* (ou

⁹ É preciso dizer que este é um traço tipicamente iluminista: a importância das descobertas e do aumento progressivo dos conhecimentos; “iluminar” mundos obscuros. Por outro lado, os românticos percebem o paradoxo desta pretensão: o homem tem algumas “obscuridades” no fundo da própria alma destinadas a permanecerem obscuras e que “funcionam” apenas na permanência da própria incompreensibilidade essencial e irreduzível.

Experimental-Seelenlehre) em alemão, embora as duas línguas tenham à disposição no próprio vocabulário os adjetivos *empíriko* e *empírisch*.

De modo geral, observa-se que, nas reflexões dos continuadores de Wolff, a ideia de uma “*metafísica*” enquanto categoria capaz de dar razão aos fenômenos e às experiências do objeto-alma tende a perder importância, ao passo que se acreditava encontrar no paradigma experimental da física um *modus operandi*, no qual as considerações das experiências *a posteriori* e as reflexões analítico-dedutivas *a priori* eram harmoniosamente conciliadas em um ciclo virtuoso, capaz de fornecer uma real extensão dos conhecimentos.

Tratava-se de uma dissolução da ideia da metafísica que já estava presente “*in nuce*” na mesma concepção de *connubium rationis et experientiae*, que – como acenamos – estava no fundo de grande parte da estruturação do sistema wolffiano. É, portanto, na complementariedade e na inter-relação constitutiva e real dos dois momentos *a priori* e *a posteriori*, já presentes no pensamento wolffiano como um dos traços mais característicos, que são fundados os desenvolvimentos dos continuadores do ensino do “mestre dos alemães” (como Wolff era chamado).

Sulzer e os rumos da física da alma na *Popularphilosophie*

Tendo chegado até aqui, podemos agora voltar aos desenvolvimentos que, em 1759, Sulzer desejava e indicava para a tarefa de *reflexão empírico-experimental* sobre a alma inaugurada por Wolff. De certa forma, Sulzer nos fornece um resumo sintético das principais formas em que a física da alma estava efetivamente se desdobrando no âmbito da *Popularphilosophie* alemã.

Resumindo sucintamente, segundo Sulzer tratava-se, em primeiro lugar, de prestar a maior atenção possível aos “objetos” obscuros da alma, que “atingida” por milhares de estímulos e percepções, é sede de uma quantidade enorme de sensações. Wolff havia descrito muito bem os efeitos positivos dos pensamentos e juízos claros no nosso conhecimento intelectual (*esclarecer* as razões das coisas: tratava-se, neste caso, de um elemento “racionalista” e tipicamente “iluminado” do pensamento wolffiano). Fazer distinções claras era a principal tarefa do conhecimento. Mas Leibniz já evidenciara a existência no fundo obscuro da alma (*Grund der Seele*) de *petites perceptions*, as quais, mesmo que não fossem trazidas para nossa consciência, atuavam, todavia, fortemente no nosso ânimo. Wolff prossegue declarando a importância de esclarecer a conduta da alma (*das Betragen der Seele*) no caso do conhecimento obscuro, assim como em presença dos juízos rápidos (*schellen Urteilen*), que seguem o conhecimento intuitivo (Cf. SULZER, 1759, p. 158-159). Vê-se como se trata de um ponto sobre o qual, por exemplo, o filósofo Baumgarten estava refletindo naqueles anos, na sua obra metafísica e estética. Tratava-se, em segundo lugar, tentar explicar os “casos extraordinários” que não se deixavam enquadrar nas características conhecidas da alma (Cf. SULZER, 1759, p. 159-160). Este ponto reenvia aos trabalhos de médicos e filósofos da época, como Johann Krüger, autor da *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, (KRÜGER, 1756; STIENING, 2016, p. 119-145) e Karl Philipp Moritz, os quais perceberam a falta de um trabalho de observação detalhada dos “fatos” da alma (sonhos, traumas infantis, distúrbios da personalidade, premonições), a partir das quais, em um segundo momento seria possível construir uma psicologia fundada não em reflexões abstratas, mas na “vida real” dos indivíduos. Em particular Karl Moritz fundara em Berlim, com o apoio dos intelectuais esclarecidos berlineses, uma revista inovadora, a *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde* (1783-1793)¹⁰, com o intuito de dar espaço às narrativas dos leitores. Essas narrativas serviriam como instrumento para obter uma quantidade adequada e suficiente de dados empíricos, sobre os quais poderia ser construída uma nova psicologia não dogmática. Por fim, segundo Sulzer o terceiro e último desdobramento da “física da alma” consistia na elaboração de uma reflexão ulterior a propósito da harmonia entre os estados do corpo e da alma e das suas relações (Cf. SULZER, 1759, p. 160). Esse desdobramento remete aos esforços feitos pela assim chamada “medicina antropológica”, representada por importantes personagens, como Ernst Platner



e Marcus Hertz. Assim, vemos como, na segunda metade do século XVIII, assumindo como consolidado o fundo teórico e metodológico indicado por Wolff, parte importante da reflexão teórica da filosofia popular alemã tentava edificar uma nova psicologia voltada para a descoberta de novos conteúdos experimentais e experienciais, ou seja, sobre as experiências narráveis da própria interioridade.



Referências bibliográficas:

- BUCHENAU, S. *Entre medicina e filosofia. Sulzer – Herder – Kant – Maimon*. Tradução de André Aureliano Fernandes, Márcio Suzuki e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.
- [ANONIMO]. *Catalogue d'une très belle et nombreuse collection de livres de theologie, de Jurisprudence, de Sciences et Arts, de Littérature, de Géographie, d'Histoire, de Bibliographie, de Biographie, etc*. Bruxelles: Fevrier 1848.
- DES CHAMPS, J. *Cours abrégé de la philosophie wolffienne, en forme de lettres*. Tome seconde. Première partie. Amsterdam & Leipzig: Arkstee & Merkus, 1747.
- DIDEROT, D; D'ALEMBERT, J. *Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 1 Discurso preliminar e outros textos. Organização Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza Tradução Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- KRÜGER, J. G. *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*. Halle, Helmstädt: Hemmerde, 1756.
- LE CAMUS, A. *Médicine de l'esprit*. Ganeau: Paris, 1769.
- MORITZ, K. P. *Revista de psicologia empírica e A miséria humana*. Apresentação de Mario Spezzapria. Introdução, tradução e notas de Oliver Tolle. Departamento de Filosofia da USP: Cadernos de Tradução, 2020.
- SPEZZAPRIA, M. “A presença da filosofia leibniziana e wolffiana na *Encyclopédie*”. In: AA. VV. *Filosofia do século XVII*. Organização Cesar Augusto Battisti. São Paulo: Anpof, 2019, pp. 87-92.
- STIENING, G. “Zwischen System und Experiment. Johann Gottlob Krügers Versuch einer Experimental-Seelenlehre”. *Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica*, vol. 16, 2016, a cura di Enrico Pasini e Paola Rumore, pp. 119-145.
- SULZER J. G. “Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit”, 2. überarbeitete Auflage. Frankfurt, Leipzig, 1759.
- SULZER, J. G. Von dem Bewusstsein. In: _____. *Vermischte Philosophische Schriften*, Leipzig, 1773.
- WOLFF, C. *Discursus Praeliminaris de filosofia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen*. Historish-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günther Gawlich und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann holzboog, 1996.
- _____. *Discours préliminaire sur la philosophie en général*. Traduction sous la direction de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser. Paris: Vrin, 2006.
- _____. *Psicología empírica. Prefácio e prolegômenos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Clandestina, 2018.
- _____. *Psychologie ou traité sur l'âme, contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*. Amsterdã: Pierre Mortier, 1745.

Recebido em 27 de julho de 2020. Aceito em 06 de agosto de 2020.

Um remédio para os males da sensibilidade: a psicologia empírica de Sulzer

A Remedy for the distresses of sensibility: Sulzer's empirical psychology

Oliver Tolle

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP

oliver.tolle@gmail.com

Resumo: A natureza ilusória da sensibilidade, desde sempre evidente pelas dificuldades presentes na obtenção de conhecimento verdadeiro de si mesmo e do mundo, encontra em Sulzer um remédio que surpreende por sua estratégia inaudita. Em vez de recomendar o controle das sensações e paixões por meio das faculdades superiores, quer dizer, do entendimento e da razão — o que se tornou, por assim dizer, uma máxima filosófica — Sulzer defende que a ilusão só pode ser dissipada por um retorno constante à sensibilidade, até que ela aprenda a lidar consistentemente com os seus conteúdos.

Palavras-chave: Física da alma; psicologia empírica; sensibilidade; dualismo.

Abstract: The illusory nature of sensibility, always evident in the difficulties present in obtaining true knowledge of oneself and the world, finds in Sulzer a remedy that surprises for its unprecedented strategy. Instead of recommending the control of sensations and passions through higher faculties, that is, understanding and reason — which has become a philosophical maxim —, Sulzer argues that illusion can only be dispelled by a constant return to sensitivity, until it learns to consistently handle its contents.

Keywords: Physics of the soul; empirical psychology; sensitivity; dualism.

Desde o início de sua obra, preocupado com as possibilidades práticas da psicologia, Sulzer adverte que o conhecimento empírico é de tal modo, que não somos capazes de obter um conhecimento absolutamente claro dele. Em parte, isso se deve à natureza essencialmente complexa das sensações. Por mais que nos esforcemos, podemos nos deter apenas em uma parcela ínfima daquilo que se apresenta aos nossos sentidos. E mesmo que tenhamos clareza sobre um determinado aspecto, ele depende da situação à que se encontra relacionado e do que esperamos dele. Por isso somos tão facilmente enganados pelos sentidos. Nos sonhos, por exemplo, somos colocados diante de percepções claras, que acabam fazendo com que tomemos algo ilusório por real e efetivo. Leibniz já tinha observado que a apercepção¹ não é capaz de reconhecer a diferença entre o mundo onírico e o mundo real, a não ser que se apresente uma descontinuidade no primeiro — se ela não se apresenta, a consciência permanece convicta de que o que tem diante de si é real e age consequentemente, tal como no mundo efetivo. Mas se o sonho possui a vantagem de que em algum momento o indivíduo desperta dele, rompendo assim a ilusão, o mesmo não ocorre com ilusões de que a consciência desperta é suscetível. Um exemplo extremo de uma ilusão desse tipo é o de um fanático religioso que julga ter visto um anjo. Não é difícil conceber situações em que esse equívoco pode ter lugar. A introdução repentina de um ator fantasiado numa situação de suscetibilidade emocional é capaz de confundir até os espíritos mais atentos. Ocorre assim que a sensibilidade é um ponto de apoio muito frágil para chegar a conhecimentos bem estabelecidos. Infelizmente, a alma humana não tem como se furtar a essa fragilidade.

Por mais metódica que seja a investigação do sensível, ela precisa lidar com o fato de que boa parte daquilo que ela conhece é o resultado de coisas que ela não percebe atualmente ou simplesmente não é capaz de perceber. Um indivíduo doente, por exemplo, toma consciência dos efeitos perceptíveis de sua doença, mas não lhe é dada a oportunidade de identificar, pura e simplesmente pelos seus sentidos, toda a complexidade de acontecimentos e agentes que conduziram a ela ou mesmo o que deve esperar dali por diante. É claro que um médico experimentado ou dotado de um microscópio pode orientá-lo, mas isso não resolve *ad aeternum* a dificuldade. O problema é que somos chamados o tempo todo a situações cuja natureza obscura só pode ser ignorada pelo hábito e procedimentos mecânicos, que apenas iludem a consciência de que ela possui um conhecimento claro graças a conjecturas de semelhança e diferença. E o preço que esse comportamento exige é muito caro: nada menos do que o enfraquecimento da nossa capacidade investigativa. Na verdade, a nossa própria racionalidade fica prejudicada, porque ela passa a adotar uma postura de convicção que está longe de se sustentar com base naquilo de que ela efetivamente dispõe.

Como é apenas muito provável que haja muitas coisas no mundo material para os quais não possuímos sentidos, e que percebemos mesmo os objetos que se relacionam com os nossos sentidos apenas de modo muito imperfeito, então não é de se admirar que, por um lado, não sabemos quase nada sobre as coisas no mundo e que, por outro lado, o homem mais sensato está sempre submetido a equívocos e ilusões. Há apenas diferença nos equívocos do tolo e nos equívocos do filósofo esclarecido, que aquele erra em questões que pertencem à vida comum e este em suas especulações sobre a física do mundo material (SULZER, 2011, p. 37).

Como evitar então essa fragilidade do conhecimento empírico? Ao contrário da formação de hábitos aparentemente seguros, Sulzer recomenda uma outra via, muito mais difícil, mas que responde em grande medida aos apelos de um desenvolvimento constante do espírito contidos na alternativa filosófica leibniziana e, ao mesmo tempo, pode evitar o conforto da ilusão, que normalmente resulta em distúrbios cognitivos. Assim, em vez de seguir pelo costume ou pelo uso unilateral da razão, a consciência deve se dirigir reiteradamente para o mundo sensível. Diz Sulzer:

Apenas mediante percepções sensíveis constantes e diversificadas no que diz respeito à efetividade da nossa condição exterior podemos conservar a saúde de nossa razão. Podemos julgar e concluir corretamente sobre coisas ideais, passar de uma conclusão à outra e realizá-lo precisamente segundo as regras da lógica e, não obstante, no

¹ Como observa Udo Thiel, Sulzer utiliza o termo “apperception” na redação francesa de alguns de seus artigos, mas quando os traduz para o alemão emprega “Bewusstsein” [consciência]. Thiel, U. *Sulzer über Bewusstsein im Kontext*; In: GRUNERT, 2011, p. 23.

que diz respeito às coisas efetivas e à nossa condição no mundo, pensar de modo completamente equivocado (SULZER, 1782, p. 223).

De certa maneira, o mundo empírico já exige de nós naturalmente esse procedimento. Graças ao choque entre nossas expectativas e juízos e nossas experiências, somos o tempo todo obrigados a voltar a nossa atenção para as percepções e examinar novamente o que ocorre ao nosso redor. Mas é possível ir além disso e preparar adequadamente as nossas faculdades para esse enfrentamento constante com o mundo efetivo. Para Sulzer, a conjunção de quatro aspectos favorece a disposição adequada da consciência diante da confusão que reina em seu aparelho sensório: atenção expandida, saúde dos órgãos sensíveis (quer dizer, do corpo como um todo), imaginação ativa e memória. Particularmente importante aqui é a valorização da memória, pois Sulzer recupera um elemento central da psicologia empírica de Baumgarten, a saber, que uma percepção qualquer é a somatória do conteúdo da percepção atual com as percepções passadas guardadas na memória. Pode servir de auxílio aqui um exemplo bastante ordinário: para Baumgarten, quando vemos uma xícara sobre a mesa, o conhecimento produzido por essa percepção não se reduz apenas aos dados sensoriais da visão atual, mas é completado por tudo aquilo que sabemos sobre xícaras e coisas semelhantes a partir de experiências anteriores. Assim, mesmo sem tocar a xícara, sei que ela é capaz de conter líquido no seu interior, que muito provavelmente a parte traseira, não vista, forma um todo circular uniforme com a parte dianteira, que ela tem certo peso, etc.². Ao chamar a atenção para a memória, Sulzer, ao contrário do que pode parecer, não chama a atenção para a importância do hábito, que resulta justamente do acúmulo de experiências parecidas, mas sim para a necessidade constante de revisão do conteúdo armazenado, de modo a evitar equívocos. De modo resumido, Sulzer explica a sua solução da seguinte maneira:

A matéria merece ser investigada a fundo, tanto quanto permitir o nosso conhecimento físico [...]. Quero apenas acrescentar ainda uma única observação. As representações confusas, quando se encontram muito próximas umas das outras, resistem na maioria das vezes a esse estado de presença do espírito; elas são sereias, mas sereias tanto mais terríveis porque se percebe os efeitos de seus encantamentos sem vê-las ou ouvi-las. Contudo, essas representações tão prejudiciais para o discernimento e para a força da alma são no mais das vezes o efeito de uma representação chamativa que deixamos que nos atinja subitamente, assemelhando-se àquelas que despertam alegria, medo ou uma outra paixão qualquer. Se, por conseguinte, nos exercitássemos a ter uma boa conduta diante das primeiras impressões que visam despertar essas impressões prejudiciais, então com isso afastaríamos de nós o perigo de ver apenas um único lado de sua situação atual e conservaríamos a liberdade de expandir a nossa atenção tanto quanto permitissem as percepções sensíveis e a recordação do passado; e isso produziria uma presença do espírito que tornaria a consciência tão completa quanto consentem os limites previamente impostos às nossas forças (SULZER, 1782, p. 226).

A partir de uma caracterização mais detida dos processos psicológicos que acompanham a reflexão, Sulzer é capaz de extraír algumas conclusões inusitadas. Para ele, o esforço de alcançar um conhecimento claro a respeito de uma ideia acaba por enfraquecer a sensibilidade como um todo. Essa situação resulta em um aniquilamento da própria personalidade daquele que pensa abstratamente:

Enquanto o entendimento estiver ocupado com representar-se a si mesmo um certo conceito com absoluta clareza, ao mesmo tempo são enfraquecidas todas as outras forças da alma; nesse momento a alma nem percebe, nem tem inclinações nem vontade; pode-se inclusive dizer que nesse momento ela nem mesmo sente a si mesma, que ela se encontra meramente dedicada ao seu objeto (SULZER, 1782, p. 230).

Ao contrário, quando a alma se volta inteiramente para o que ocorre na esfera dos sentidos, ela é obrigada a lembrar-se de si mesma, porque então não pode mais tratar daquilo que ocorre com ela como algo estranho e alheio. A sensibilidade exige da alma completa participação, do que decorre que nela não são tão importantes os objetos que a afetam, mas sim como ela se faz afetar por eles. Então resulta em equívoco patente considerar, pela sensibilidade, os objetos como coisas meramente exteriores, com uma existência própria independente:

² A esse respeito, ver TOLLE, 2016, pp. 75-80.

A sensação é, portanto, uma ação da alma que não tem nada em comum com o objeto que ela produz ou motiva. O que disse Descartes, que a dor não se encontra na agulha que a causa, é válido para todos os objetos que despertam uma certa sensação na alma. Durante a reflexão, o entendimento se encontra ocupado com um objeto que ela considera fora de si; durante a percepção, a alma se encontra ocupada apenas consigo mesma. Sem essa condição, a percepção não pode ocorrer. Já observei que mesmo as impressões mais intensas não são notadas pela reflexão; isso demonstra que as sensações só ocorrem na situação de representações obscuras (SULZER, 1782, p. 231-2).

Disso resulta uma estranha interpretação das nossas motivações. Para Sulzer, as nossas escolhas e predileções não têm origem na reflexão. Na verdade, não há um prazer associado ao esclarecimento de uma ideia, por mais difícil e demorada que ela seja. As nossas motivações se encontram exclusivamente na esfera da sensibilidade, e suas causas naturalmente são em grande parte obscuras, porém ainda mais obscuras para o filósofo abstrato e para o tolo que não investiga o que acontece com ele. É difícil evitar certo embaraço, quando lemos Sulzer explicar que, na verdade, o prazer que julgamos possuir ao obter uma ideia clara, por exemplo, graças à resolução de um problema difícil de geometria, na verdade é o prazer de voltarmos a nós mesmos, já que no momento em que focamos o nosso entendimento nos cálculos e demonstramos, somos obrigados a renunciar à nossa individualidade orgânica e sensitiva.

Ao redigir o seu dicionário *Teoria Geral das Belas Artes*, publicado em 1771-74, Sulzer já pode se movimentar em um edifício conceitual que não tem mais as escoras da metafísica. Os problemas da relação corpo e alma e, particularmente, da legitimação do conhecimento sensível não voltam a ser evocados. Isso não significa, contudo, que os seus pressupostos não estejam presentes ao longo das centenas e centenas de verbetes. Isso fica particularmente evidente naqueles destinados às diferentes faculdades inferiores do conhecimento – que foram anteriormente definidas por Wolff, Gottsched e Baumgarten –, mas também em alguns verbetes que tratam de regiões fronteiriças entre a razão e a sensibilidade, como é o caso de “Universal” e “Unidade”. Apoiando-se em uma passagem da *Arte Poética* de Horácio: “*difficile est propria (proprie) communia dicere*” [difícil é falar do universal especificamente] (v. 128), Sulzer observa que: “O universal é por duas razões inestético: porque ele é exposto por conceitos deduzidos e, portanto, distantes da sensibilidade; e também porque muitas vezes é demasiado comum e, por conseguinte, não estimula suficientemente a força representativa” (SULZER, 1771, p. 44). Se, por um lado, a dificuldade diz respeito a objetos que se destinam à fruição dos sentidos, dentre os quais se destacam as obras de arte, que justamente fornecem conhecimentos sobre os meandros da sensibilidade, por outro lado, ela evidencia uma fragilidade da pretensão de constituir um conhecimento puramente racional, já que ele depende da sensibilidade e, portanto, das relações entre pensamento e linguagem.

A esse propósito, Sulzer redigiu um pequeno texto, intitulado *Observações sobre a influência recíproca da razão sobre a linguagem, e da linguagem sobre a razão*. Ali, ele mostra como temos mais facilidade de lidar com palavras sensíveis e concretas do que com palavras abstratas:

Temos muito mais facilidade de nos lembrar de ideias sensíveis do que de ideias abstratas. Se as palavras não dessem corpo às ideias, só nos recordaríamos das ideias de coisas sensíveis, bem distintas por si mesmas, como aquelas de uma árvore, de um animal e de outras coisas semelhantes; todas as outras ideias se apagariam da mente sem o recurso das palavras (SULZER, 2011, p. 39).

A abstração é, por conseguinte, um conteúdo com o qual temos uma dificuldade muito maior de lidar. Daí a necessidade de palavras ou símbolos para isolar conhecimentos racionais, sem os quais o desenvolvimento da razão seria impossível. Para Sulzer, “os sentidos são tocados apenas por coisas singulares: por isso, o universal não pode jamais ser exposto sensivelmente, a não ser quando é dito no particular.” Certas figuras da retórica permitem essa expressão do universal no particular, como no caso das imagens, dos exemplos, dos símiles e da alegoria, mas também algumas comparações, como no seguinte caso: “então não havia mais nenhuma virtude sobre a terra”, onde transparece a regra de que, para evocar o universal, não basta

recorrer a pensamentos ordinários, mas sim a pensamentos que, em virtude de sua importância, causem uma impressão forte.

Sem dúvida, a contraposição que opera aqui é novamente aquela entre razão e sensibilidade, mas já dotada da tensão irreconciliável que a caracteriza desde Baumgarten. O conhecimento sensível é incompatível com o racional, porque ele resulta de um plano de experiências muito peculiar. Ora, um dos principais atributos deste conhecimento é a imediatez com que se oferece à atenção, não permitindo, por assim dizer, reflexão no instante em que se oferece. Mas esse é apenas um modo de qualificá-lo. Um outro atributo característico do conhecimento sensível é que ele se apresenta com graus diferentes de intensidade. Em termos mais precisos: ele só ganha clareza quando atinge certo grau de intensidade. Ora, Baumgarten tinha advertido para o fato de que uma imaginação esmaecida, que não foi previamente exercitada pela atenção e pela experiência, não pode conferir aos poemas a intensidade que eles merecem. Nesse sentido, a ênfase na atividade racional e no uso de conceitos universais produz um desequilíbrio no arranjo das faculdades cognitivas, o que Sulzer explica no trecho indicado como falta de estímulo para a força representativa.

Isso não significa, contudo, que o universal não é um tema ou objeto do conhecimento sensível em geral ou da arte. Ao contrário, o universal aparece com frequência nas representações dos poetas e artistas, que se valem de um recurso retórico bastante específico, a despeito da riqueza de seu repertório ao longo da história. Os modos de dizer o universal no ou por meio do particular são possíveis graças à capacidade de produzir imagens. Por conseguinte, para dizer o universal não basta recorrer a pensamentos comuns. O pensamento em questão, em virtude da sua importância, deve causar uma impressão forte no leitor ou espectador, isto é, no sujeito percpiente.

Sem dúvida, Sulzer não ignora os perigos de uma sensibilidade aflorada. Como vimos, para ele, o conteúdo dos sentidos, graças à sua natureza confusa, pode nos confundir. As ilusões e os equívocos são, portanto, muito comuns. Nos sonhos, por exemplo, somos levados, a partir de percepções claras e intensas, a tomar algo por real e efetivo, quando não o é. Do mesmo modo, um homem sensível, cuja fé em Deus por diversos motivos se tornou fervorosa, graças ao seu aparelho sensorial – quer dizer, mais especificamente à imaginação – pode julgar ter tido um contato com o sobrenatural. Esses tipos de desordem não são incomuns e podem perturbar as faculdades superiores do conhecimento, que não têm à disposição nenhum outro recurso para lidar com o problema senão silenciar a intensidade de suas sensações e paixões por meio da imposição de um discurso abstrato. Mas Sulzer não vê na ênfase do entendimento um remédio para os perigos da sensibilidade. Está em jogo aqui aquele mesmo princípio que garante a identificação do sonho à diferença da realidade, e que vale também para qualquer produto da imaginação, pois só o exame repetido daquilo que se apresenta à alma e a sua confrontação com as experiências acumuladas pode manter a saúde e a lucidez do indivíduo. Chama a atenção, contudo, que Sulzer comece a falar em termos de saúde, vinculando a problemas epistemológicos que dizem respeito a um conhecimento verdadeiro do mundo uma diversidade de estados da alma, desde a loucura mais evidente até a melancolia e a hipocondria³. Embora a psicologia empírica de Wolff a Baumgarten tenha demonstrado preocupação com os efeitos negativos da sobrevalorização do entendimento dentre as demais faculdades cognitivas, Sulzer pensa os dois lados – razão e sensibilidade -- simultaneamente com um equilíbrio que não se verá mais posteriormente. Também a razão, quando ganha autonomia em relação à sensibilidade, acaba por prejudicar a lide com o mundo efetivo e ordinário:

Podemos julgar e concluir corretamente sobre coisas ideais, passar de uma conclusão para a outra e realizá-lo precisamente segundo as regras da lógica, e não obstante, no que diz respeito às coisas efetivas e à nossa condição no mundo, pensar de modo completamente equivocado.

³ A esse respeito, verificar o artigo de Stefanie Buchenau: *A física da alma de Sulzer entre a medicina e a filosofia*. In: BUCHENAU, 2020, pp. 7-39.



O trecho acima não deve, todavia, ser interpretado como uma crítica ao modelo cognitivo de Wolff, que em nenhum momento defendeu a supremacia da razão. Ao contrário, o modelo mostra que a razão está ancorada em um conhecimento sensível bem construído por meio de atenção e exercícios. Talvez seja mais adequado falar aqui de uma mudança nas questões. Em Sulzer desaparecem gradativamente as demais questões tradicionais da metafísica: ontologia, cosmologia, teologia natural. Nem mesmo os temas da psicologia racional recebem destaque. A psicologia empírica se torna o centro e ponto de partida da sua filosofia.



Referências bibliográficas:

BUCHENAU, S. *Entre filosofia e medicina: estudos de psicologia alemã*. Tradução de A. A. Fernandes, M. Suzuki e O. Tolle. São Paulo: Clandestina, 2020.

GRUNERT, F. e STIENING, G. (ed.); *Johann Georg Sulzer (1720-1779) - Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. München: Akademie Verlag, 2011.

SULZER, J. G. *Vermischte philosophische Schriften*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1782.

_____. *Allgemeine Theorie der schönen Künste*. Leipzig: 1771-74.

_____. *Observações sobre a influência recíproca da razão sobre a linguagem, e da linguagem sobre a razão*. Tradução de Márcio Suzuki. *Cadernos UFS Filosofia – Ano 8, Fasc. XIV, Vol. 10, julho-dezembro, 2011*.

TOLLE, O. *O Nascimento da Estética no Século XVIII*. São Paulo: Editora Clandestina, 2016.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

doisPontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Ernst Platner e a história pragmática da alma

Ernst Platner and the pragmatic history of the soul

Luis Fellipe Garcia

Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain; Pesquisador pós-doutorando da Fundação Alexander von Humboldt na Ludwig-Maximilians – Universität de Munique

luisfellipegarcia@gmail.com

Resumo: Este estudo é uma exploração da concepção de lógica como uma “história pragmática da alma [*pragmatische Seelengeschichte*]”, tal como é formulada pelo médico e filósofo alemão Ernst Platner. Da análise dessa fórmula, pretende-se extraír um esboço do modo como ele concebe as noções de: *alma, história, lógica e filosofia*. Para tanto, o argumento será estruturado como uma análise: (i) da *alma enquanto objeto de estudo da lógica*; (ii) da *história pragmática enquanto método de estudo da lógica*; e (iii) da compreensão da *relação entre lógica e filosofia* extraída por Platner dessa abordagem. O objetivo deste trabalho não é fazer uma avaliação crítica da teoria de Platner, mas antes fazer um esboço do horizonte de questões que se abre a partir dessa compreensão da porta de entrada da filosofia – a lógica – como uma espécie de *história da alma*.

Palavras-chave: alma; história; lógica; filosofia; metafísica.

Abstract: This study is an exploration of the conception of Logic as a “pragmatic history of the soul [*pragmatische Seelengeschichte*]”, as formulated by the German physician and philosopher Ernst Platner. From this formula, we aim to extract a sketch of Platner’s conception of the soul, *history, logic and philosophy*. The argument is structured as an analysis: (i) of the soul as the object of study of logic; (ii) of the pragmatic history as the method of study of logic; (iii) of the comprehension of the relation between logic and philosophy that Platner extracts from this approach. The aim of this study is not to critically evaluate Platner’s theory, but rather to sketch the horizon of questions opened by this comprehension of the entrance of philosophy – the logic – as a history of the soul.

Keywords: soul; history; logic; philosophy; metaphysics.

Introdução

Ernst Platner, médico e filósofo, conhecido como o precursor da medicina psicossomática e considerado por alguns autores como o primeiro pensador ocidental a empregar o termo “inconsciente” de forma substantivada¹, professor e fonte de inspiração de grandes nomes da história da filosofia, como Johann Gottlieb Fichte e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, chama o seu projeto científico em que une os seus conhecimentos médicos e filosóficos de *antropologia*, a qual ele caracteriza como uma exploração das “ligações, restrições e relações recíprocas” entre o corpo, objeto de estudo da anatomia e da fisiologia, e a alma, objeto de estudo da lógica, da psicologia, da estética e de boa parte da filosofia moral². Em outras palavras, uma antropologia que se apresenta como um estudo das determinações recíprocas entre corpo e alma, entre medicina e filosofia moral.

Se esse projeto de exploração das determinações recíprocas entre medicina e filosofia moral, entre a doutrina do corpo e a doutrina da alma, resulta em uma imagem original do que seja a medicina, proporcionando mesmo a constituição de todo um método de circunscrição e abordagem de problemas que passou a ser conhecido pelo nome de medicina psicossomática (um estudo das múltiplas relações entre a natureza corpórea e a natureza psíquica do homem), resulta igualmente de seu projeto uma imagem consideravelmente original do que seja a filosofia, a qual é compreendida como um estudo do homem tomado tanto enquanto potências e capacidades que se manifestam no corpo, como enquanto alma aspirante à felicidade (PLATNER, 1772, p. iii). Essa ciência, a filosofia, é apresentada alguns anos mais tarde como uma ciência cuja primeira parte é a lógica, entendida como “a história pragmática da alma [*pragmatische Seelengeschichte*]” (PLATNER, 1776, p. i).

O objetivo deste estudo é destrinchar esta fórmula empregada por Platner: uma “história pragmática da alma [*pragmatische Seelengeschichte*]”, a fim de delinear o modo como ele concebe as noções de: *alma, história, lógica e filosofia*. Para tanto, propõe-se explorar: (i) a *alma como objeto de estudo da lógica*; (ii) a *história pragmática como método de estudo da lógica*; e (iii) a compreensão da *relação entre lógica e filosofia* extraída por Platner dessa abordagem. Cabe notar que o nosso objetivo aqui não é fazer uma avaliação crítica da teoria de Platner, mas antes fazer um esboço do horizonte de questões que se abre a partir dessa compreensão da porta de entrada da filosofia – a lógica – como uma espécie de *história da alma*.

¹ O termo “inconsciente” substantivado (*Unbewusstsein*) é de fato usado por Platner no aforismo 140 de seus *Aforismos Filosóficos* na versão de 1793, no contexto da discussão sobre representações não-conscientes (*bewusstlose Vorstellungen*), onde ele afirma que as representações não-conscientes são “por um lado, causa, e por outro, efeito das [representações] conscientes” e assim “a vida da alma humana é uma série contínua de representações articuladas, sob a variação do consciente e do inconsciente [*das Leben des menschlichen Seele ist eine stetige Reihe, unter dem Wechsel von Bewusstsein und Unbewusstsein, verknüpfter Vorstellungen*]” (PLATNER, 1793, §140). Além desse uso substantivado, Platner emprega com frequência o adjetivo *unbewusst*. Passagens desse tipo fazem com que Platner seja considerado por estudiosos como Karl Joachim Grau como o responsável por cunhar o termo “inconsciente” (GRAU, 1922, p. 63). Essa mesma tese é retomada na coletânea dirigida por Ludger Lütkehaus (1979, p. 20), e mais recentemente por Angus Nicholls e Martin Liebscher (2010, p. 9). Bem entendido, isso não significa que o termo tenha a mesma espessura semântica que vai adquirir a partir do desenvolvimento da psicanálise, mas simplesmente que o problema da formação da consciência a partir da não-consciência se torna uma questão filosófica central no período. Para uma reconstrução detalhada do papel dessas questões no surgimento posterior da psicanálise, ver: VAYSSE, 1999.

² A divisão entre os três grupos de disciplinas é apresentada nos seguintes termos por Platner: “pode-se considerar primeiro as partes e ocupações [*Geschäfte*] da máquina, sem observar as restrições experimentadas por esses movimentos em relação à alma, nem o que a alma por sua vez sofre em relação à máquina; isso é a Anatomia ou Fisiologia. Em segundo lugar, pode-se explorar justamente as forças e propriedades da alma, sem levar em consideração a ação conjunta do corpo ou as mudanças resultantes na máquina; isso seria a Psicologia ou, o que é o mesmo, a Lógica, a Estética e uma grande parte da Filosofia Moral. [...] Finalmente, pode-se considerar corpo e alma em suas ligações, restrições e relações recíprocas [*in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen*], e isso é o que eu chamo de Antropologia” (PLATNER, 1772, pp. xv-xvii).

I – A alma

No seu trabalho *Antropologia para médicos e sábios*, publicado em Leipzig em 1772, Platner mostra como a Antropologia, esse estudo das relações recíprocas entre corpo e alma, pode contribuir tanto para o estudo do corpo, do qual se ocupam os médicos (cujos estudos incluem anatomia e fisiologia), como para o estudo da alma do qual se ocupam os filósofos morais (cujos estudos incluem lógica, psicologia e estética). Segundo Platner, a separação entre esses dois domínios teria prejudicado tanto a filosofia, na medida em que um estudo das relações corpo-alma poderia dar uma importante contribuição para esta “ciência do homem e dos corpos e espíritos que contribuem para a sua felicidade” (PLATNER, 1772, p. iii), quanto para a medicina, na medida em que ela precisa compreender aquele que ela deve curar – o homem. Se o homem é uma harmonia entre corpo e alma, um fracionamento de sua natureza tende a ser prejudicial tanto para o estudo do corpo como para o estudo alma; dever-se-ia, ao contrário, sustenta Platner, explorar como a relação alma-corpo se manifesta no corpo e como essa mesma relação se manifesta na alma – em outras palavras, explorar uma *antropologia para médicos e sábios* (ou filósofos).

A separação de ambos os domínios viria do preconceito segundo o qual a natureza da alma e sua relação com o corpo seria um segredo escondido e que toda hipótese a esse respeito resultaria em especulações obscuras. Se, de fato, a relação entre ideias e movimentos na matéria parece enigmática, não se pode contudo negar, avança Platner, que há uma certa ligação entre eles, uma vez que das ideias na alma pode resultar um movimento no corpo e que “dos movimentos da matéria, surgem ideias na alma” (PLATNER, 1772, p. x). Em outras palavras, percebe-se um movimento tanto na direção do pensar a partir da extensão material, quanto na direção da matéria a partir do representar na alma: nas palavras de Platner, “minha sensação me diz que da ação de certos objetos resultam ideais em minha alma e das representações na minha alma resultam movimentos no meu corpo” (PLATNER, 1772, p. xii).

Desses primeiros indícios da relação entre os dois domínios, abre-se a possibilidade de: (a) uma exploração da constituição progressiva da interioridade a partir de suas *manifestações*, isto é, de abordar as manifestações da alma em uma sequência *sucessiva*, desde a formação das ideias a partir da sensibilidade, passando pela memória, imaginação (*Phantasie*), até a razão em suas distintas manifestações³; e (b) de uma exploração da relação entre a má formação da interioridade e o mau desempenho da exterioridade, isto é, da construção daquilo que Platner denomina uma “teoria das doenças oriundas da tensão do espírito [*aus der Anstrengung des Geistes*]”⁴ – as doenças mentais. Este método abriria, pois, para a medicina, a possibilidade de explorar o modo como a alma (ou o espírito) influencia a constituição e o funcionamento do corpo (estudo das doenças de um ponto de vista psicossomático) e, para a filosofia, a de explorar a constituição progressiva da alma a partir de suas manifestações sucessivas, isto é, *a partir de sua história*.

Tratar a alma como um objeto de história parece algo bastante original, quando se parte do pressuposto de um isolamento entre uma dimensão suprassensível sem qualquer efeito sobre a sensibilidade e uma dimensão sensível na qual a sucessão, e por conseguinte a história, se constitui. Mas o que Platner defende, desde a sua tese de doutoramento em medicina sobre os fundamentos somáticos da memória⁵, é um exame

³ A primeira seção do livro é um estudo dos fundamentos da antropologia, as seções subsequentes (da segunda à quinta) articulam essa sucessão, são elas: (2) *Da produção das ideias* (*von der Erzeugung der Ideen*), em que se discute a relação entre impressões sensíveis, atenção, ideias e consciência; (3) *Da memória* (*von dem Gedächtnis*), que trata da formação e do papel da faculdade de lembrar (*Erinnerung*) em sua relação com as ideias; (4) *Da imaginação* (*von der Phantasie*), que explora a ligação e a progressão (*Fortgang*) de ideias; e (5) da razão e suas distintas manifestações (*von der Vernunft und ihren verschiedenen Äusserungen*), em que se discute a formação de palavras e conceitos gerais – a formação da linguagem – e a progressão racional de ideias. Trata-se, assim, de uma exploração que vai da sensação à linguagem e culmina com a articulação de uma progressão racional.

⁴ Trata-se do título da sexta seção do livro: *Theorie der Krankheiten, welche aus der Anstrengung des Geistes entstehen*.

⁵ A dissertação apresentada na Universidade Leipzig tinha o título: *De vi corporis in memoria specimen primum, cerebri in apprehendis et retinendis ideis officium sistens*. Ela está disponível em formato digital no endereço: <<https://reader.digitale-sammlungen.de/en/>>

desses pontos de articulação entre ideias imateriais e objetos materiais, entre representações na alma e movimentos no corpo – o que afeta tanto o estudo do corpo, na medida em que este é influenciado por uma dimensão imaterial, como o atestam as doenças mentais, quanto o estudo da alma, na medida em que a alma se manifesta na matéria através das atividades humanas.

Essa compreensão da alma e de suas relações com o corpo é desenvolvida em 1776, quando Platner lança a primeira edição de seu livro de filosofia mais influente: os *Aforismos filosóficos com algumas diretrizes para a história da filosofia*. Uma obra permanentemente em construção, a qual foi reeditada várias vezes sempre sob o mesmo título, mas com modificações consideráveis em cada uma das mais de cinco novas edições. A cada nova publicação, Platner reorganiza seus aforismos para dar conta das novas doutrinas filosóficas de seu tempo, como as de Kant, Reinhold e Fichte.

Em sua primeira versão, os aforismos constituem *um estudo da alma*, compreendida *como a causa das atividades do homem de pensar, sentir, querer e agir*⁶; a alma assim como algo distinto tanto “da máquina do corpo” como “das ideias e sensações”. Em função dessa dupla distinção, a alma poderia também ser chamada simplesmente de Eu no duplo sentido de: (a) “uma força de intuir ideais” (distinta portanto das ideias enquanto tais) e (b) algo distinto do corpo e do qual o corpo é ele mesmo “uma propriedade” (PLATNER, 1776, §§2-4). A alma é, assim, uma espécie de alicerce comum das ideias (seus efeitos) e do corpo (sua propriedade), e esse alicerce comum não é propriamente um ser, mas *uma força*.

A alma, esta força basilar comum das ideias e do corpo, servirá de fio condutor para uma investigação dividida em duas partes: a primeira é denominada por Platner de *Lógica*, e é descrita como uma “história psicológica da faculdade humana de conhecimento” ou uma “história pragmática da alma”. É preciso, sublinha Platner, distinguir essa abordagem da compreensão habitual e assaz limitada da lógica como um simples “inventário de regras, de proposições e silogismos” (PLATNER, 1776, p. xi). Com efeito, a lógica, segundo Platner, não deve ser entendida como *inventário*, mas como uma *história*; e ela incide não somente sobre *regras e proposições*, mas sobre a *alma*. Em outras palavras, trata-se da *história da força de intuir ideias, a qual tem o corpo por sua propriedade*, uma história que começa pela história dos sentidos, passa pela história de formação e desenvolvimento da imaginação, da memória, da linguagem, e se conclui com a história da razão. A *história dessa força humana* na sua construção progressiva do conhecimento é precisamente o que Platner chama aqui de *Lógica*.

A segunda parte da investigação é denominada *Metafísica* e diz respeito, nas palavras de Platner, a “uma história das ideias do possível e do necessário em relação ao mundo efetivo”⁷, a qual tem por propósito final a teologia e por fundamento a cosmologia (PLATNER, 1776, p. xi). Na medida em que alma é uma força em que se fundam tanto os sentidos e conceitos, como as ideias do possível e do necessário, *o estudo da alma é o fio condutor dessa história que nos conduz do exame dos sentidos até as discussões metafísicas mais elevadas sobre o bem e o mal e sobre os seus fundamentos*.

Os *Aforismos filosóficos* são retrabalhados e republicados em 1793, após a publicação das duas edições da *Critica da Razão Pura* (1781 e 1787), de modo que Platner pode agora se posicionar em relação a este trabalho que, ao lado do *Ensaio filosófico sobre a natureza humana e seu desenvolvimento* de Johann Nikolaus Tetens, considerado uma espécie de John Locke alemão, constitui o livro de filosofia que mais

fs1/object/display/bsb10977828_00001.html>. Consultado em: 30/04/2019.

⁶ “O homem pensa, sente [*empfindet*], quer, age [*handelt*]. Esses efeitos [*Wirkungen*] são chamados, de acordo com o uso geral da linguagem, de efeitos da alma [*Seelenwirkungen*], e a causa desses efeitos [é chamada] de alma” (PLATNER, 1776, §1).

⁷ Subtítulo da seção dedicada à metafísica: *Geschichte der Ideen vom Möglichen und Notwendigen in Beziehung auf die wirkliche Welt* (PLATNER, 1776, §§722-1088).

lhe despertou o interesse (PLATNER, 1793, p. iv)⁸. Nessa nova versão, a qual tem um profundo impacto sobre a constituição da filosofia de Fichte⁹, Platner divide sua obra novamente em duas partes, mas agora a primeira inclui *Lógica e Metafísica* e a segunda é inteiramente dedicada à *Filosofia Prática*, a qual inclui um estudo da Moral, do Direito e da Política.

Na primeira parte, a metafísica é descrita como uma ciência cujos fundamentos são os conceitos e os princípios fundamentais da razão, cujos objetos são o mundo e a relação homem-mundo e cujas finalidades são Deus, a felicidade e a imortalidade (PLATNER, 1793, §8). A investigação dos fundamentos (dos conceitos e princípios da razão) é denominada *Lógica*, a qual inclui agora uma investigação de nossas possibilidades de lidar com as grandes questões da cosmologia (mundo), da psicologia (relação homem-mundo) e da teologia (Deus e felicidade) (PLATNER, 1793, §9).

A *Lógica* é agora definida como “a história pragmática, i. e. crítica, da faculdade humana de conhecimento” (PLATNER, 1793, §11). O aposto “i. e. crítica” é certamente uma influência kantiana, que faz com que Platner desloque a questão da *possibilidade* da parte final da investigação a respeito do bem e do mal para a parte inicial a respeito da lógica, compreendida também como uma avaliação das *possibilidades* do conhecimento humano. Já a substituição da fórmula “história pragmática da alma” por “história pragmática da faculdade de conhecimento” não é ela mesma tão significativa quanto pode parecer à primeira vista. Com efeito, como vimos acima, a noção de “história da faculdade humana de conhecimento (*menschliches Erkenntnisvermögen*)” já estava presente na primeira versão de 1776 (onde Platner a toma como uma fórmula intercambiável com “história pragmática da alma”¹⁰), de modo que não se pode dizer que essa substituição seja uma influência da crítica kantiana à noção metafísica de alma. Além disso, na nova versão de 1793, Platner afirma categoricamente que não se deve abandonar o conceito de alma, o qual, segundo ele, deve ser tomado incialmente “de acordo com o uso da linguagem comum, como sujeito da consciência”, o que é aliás compatível com o “eu penso” kantiano – e se, no sentido filosófico, esse conceito adquire de fato a espessura ontológica de “substância metafísica”, isso é algo cuja legitimidade depende da demonstração da verdade desse conceito ao longo do percurso da investigação filosófica (PLATNER, 1793, §27). Assim, uma vez que a alma é tomada incialmente simplesmente no sentido de sujeito e não de substância metafísica, não haveria motivo para evitar essa palavra já tão consagrada no uso comum da linguagem, “ainda que se provasse a completa nulidade de todos os seus predicados suprassensíveis”. Tampouco haveria motivo para substituí-la pela palavra *Gemüth* (ânimo, mente), pois, com efeito:

a alma é chamada de *Gemüth* (essa é a palavra kantiana) apenas na medida em que lhe é atribuída uma alteração de sensações e convicções [*Gesinnungen*]; do mesmo modo que, sob outros aspectos, outros nomes lhe correspondem: espírito [*Geist*], cabeça [*Kopf*], coração [*Herz*], etc. (PLATNER, 1793, §27).

⁸ O texto de Tetens foi publicado em 1777. Sobre as relações entre Tetens e a filosofia transcendental, consultar o novo número da revista *Astérion* inteiramente dedicado ao tema: PACCIONI, 2018.

⁹ Ao longo de seu percurso como professor universitário, Fichte dedicou diversos cursos semestrais completos aos aforismos de Platner de 1793. Esses cursos incluem uma disciplina por semestre durante todo o período que Fichte esteve em Jena (do semestre de inverno de 1794 ao semestre de verão de 1799), um curso ministrado em Berlim no semestre de inverno de 1801 e um curso em 1812 sobre a lógica transcendental em que os Aforismos foram mais uma vez retomados em detalhe – as notas desses cursos estão todas disponíveis no volume 4, série II da *Gesamtausgabe* de Fichte publicada pela Academia de Ciências da Baviera. A importância desses aforismos no percurso fichtiano é tamanha que a Academia publicou os próprios aforismos de Platner como um volume suplementar da *Gesamtausgabe*, GA, II, 4-S.

¹⁰ A primeira frase do prefácio de 1776 diz: “as três primeiras seções contêm a história psicológica da faculdade humana de conhecimento ao lado de alguns comentários esboçados sobre a origem, a distinção, e a prevenção de erros, eu diria em uma palavra [que elas contêm] a Lógica, se eu não soubesse que sob esse título costuma-se exprimir mais um inventário de regras, esclarecimentos, classificações, proposições e silogismos do que uma história pragmática da alma” (PLATNER, 1776, p. xi) – os termos “história psicológica da faculdade humana de conhecimento” e “história pragmática da alma” parecem ser empregados aqui de modo intercambiável.

A alma corresponde destarte ao conceito geral de subjetividade (o sujeito da consciência, o Eu), e ela pode ser declinada de diversas maneiras, em função do aspecto que se quer nela ressaltar (a alteração, *Gemüth*; a espontaneidade, espírito¹¹; o intelecto, cabeça; o sentimento, coração; etc.). Este conceito, assim, incialmente identificado à noção de sujeito, só ganha uma espessura metafísica, se a investigação filosófica for capaz de fundamentá-lo enquanto substância, e ainda que a fundamentação falhe, o termo pode continuar a ser empregado no sentido corriqueiro da linguagem de sujeito da consciência.

Se retomamos agora todos os aspectos do conceito de alma formulado por Platner, pode-se dizer que se trata da noção geral de subjetividade, a qual deve ser entendida não como uma coisa, mas *como uma força cujos efeitos se manifestam nas atividades de sentir, imaginar, pensar e querer*. Essas manifestações externas permitem explorar a alma tanto no que diz respeito às suas *manifestações individuais desviantes em um homem* (doenças), quanto no que diz respeito às *manifestações da formação* das capacidades *do homem* (sentimento, imaginação, pensamento, vontade) – e, neste sentido, no que diz respeito a um domínio de formação irredutível ao individual, na medida em que não se trata da formação das capacidades *de um homem*, mas da formação das capacidades *humanas*. A alma é por isso objeto de interesse tanto da *medicina*, que explora a *formação do corpo individual e seus eventuais desvios*, como da *lógica*, que explora a *história pragmática da faculdade humana (supra-individual) de conhecer*. Finalmente, esta força pode ser equiparada ao próprio Eu, sujeito da consciência, e só adquire uma espessura metafísica dentro da investigação filosófica que se inicia como uma história pragmática da alma, entendida como sujeito da consciência – uma *história da consciência*.

II – A história-pragmática

Como vimos até aqui, a alma é uma força cujas manifestações reveladas em seus efeitos (*Wirkungen*) ou atividades – sentir, pensar, querer, etc. – são o objeto de estudo da lógica, que pode, neste sentido, ser entendida como uma história da sucessão de manifestações dessa força. Tal história, contudo, é caracterizada como uma história *pragmática*. Vejamos como Platner articula esse tipo de abordagem – esse método investigativo – da alma.

Na primeira versão dos *Aforismos filosóficos*, a lógica começa por uma investigação sobre a essência da alma (§§1-105), desde a sua efetividade (§§1-10) até o propósito final de sua união com o corpo (§§90-105). Essa abordagem abre caminho para o percurso que se inicia com a história da representação sensível (§§114-238), passa pela história da imaginação [*Phantasia*] (§§239-449) e se conclui com a história da razão (§§450-721). Assim, uma discussão sobre a alma e sua união com o corpo abre caminho para um exame das faculdades de conhecer ordenadas de modo progressivo, da mais inferior (sentidos) à superior (razão) – a conclusão da lógica conduz, por sua vez, à metafísica, onde se articula a história das ideias do possível e do necessário, que é o que há de mais elevado nas ideias da alma (§§722-1093). As investigações se concluem com uma exploração da noção de imortalidade da alma entendida agora, ao cabo do percurso, como uma substância simples (§§1088-1093). Assim, a apreensão do propósito final da alma, abre caminho para a organização de uma série progressiva de manifestações – dos sentidos à imortalidade; ou ainda: da alma como sujeito da consciência em formação à alma como substância simples – que articula lógica e metafísica.

Na versão de 1793, Platner acrescenta a seus aforismos uma introdução geral (§§1-20) que começa por uma reflexão sobre os problemas fundamentais formulados pelo homem quando a consciência é nele despertada: o que é o mundo (sua causa, natureza, determinação)? qual é relação do homem com o mundo?

¹¹ Sobre a noção de espírito em Platner, ver em especial os aforismos 3 a 6, em que ele explora a noção de espírito na filosofia e a distinção entre espírito e letra. Esses aforismos têm um especial interesse do ponto de vista da pesquisa fichtiana, pois eles articulam de modo condensado alguns pontos desenvolvidos por Fichte sobre estes temas que desempenham um papel central em seus primeiros trabalhos como *Sobre o espírito e a letra em filosofia* (recentemente traduzido em português por Ulisses Vaccari e publicado em uma edição com um rico aparato crítico. São Paulo: Humanitas, 2014) e mesmo na *Grundlage*, como mostrou o excelente trabalho de TORRES FILHO, 1975. Para os comentários fichtianos desses aforismos de Platner, ver GA, II, 4, pp. 41-49.

como lidar com a própria finitude, i. e. com a morte anunciada? Tais problemas, ou enigmas, conduzem ao *conjunto de investigações subordinadas a essas grandes questões*: a metafísica. A busca pela solução desses enigmas fornece agora o princípio de organização do percurso investigativo, que se articula do seguinte modo: primeiro, exploram-se as possibilidades da faculdade humana de conhecimento em relação às exigências da metafísica, a lógica; e, em seguida, articulam-se o estudo da utilidade da vida terrena, a filosofia moral (subdividida em moralidade, direito e política). Os aforismos são assim divididos em dois livros: (i) lógica e metafísica; e (ii) filosofia moral. A lógica, ou “história pragmática da faculdade humana de conhecimento”, começa com uma introdução (§§21-26) seguida de uma “divisão das ações da alma” (§§27-43) segundo a faculdade de conhecer a que pertencem, a inferior e a superior, cada uma contendo a sua história: (a) a história da faculdade inferior vai da “história da faculdade de representação dos sentidos” (§§46-224) à “história da faculdade de representação da imaginação [Phantasie]” (§§225-363); e (b) a história da faculdade superior, “das suas manifestações e tarefas [Verrichtungen]” (§§365-648) à sua “essência” (§§649-718) – que trata de seus fundamentos e de sua crítica no sentido kantiano. A metafísica, por sua vez, trata da essência interna do mundo (§§727-892) e da causa da perfeição e do mal (§§894-1024), e se conclui mais uma vez com uma discussão sobre a imortalidade da alma (§§1025-1034). A história da alma passa, assim, a conduzir *dos sentidos à crítica*, ao passo que a metafísica é compreendida como uma discussão sobre os fundamentos e causas das representações e do bem e do mal.

Nos dois percursos argumentativos, vê-se como a *história pragmática* da qual nos fala Platner não constitui uma sucessão qualquer de eventos contados de modo rapsódico, pois há neles um princípio de organização interno, um princípio que orienta a sucessão, de modo que ela deve ocorrer de uma determinada maneira, começando do mais simples e avançando progressivamente ao mais complexo. Este princípio é justamente o *propósito final da alma humana*. Na primeira versão, de 1776, Platner menciona o propósito da alma em sua união com o corpo, que é “apresentar o mundo como fenômenos adequados à sua natureza e à sua felicidade” (PLATNER, 1776, §90), e indica que a história da alma conduz justamente à questão da perfeição, a qual é associada à “maior felicidade possível” (PLATNER, 1776, §939). Essa compreensão adquire uma nova camada semântica em 1793, quando Platner associa o propósito final da alma à *busca de uma solução para as questões que a atormentam* e das quais, como diz Kant na primeira *Crítica*, ela não pode escapar: *a solução dessas questões está ligada à sua felicidade*. O propósito final organizador do percurso histórico-pragmático é, assim, fornecido pelas grandes questões da metafísica: “o enigma do mundo” e da “relação do homem [com o mundo]”, donde se extrai “uma série ordenada de investigações” (PLATNER, 1793, §7) que conduzem à questão do ser supremo e sua relação com a destinação (*Bestimmung*) do homem (PLATNER, 1793, §987).

Em ambas as formulações, vê-se como a história pragmática se articula no interior de um horizonte prático organizado em função de um propósito: a felicidade humana em sua relação com a perfeição e, em 1793, com a solução dos grandes enigmas da metafísica. É por isso que Platner elogia Kant por ter conferido um sentido prático às grandes questões da metafísica, o que, segundo ele, mostra que “a filosofia em seu sentido mais elevado diz respeito à toda a destinação [Bestimmung] do homem” (PLATNER, 1793, §7). A leitura de Platner sugere, assim, que *o sentido prático das grandes questões metafísicas forneceria o princípio a partir do qual lógica e metafísica poderiam ser estruturadas como uma história pragmática*.

Essa interpretação é confirmada pela leitura que Platner faz do penúltimo capítulo da *Crítica da Razão Pura*. A esse respeito, diz ele:

Se eu bem entendo o último [sic] capítulo da *Crítica* kantiana (p. 860ss [A832/B860]), segue-se dele a seguinte exigência para a definição da filosofia: que a sua essência seja determinada (na medida em que ela é um sistema) a partir de seu fim mais completo possível. Por conseguinte, o que importa não é o que a filosofia é segundo essa ou aquela escola, segundo esse ou aquele livro; mas o que ela deve ser segundo o fim principal que a razão pode ter (PLATNER, 1793, §19).

A página indicada por Platner, assim como o argumento – concernente à filosofia como sistema construído conforme a finalidade da razão – do qual é extraído justamente uma definição de filosofia não como conhecimento histórico (*ex datis*: “esse ou aquele livro”), mas como conhecimento racional (*ex principiis*: fim principal da razão), correspondem ao penúltimo capítulo (*A arquitetônica da razão pura* – A832/B860) e não ao último como ele diz. O lapso é contudo sugestivo, dado que o último capítulo da *Critica* kantiana chama-se *A história da razão pura* (A852/B880) e que Platner elogia a passagem justamente por ela fornecer uma definição de filosofia a partir do *propósito final da razão*, abrindo assim o terreno para ele mesmo formular a ideia de uma *história pragmática da alma*. Com efeito, se a sucessão de manifestações da alma pode ser ordenada conforme a um propósito final, então é possível determinar a posição de cada novo conjunto de manifestações em função do grau de elevação que ele revela em relação ao propósito a ser alcançado. Nesse sentido, *essa história da alma é pragmática*, na medida em que ela *tem um sentido prático fornecido pelo propósito final da razão*.

A articulação entre as questões a respeito da força de representar (chamada por Kant de *Gemüth*) e as questões metafísicas mais elevadas da *Razão* é facilitada pelo uso geral que Platner faz do termo “alma”, o qual se aplica tanto à força de representar (ao *Gemüth*), como ao princípio organizador interno da filosofia (à *Razão*). Esse uso geral do termo indica que a história pragmática da alma, na medida em que ela se estrutura de acordo com um princípio da razão (que é ela mesma uma declinação da alma), é estruturada de acordo com um princípio que deve estar presente *de modo imanente na própria alma*. O princípio imanente dessa história é o que Platner chama de: *Trieb* (impulso). A noção de *Trieb* é formulada nos aforismos introdutórios de 1793 nos termos de um impulso de conhecimento do mundo, impulso este que habita no homem, ainda que em alguns deles ele possa não ser despertado (PLATNER, 1793, §4). Este impulso é o motor imanente da manifestação histórica progressiva das faculdades humanas de conhecimento com vistas a seu objetivo final de articular o saber mais elevado à destinação do homem.

A história pragmática da alma é assim a reconstrução da série ordenada de manifestações da força cognitiva humana, a qual se estrutura em função de seu propósito final – a felicidade, associada à solução dos grandes enigmas da existência: o mundo e a relação homem-mundo – e que contém um princípio imanente de desenvolvimento, chamado por Platner de *Trieb* (impulso). O impulso de resolver os grandes enigmas da existência – ou, como dizia Aristóteles, o “desejo de saber”¹² – é o que constitui o motor imanente da história pragmática, que conduz dos sentidos às grandes questões da filosofia. Em suma, como formula Fichte de modo lapidar em suas aulas sobre o autor dos *Aforismos*: ao construir sua história pragmática da alma, Platner “filosofa sobre a constituição do filosofar” (FICHTE, GA, II, 4, p. 41).

III – Lógica e filosofia: a história da Razão

Vimos até aqui que a alma é uma força cujas manifestações sucessivas são ordenadas em função de um propósito prático na direção do qual elas são impulsionadas por um princípio imanente de desenvolvimento chamado de *Trieb*. Isso nos mostrou: (i) que a alma tem uma história; e (ii) que essa história tem um *sentido prático*, sendo por isso uma *história pragmática*. A reconstrução da sucessão das manifestações dessa força em direção à realização de seu propósito prático é o que constitui a *história pragmática da alma*, ou *lógica*. Ademais, vimos que o fio condutor dessa sucessão, que conduz dos sentidos às grandes questões da metafísica, é precisamente a noção de alma, entendida em termos suficientemente amplos para abranger tanto a noção de *Gemüth*, associada às faculdades cognitivas, quanto a noção de *Razão*, associada às grandes questões da metafísica. Dessa articulação entre lógica e metafísica no interior de um mesmo percurso, pode-se extrair algumas consequências para a compreensão da filosofia.

¹² Frase inicial da *Metafísica*: Todos os homens desejam por natureza saber – Πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὅργονται φύσει (980a).

Com efeito, se a alma é um termo geral que pode se aplicar tanto ao *Gemüth* como à Razão, então é possível articular a história do *Gemüth* – das atividades cognitivas mais simples até a formulação das grandes questões filosóficas – à uma história da Razão, a qual conteria por sua vez, como diz Kant no último capítulo da *KrV*, “o conjunto dos trabalhos realizados pela razão” (A852/B880). E é isso precisamente o que Platner faz, na medida em que ele inaugura as suas discussões sobre a metafísica – logo depois da conclusão da Lógica – com uma seção inteiramente dedicada à reconstrução crítica dos sistemas filosóficos que o precederam, de acordo com um critério fornecido pela sua própria concepção do que seja a razão (*uma força substancial*) – essa seção inaugural da metafísica intitula-se “Sobre o verdadeiro fundamento das nossas representações” (§§727-816). Platner reconstrói nela: o materialismo (§§747-749), o dualismo (§§750-753), o espinosismo (§§754-755), o idealismo (§§756-760), o leibnizianismo (§§761-765), os quais são todos criticados por terem concebido a substância como um permanente existente por si e não como uma força (§§766-774). A partir dessa crítica, ele extrai alguns conceitos gerais (§§775-816): como grandeza, mutabilidade e tempo. Para Platner, a substância é ela mesma força (§768), e a história pragmática da alma é a história dessa força – desde o seu ponto de partida como força-sujeito até alcançar a sua expressão metafísica como força-substância. Se a lógica é a história pragmática da força-sujeito (§§21-718); a metafísica começa com a história pragmática da força-substância (§§719-1050).

Platner retoma aqui algo que ele extraiu de sua leitura de Kant, a saber, uma distinção entre: (i) filosofia, entendida como a apreciação da faculdade humana de conhecimento; e (ii) exposições filosóficas, entendidas como o modo como sistemas filosóficos se organizam e se estruturam para lidar com as questões da razão (PLATNER, 1793, pp. viii-ix); partindo dessa distinção, pode-se então formular um critério – Kant diria uma pedra de toque – com base no qual pode-se filosofar sobre outras filosofias. Por conseguinte, se na lógica Platner “filosofa sobre a constituição do filosofar”, como o notou Fichte, ele inaugura a sua metafísica filosofando sobre outros modos de filosofar e começa a construir assim, ainda que de modo rudimentar, *uma filosofia da história da filosofia*.

Pode-se dizer, assim, que Platner relê a *crítica da razão* da perspectiva de *uma história da razão* recontada a partir de um princípio imanente fornecido pela própria faculdade humana de conhecer, um princípio que, como vimos acima, tem um sentido prático. Todas as exposições filosóficas ou, como diz Platner, todos os edifícios doutrinários (*Lehrgebäude*) podem agora ser ordenados e criticados com base na natureza da razão e em seu propósito prático – e isso inclui o próprio *Lehrgebäude* da filosofia kantiana (PLATNER, 1793, pp. viii-xiii). Além disso, como a alma é um termo geral que inclui tanto a força cognitiva como a razão em seus interesses pelos grandes enigmas metafísicos, a história da alma reúne a construção progressiva do filosofar (a lógica) e a construção progressiva das filosofias (o início da metafísica) em uma mesma história – lógica e metafísica estão assim articuladas na história da alma (entendida tanto como *Gemüth* quanto como Razão).

Cabe notar ainda que, de modo assaz significativo, o primeiro movimento argumentativo de Platner em 1793, ao apresentar o seu conceito de lógica como história pragmática da faculdade humana de conhecimento, é buscar reabilitar a noção de dialética, a qual é compreendida por Kant, segundo Platner de modo “desconcertante”, em um registro puramente negativo como uma “lógica da aparência”, o que contradiz a compreensão habitual do conceito em um registro positivo, como se vê em Platão, em Aristóteles, em Cícero, e de modo paradigmático nos estoicos (PLATNER, 1793, §21). A separação entre analítica e dialética, iniciada pelos leitores medievais de Aristóteles e recuperada por Kant resultou em uma separação radical entre, de um lado, a história da faculdade cognitiva humana e de seus limites (o que ele chama de psicologia) e, de outro, o inventário de regras do pensar e suas aplicações (o que ele chama de lógica no sentido habitual). Seria apenas uma rearticulação de ambas, as quais devem ser avaliadas criticamente para evitar o seu mau uso, o que permitiria uma recuperação positiva da noção de dialética e uma melhor compreensão do que seria a lógica. Em outras palavras, essa reabilitação da dialética é fundamental para a compreensão da



lógica como uma história da alma humana, que conduz dos sentidos às mais diversas filosofias dentro do horizonte de satisfação do propósito prático da razão. Não cabe aqui fazer uma reconstrução detalhada dessa reabilitação da dialética; para os nossos propósitos, basta ressaltar que *tal reabilitação desempenha um papel central na leitura da história da alma como uma história que articula lógica e metafísica*.

Do ponto de vista da totalidade do percurso platneriano, vê-se, assim, que *a história do filosofar e a história dos sistemas filosóficos* são reunidas e articuladas no interior *da história da alma*, a qual constitui uma série ordenada de acordo com um princípio interno imanente, um impulso (*Trieb*), impulso este que faz com que essa força de representar, esse Eu (essa alma), se desenvolva progressivamente na direção de seu propósito prático de alcance do sistema do conhecimento e da felicidade do homem. Por isso, segundo Platner, um dos maiores méritos da filosofia de Kant foi o de ter formulado um conceito de filosofia não de acordo com o que uma ou outra escola diz, mas de acordo com o propósito final da razão, o que permite compreender que só existe uma filosofia e que as doutrinas devem ser estruturadas e organizadas dentro desse grande edifício no interior do qual os homens buscam alcançar a sua finalidade última – o que a filosofia de Kant permite articular, assim, é a noção de que *a história da filosofia é ela mesma a manifestação da filosofia entendida como uma história pragmática da alma*.



Referências bibliográficas:

- GRAU, Karl Joachim. 1922. *Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes*. Munique: Rösl.
- FICHTE, Johann Gottlieb. 1962-2012. "Zu Platners „Philosophischen Aphorismen“ Vorlesungen über Logik und Metaphysik". In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Série II, volume 4. Stuttgart: Fromann-Holzboog.
- KANT, Immanuel. 1787. *Kritik der reinen Vernunft* – zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- LÜTKEHAUS, Ludger. 1979. »Dieses wahre innere Afrika«: Texte zur Entdeckung des *Unbewußten vor Freud*. Frankfurt am Main: Imago.
- NICHOLLS, Angus & LIEBSCHER, Martin. 2010. *Thinking the unconscious: Nineteenth Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PACCIONI, Jean-Paul (org.). 2018. *Tetens et la philosophie transcendantale. Phychologie, philosophie transcendantale et perfectibilité*. In: Astérion, n. 18. [URL: <https://journals.openedition.org/asterion/3097>]
- PLATNER, Ernst. 1767. *De vi corporis in memoria specimen primum, cerebri in apprehendis et retinendis ideis officium sistens*. Lipsiae: Ex Officina Breitkopfia.
- PLATNER, Ernst. 1772. *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Leipzig: Dyckischen Buchhandlung.
- PLATNER, Ernst. 1776. *Philosophische Aphorismen: nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Leipzig: Schwickerstschen Verlag.
- PLATNER, Ernst. 1793. *Philosophische Aphorismen: nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte – ganz neue Ausarbeitung*. Leipzig: Schwickerstschen Verlag.
- TORRES FILHO, Rubens. 1975. *O espírito e a letra: A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática.
- VAYSSE, Jean-Marie. 1999. *L'inconscient des modernes – essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris: Gallimard.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 18 de agosto de 2020.

O saber imediato e mediato: crença e saber? Um “diálogo” entre Jacobi e Hegel¹

The immediate and mediate knowledge: belief or knowledge? A “dialogue” between Jacobi and Hegel

Juliana F. Martone

Doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP

juliferraci@gmail.com

Resumo: A presente exposição tem como ponto de partida a leitura hegeliana de Jacobi, exposta na *Encyclopédia das ciências filosóficas* de 1827-1830, a respeito do saber imediato e, consequentemente, da oposição entre crença e saber. A finalidade da comparação é evidenciar o que Jacobi entende por “saber imediato”, em oposição a um saber mediato (ciência), e mostrar por que a crença não é meramente subjetiva – como foi, e ainda largamente interpretado – e por que individualidade não é sinônimo de subjetividade, como queria Hegel. Afinal, as dificuldades e equívocos da leitura hegeliana servem para compreender melhor os próprios conceitos de Jacobi.

Palavras-chave: F. H. Jacobi; Hegel; saber imediato; subjetividade.

Abstract: The following essay has as its starting point the Hegelian analysis, exposed in his *Encyclopedia of philosophical sciences* (1827-1830), concerning Jacobi's notion of immediate knowledge and, therefore, the opposition between belief and knowledge. Such comparison intends to shed light on Jacobi's definition of “immediate knowledge”, as opposed to a mediate knowledge (science), and show that *belief* cannot be subjective – as it was and still is widely conceived –, thus why individuality isn't the same as subjectivity, such as sustained by Hegel. The difficulties and mistakes of the Hegelian interpretation contribute to a further comprehension of Jacobi's own concepts.

Keywords: F. H. Jacobi; Hegel; immediate knowledge; subjectivity.

¹ Este artigo foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), nº do processo: 2017/03803-8.



Jacobi é comumente – e às vezes exclusivamente – conhecido por sua denominada *Glaubensphilosophie* (filosofia da crença), e muita tinta foi gasta para tratar desse assunto que já dividia seus contemporâneos. A noção jacobiana de saber imediato (crença) como alternativa à hegemonia do saber reflexivo enquanto unidade perfeita e acabada marcou sua época e é, sem dúvida, um dos maiores legados da obra do filósofo alemão, não apenas enquanto nova via aberta num ambiente marcado por certo “entusiasmo lógico”, mas como censura a ele e aos seus prolongamentos: o idealismo e as filosofias do eu. Ao redor do conceito de crença orbitam diversos outros pressupostos, como as noções de certeza, razão, causalidade, possibilidade e realidade e, é claro, o próprio sentido e significado da filosofia.

Reflexo da presença marcante do *topos* do saber imediato no ambiente alemão, é sua retomada por Hegel muito tempo depois, na *Encyclopédia das ciências filosóficas* de 1827 e 1830, mais precisamente na introdução da obra. Seu intuito é claro: descrever o percurso do pensamento rumo à objetividade. Esse movimento começa na sentença de morte da metafísica clássica enquanto tentativa de explicar a verdade dos objetos reais pelo mero pensamento ou, ainda, enquanto acredita que a determinação das coisas no pensamento seja igual a das coisas mesmas. Nada mais natural que Hegel siga o conselho kantiano e empunhe a bandeira da luta contra os “dogmáticos”, para os quais verdade e falsidade se limitariam às proposições lógicas, isto é, a uma simples predicação no interior do pensamento e das coisas produzidas por ele.

O segundo estágio descrito é o empirismo, a antítese da metafísica, que se refere apenas ao exterior, à experiência, e nega tudo aquilo que foge à percepção, portanto nega o suprassensível. Um subcapítulo desse segundo momento é, segundo Hegel, o criticismo, uma espécie de síntese entre dogmatismo e ceticismo, na medida em que se mantém no “chão” da experiência em relação ao conhecimento, mas reconhece sua insuficiência. Em outras palavras, reconhece que universalidade e necessidade devem ser encontradas na experiência, contudo não provêm do empírico mesmo. Em suma, reconhece o lado necessário da subjetividade, da “espontaneidade” do pensamento *a priori* e do incondicionado, algo que tem em comum com a velha metafísica, embora se distancie dela à medida que identifica seu erro: misturar e colocar determinações empíricas no lugar de determinações do pensamento. Na filosofia crítica sobraria, então, algo da experiência para o conhecimento, mas este é estruturado pelo sujeito; desaparecem as coisas e restam os fenômenos. Em virtude disso, o criticismo seria um “empirismo metafisicante” (HEGEL, 1970, § 60).

No § 51, Hegel ressalta o mérito do esforço kantiano para mostrar que *ser* e *pensamento* são diferentes e acrescenta que essa distinção teria a finalidade de evitar, entre outras coisas, a passagem do *pensamento de Deus* para a certeza da *existência de Deus*, ainda que não impeça por completo,² ou ainda, teria a finalidade de evitar qualquer tentativa de demonstração da existência de Deus. É aí que desponta Jacobi – embora ainda não citado nominalmente – como símbolo dessa passagem “proibida”, do “retrocesso”, ou da tentativa de afirmar “a inseparabilidade do pensamento de Deus de seu ser” no conhecimento ou saber imediato (crença). Hegel insinua que Jacobi é um metafísico? Veremos como o realismo jacobiano e o conhecimento imediato ou crença pertencem a um âmbito *antimetaphysical* por excelência e por que essa leitura de Hegel é extremamente problemática.

Individualidade é subjetividade?

Ainda de acordo com Hegel, apesar de algumas semelhanças, na filosofia de Kant “finitude e subjetividade têm uma forma objetiva do conceito; a jacobiana, ao contrário, transforma, de modo inteiramente subjetivo, a

² Essa talvez seja uma das mais importantes contribuições de Kant para a filosofia alemã, a saber, ter mostrado que a existência não é predicado, mas “posição absoluta”, não é “complemento da possibilidade” como afirmava Wolff. Com isso, ele acusa os “dogmáticos” e a metafísica de não distinguir lógica e realidade, o ser lógico da cópula e o ser da existência. A famosa dissertação kantiana que trata desse problema – comentada e muito apreciada por Jacobi – é o texto de 1763 *O único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus*.

subjetividade em individualidade” (HEGEL, 2007, p. 69).³ Aqui reside o equívoco ou a distorção fundamental que marcará a leitura hegeliana da obra de Jacobi: tomar individualidade por subjetividade. Desde o texto *Glauben und Wissen* (publicado anônimo em julho de 1802 no *Kritisches Journal der Philosophie*, editado por ele e Schelling), Hegel apresenta o pensamento jacobiano, sobretudo a noção de crença, com o estigma de uma filosofia subjetivista. Isso, porque, assim como em Kant, a esfera da filosofia jacobiana seria o “ser absoluto” da oposição entre finitude/saber, de um lado, e sobrenatural/infinitude, de outro. Jacobi não teria considerado outro ponto de vista, senão o da “finitude infinita” (*endliche Unendlichkeit*) e teria colocado a infinitude ou o incondicionado num “para-além”, na crença. “Para ambas as filosofias, portanto, o absoluto verdadeiro é um para-além na fé [crença] ou na sensação e nada para a razão cognoscente” (HEGEL, 2007, p. 126). A subjetividade dessas filosofias – que, de resto, pouco têm em comum – se localizaria no fato de que o positivo está sempre na sensibilidade (na razão “afetada sensivelmente”), portanto apenas na razão humana finita.

Individualidade é uma das principais determinações do conceito jacobiano de *pessoa*: um sujeito concreto e real com todas as suas características particulares. Individualidade implica necessariamente a vida, ser e estar no mundo real e concreto, implica determinação e, acima de tudo, substancialidade.⁴ Inversamente, segundo Jacobi é a noção de transcendental que conduz ao subjetivismo desmedido, ao idealismo ou ao nihilismo, pois despe a pessoa de suas características, abstrai toda e qualquer qualidade para postular uma instância vazia,⁵ valendo-se da regra “o que é universal, necessário e apodítico é objetivamente válido” e transformando a estrutura *a priori* do sujeito em geral em estrutura objetiva. A filosofia transcendental inverte os termos e seus significados, hipostasia a mera subjetividade.

Para Jacobi, com a denominada virada copernicana, é Kant quem produz essa reviravolta. Escrevendo a Matthias Claudius,⁶ ele constata: “Você viu como a filosofia apriorística *formal* (pura filosofia racional, lógica) traz à luz a filosofia *material a priori* (pura física, metafísica) e como esta é apenas uma investigação mais profunda daquela, é lógica transcendental. Portanto, você não poderá se incomodar se agora encontrar denominado *subjetivo* aquilo que antes era *objetivo*, e vice-versa.” (JWA 2,1, p. 136) Ou, ainda, em outras palavras:

Expondo a primeira proposição principal [os objetos não podem ser causa das representações enquanto tais], Kant a desmembra, ou melhor, a deduz de tal modo, que se vê claramente que a pura faculdade de representação deve ser uma faculdade de pensar um objeto em geral, isto é, *a priori*. (...) Apenas o espírito pode compreender; apenas ele pode transformar o múltiplo da sensação em objetos; portanto os objetos estão, segundo a forma, apenas em nós, tal como, segundo a matéria, enquanto sensação, também só podem estar em nós (JWA 2,1, p. 124).

A crítica de Jacobi se refere sobretudo ao modo como ele interpreta a empreitada⁷ kantiana de transformar o conteúdo (matéria *a priori*) em uma espécie de forma e a própria forma (lógica geral) em “forma da

³ “Resulta do que dissemos até agora que a filosofia kantiana se contrapõe à jacobiana, na medida em que, no interior da esfera comum a ambas, a kantiana põe a subjetividade e a finitude absolutas em uma abstração pura e, com isso, ganha a objetividade e a infinitude do conceito; a jacobiana, entretanto, não assume a finitude ela mesma no conceito, mas faz dela princípio como finitude finita [*endliche Endlichkeit*], como contingência empírica e consciência dessa subjetividade” (HEGEL, 2007, p.125-126).

⁴ Jacobi utiliza a expressão “personalidade objetiva”, isto é, a identidade real do meu sujeito, em oposição a uma identidade abstrata.

⁵ A passagem completa diz: “Volta-te agora para ti mesma; separa-te no pensamento por um segundo de todas as tuas representações sensíveis, de todas experiências, sensações, juízos e inclinações que se referem a essas representações: o que resta de teu ser após um tal esvaziamento? Nada além de uma representação completamente indefinida de um princípio vital puro sem singularidade, sem individualidade, sem qualquer traço do ser do qual tens agora a sensação de que é tua pessoa, de que é Ernestine.

Portanto, o que garante tuas representações, conceitos, juízos e inclinações, garante também tua existência pessoal e efetiva, e aquilo que os coloca em perigo, coloca também tua existência em perigo, te atinge como a morte” (JWA 5,1, p. 204).

⁶ Cartas enviadas por Jacobi a Matthias Claudius entre 2 de novembro e 21 de dezembro de 1791. Cf.: JWA 2,2, p. 460.

⁷ Ver também o texto de Jacobi *Sobre o empreendimento do criticismo de transformar a razão em entendimento e dar à filosofia em geral um novo propósito* (“Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue absicht zu geben) de 1802. In: JWA 2,1, p. 261-274.

forma”, já que, aquilo que se denomina material, é insuficiente para fundar qualquer objetividade e não se refere a nada do mundo efetivo.

O critério de necessidade e apodicidade para constituir a objetividade faz do transcendental, do *a priori*, a objetividade por excelência e reduz o particular (individual) à simples subjetividade, como afirmava Hegel no início. Em carta a Kant de novembro de 1789, Jacobi se afasta do criticismo dizendo que, para resolver a contradição da razão consigo mesma e criar um sistema da filosofia pura, o filósofo de Königsberg afirma que a natureza (o representado em geral) toma a forma de nossa faculdade de representar, “eu, ao contrário, me inclino mais a procurar a forma da razão humana na forma universal das coisas” (JBW, I/8, p. 322).⁸ Tal oposição se traduz também em termos de objetividade-subjetividade. Para Jacobi, a objetividade está no mundo concreto, “na forma das coisas”, para Kant e seus seguidores no plano transcendental, dado que o mundo empírico e “real” não tem mais voz nem lugar numa filosofia que não se ocupa mais de objetos. O confronto entre *pessoal* e *transcendental* serve para evidenciar dois registros absolutamente distintos em que operam as filosofias kantiana e jacobiana; uma no âmbito da possibilidade *a priori* em geral (filosofia transcendental), a outra no âmbito da existência, da experiência particular *a posteriori*.⁹

No *Cânone da razão pura*, Kant diferencia dois modos de tomar algo por verdadeiro (*Fürwahrhalten*): um meramente subjetivo – e, portanto, particular –, denominado *persuasão* e outro objetivo e universal, denominado *convicção*. “A persuasão é uma simples ilusão, porque o fundamento do juízo, que reside unicamente no sujeito, é considerado objetivo. Por isso, semelhante juízo possui também apenas um valor individual e o tomar por verdadeiro (*Fürwahrhalten*) não se deixa comunicar” (KANT, KrVA820-B848).¹⁰ Aqui, individualidade é sinônimo de incomunicabilidade, subjetividade, e produz, no máximo, uma *opinião* não universalizável. Ao contrário, uma suposição objetiva que leva ao *saber* deve ser comunicável, já que a verdade se encontra na concordância de todos os juízos em um princípio comum (o objeto) independentemente da diversidade dos sujeitos, ou seja, de sua individualidade. Assim, personalidade ou individualidade significa limitação, e a *ciência*, por sua vez, é o único grau suficiente de *Fürwahrhalten*. “A suficiência subjetiva chama-se convicção (para mim próprio); a suficiência objetiva, certeza (para todos)” (KANT, KrV A822-B850).¹¹ É evidente que a opinião (*meinen*) será banida dos juízos da razão pura, pois o critério de verdade (*saber*) é a universalização e a necessidade. Tal critério só pode ser *a priori*, uma vez que a experiência diz apenas *que algo é*, mas *não que é necessariamente assim e não de outro modo* (princípio de razão), sendo insuficiente para a convicção e para o saber.

Portanto, é apenas na supressão da singularidade ou individualidade, na supressão da diferença que encontramos a verdade; apenas naquilo que é idêntico entre os sujeitos encontramos o solo firme do saber. Na *Reflexão* 5129, as palavras de Kant são ainda mais explícitas: “Uma ciência de coisas em geral abstrai efetivamente de toda diferença e determinação das coisas como objetos e, portanto, trata apenas da razão pura: filosofia transcendental”.¹² O saber se completa exclusivamente na passagem do individual (subjetivo) para o universal (objetivo), na transformação do sujeito-pessoa em sujeito-transcendental ou, o que é o mesmo, na eliminação da substancialidade e determinação das coisas e do sujeito para dar lugar a coisas e a um sujeito em geral. Assim, a objetividade não se refere a objetos, a um mundo fático ou efetivo, mas à condição de possibilidade universal e necessariamente válida para qualquer experiência. A noção de pessoa

⁸ Jacobi recebe uma carta de Kant em 30 de agosto de 1789 e lhe responde em 16 de novembro do mesmo ano.

⁹ Isto é, em Jacobi a objetividade se refere a objetos e à experiência, em Kant, ao objeto construído pelo sujeito (fenômeno).

¹⁰ Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/532.html>>. Acesso em: 13 de julho de 2020.

¹¹ Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/533.html>>. Acesso em: 13 de julho de 2020.

¹² 5129. φ2? χ-ψ? M 2. E II 120I. In M § 5: Eine Wissenschaft von Dingen überhaupt abstrahirt wirklich von allem Unterschiede und Bestimmungen der Dinge als Gegenstände und handelt also bloß von der reinen Vernunft: transzendentalphilosophie. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa18/100.html>>. Acesso em: 13 de julho de 2020.

se torna inadequada para exprimir a necessidade e a universalidade das estruturas *a priori* epistemológicas do sujeito formador da experiência.

Jacobi faz o percurso inverso: todo *Fürwahrhalten* que não provém de princípios racionais é crença, assim toda convicção mediante esses mesmos princípios racionais deve provir da crença (JWA 1,1, p. 116). Dito de outro modo, os próprios princípios racionais precisam de um fundamento, que por sua vez não pode ser um novo princípio e assim ao infinito, portanto estão fundados na crença. A personalidade é um dos fundamentos de sua filosofia, e a individualidade deve ser a fonte de todo saber, pois, sem ela, restam apenas entes de razão; temos adjetivos sem substantivos, como diz o texto da carta a Jean Paul (16 de março de 1800).

Individualidade é um sentimento fundamental; individualidade é a raiz da inteligência e de todo conhecimento; sem individualidade não há substancialidade, sem substancialidade, em toda parte nada. (...) Puro egotismo é puro *este mesmo* sem o *este*. – *Este ou aquele* é necessariamente sempre um indivíduo. Portanto, substancialidade está absolutamente no fundamento da identidade, e a individualidade no da substancialidade. Consciente é um adjetivo, não pode ser pensado sem substantivo, e esse substantivo é aquilo que se apresenta invisivelmente no sentimento da identidade. A personalidade do homem é completamente impensável como um mero vaivém (*Schweben*) da síntese, é impossível ser demonstrada como um produto no tempo, como algo que surgiria primeiramente pela reflexão (*Besinnung*). Eu, Fr. H. Jacobi, me reconheço como tal sem qualquer nota característica, imediatamente, por força de minha substância... (JBW, I/12, p. 207-208).

Se para Kant devemos superar (abstrair) a mera efetividade para buscar suas condições numa esfera anterior que a viabiliza, para Jacobi o plano da efetividade mesma é o único território possível da filosofia. O assim chamado realismo jacobiano se caracteriza pela permanência num mundo empírico-substancial e tematiza sobretudo o âmbito pré-reflexivo, anterior à especulação, que lhe serve como fundamento, denominado crença ou saber imediato, um saber cuja verdade é “índice de si mesma”. Para Jacobi, não se trata então de erigir um sistema do saber, porque algo “que é necessariamente assim e não de outro modo” escapa ao conhecimento humano e não é dado nele de modo conceitual; o homem só pode estar certo de que algo é. Sendo assim, ele sustenta o exato oposto do que afirma Kant sobre o *saber* e a *opinião*: a crença enquanto verdadeiro saber imediato é incomunicável mediante conceitos, e essa é justamente sua força e sua superioridade. Afinal, “a convicção por razões é uma certeza de segunda mão, funda-se na comparação, e jamais pode ser completamente certa e perfeita. Razões são apenas notas características da semelhança com uma coisa da qual estamos certos. A convicção que elas geram provém da comparação e jamais pode ser completamente certa e perfeita” (JWA 1,1, p. 115-116).

Por isso, esse tipo de saber mediato é denominado conhecimento de segunda mão ou instrumental, porque percorre sequências de raciocínios “silogisticamente”, prossegue de condição em condição mecanicamente e nunca atinge o incondicionado (seu resultado teológico coerente seria o deísmo ou o ateísmo). Diferentemente de muitos de seus contemporâneos e de outros filósofos – como, por exemplo, de Espinosa, que recusavam apenas a passagem do infinito ao finito –, Jacobi recusa também a passagem do finito ao infinito pelo mero pensamento; contesta que a ciência possa vencer o mecanismo e alcançar Deus ou o suprassensível através do próprio mecanismo, isto é, de modo imanente. Para tanto, será preciso um *salto mortale*.

Hegel tem razão quando afirma que “de acordo com isso, explicar e compreender significa mostrar algo como *mediado por outro*; e, com isso, todo conteúdo é apenas *particular*, *dependente* e *finito*; o infinito, o verdadeiro, Deus estão fora do mecanismo de tal relação, à qual o conhecimento se limita” (HEGEL, 1970, § 62, p. 149). O pensamento seria então uma atividade de “finitizar”. Diferentemente de Kant, em Jacobi a crença nas coisas e no suprassensível deve ser positiva e, embora o entendimento não possa afirmar com certeza que Deus existe (uma demonstração da existência de Deus é absolutamente impossível), o sentimento afirma sua existência como fato objetivo, como “isso é” (*Es ist*).

A concepção de *ciência* como conhecimento especulativo discursivo mediato significa que a especulação é a mera habilidade observadora de perceber relações de maneira clara, de formular o princípio de contradição e julgar de acordo com ele. Demonstrar é proceder por proposições idênticas, é comparar semelhanças. Contudo, toda prova pressupõe algo já provado: a certeza imediata da crença, uma *revelação*. Jacobi busca um novo fundamento para o saber que não seja uma síntese intelectual (intuição intelectual) e que não seja resultado do ato de combinar e compor. Somente o *fato* efetivo concede validade ao saber mediato e às representações, ele é o limite que se impõe ao homem e deve bastar para o verdadeiro realista. “Como um realista convicto pode nomear o meio pelo qual a certeza dos objetos externos, enquanto coisas em si, é comunicada? Ele não tem nada no qual possa apoiar seu juízo a não ser a própria coisa; nada além do fato de que há coisas realmente diante dele” (JWA 2,1, p. 32). Portanto, a existência de uma coisa fora de nós é a própria demonstração de sua existência, e deve permanecer incompreensível o fato de percebermos uma tal existência (JWA 2,1, p. 33). Tal fato é denominado *revelação*, isto é, algo que se manifesta imediatamente de maneira inexplicável, mas que deve ser aceito. É o que diz a famosa passagem endereçada a Moses Mendelssohn por ocasião da polêmica sobre o espinosismo do finado Lessing:

Caro Mendelssohn, todos nós nascemos na crença e devemos permanecer na crença, tal como todos nós nascemos em sociedade e devemos permanecer em sociedade [Totum parte prius esse necesse est]. Como podemos pretender a certeza, se a certeza não nos for conhecida de antemão, e como ela pode nos ser conhecida senão por meio daquilo que já conhecemos com certeza? Isso nos leva ao conceito de uma certeza imediata, que não apenas prescinde de quaisquer razões, mas que exclui absolutamente todas as razões e é única e exclusivamente a própria representação que coincide com a coisa representada (portanto, tem seu fundamento em si mesma). A convicção por razões é uma certeza de segunda mão, funda-se na comparação e jamais pode ser completamente certa e perfeita (JWA 1,1, p. 115).

Jacobi concorda com Kant que apodridade e completa necessidade são possíveis apenas em sentenças idênticas (no chamado saber mediato) e que a afirmação da existência de coisas fora de mim jamais será apodíctica neste mesmo sentido. “Assim, o idealista, amparado nessa diferença, pode necessariamente me conceder que minha convicção na existência de coisas fora de mim é apenas *crença*” (JWA 2,1, p. 9-10). Porém, a crença, mesmo incomunicável e intraduzível em meros conceitos, é o único lugar do *verdadeiro*. Jacobi não rejeita a ciência *per se*, mas apenas nega que ela possa propiciar a base da certeza e da verdade, já que seu fundamento não está nela mesma. A comparação com a *Doutrina da Ciência* de Fichte esclarece muito bem essa pretensão *ex negativo*:

Então nós dois queremos, com igual seriedade e dedicação, que a ciência do conhecimento – que é uma só em todas as ciências; é a alma do mundo do mundo cognoscível – se torne perfeita: apenas com a diferença de que você [Fichte] o quer para que o fundamento de toda verdade se mostre subjacente na ciência do saber; eu, para que seja evidente o fundamento: o verdadeiro mesmo está necessariamente *fora* dela [ciência] (JWA 2,1, p. 201).

E como o fundamento da ciência não está nela mesma, isto é, não está no entendimento, na reflexão ou especulação, não pode haver uma filosofia *imanente*, “de uma peça só” (como será caracterizado o idealismo ou o espinosismo). Em suma, desaparece a noção de filosofia como um sistema do saber que constrói tudo a partir de si, desaparece a exigência mesma feita pelos filósofos do sistema e notoriamente proferida por Hegel:

Um filosofar *sem sistema* não pode ser nada de científico; também porque um tal filosofar por si exprime, antes, um modo de sentir (*Simesart*) subjetivo, ele é contingente quanto a seu conteúdo. Um conteúdo se justifica apenas como momento da totalidade, mas fora dele é um pressuposto infundado ou tem uma certeza subjetiva; deste modo, muitos escritos filosóficos limitam-se a exprimir apenas *modos de sentir e opiniões* (HEGEL, 1970, § 14, p. 59-60).

Nas inequívocas palavras de Hegel, o que garante a científicidade e objetividade da filosofia é sua forma sistemática como um momento da totalidade, isto é, em função do todo, exatamente o que Jacobi recusa e o que lhe rende o rótulo de “subjetivista”. Tomando singularidade por subjetividade, Hegel descreve a posição de Jacobi – e de outros que, como ele, recusam uma filosofia sistemática – como um simples “modo de sentir ou opinião”, indigna do “saber” e da “filosofia”. Em vista desse tipo de concepção, Jacobi



assume abertamente que sua filosofia é *pessoal* (subjetiva segundo a leitura hegeliana ou kantiana), mas vê nisso sua vantagem em relação a uma filosofia que pretende alcançar uma verdade universal vazia, a uma filosofia da mera letra:

Nunca foi meu objetivo apresentar um sistema para a escola; meus escritos surgiram da minha vida mais íntima, ganharam uma sequência histórica, de certo modo não os escrevi eu mesmo, não voluntariamente, mas movido por uma força maior, irresistível. Se reflexão e comunicação desse tipo são *pessoais*, minha filosofia é certamente pessoal; mas o mesmo se aplica a todos, aos quais sua filosofia é religião; a todos que aspiram não a uma verdade *universal* – um contrassenso, como o é uma existência ou realidade *universais* –, mas sim a uma verdade *determinada*, que satisfaça mente e coração. Ao mesmo tempo, para mim, aquela outra filosofia meramente para a cátedra, meramente para o texto e para a palavra não é filosofia, não tem verdadeiro valor nem espírito vivo (JWA 1,1, p. 339).

Refutando essa ideia de filosofia, Jacobi se opõe aos seus contemporâneos e constata que a diferença crucial entre eles é sua própria recusa em ser cartesiano, pois não parte da primeira pessoa e sim da terceira e nega que se possa pospor um *sum* ao *cogito*. Descartes é simbolicamente importante e não à toa, ainda que de modo bastante controverso, Reinhard Lauth vê nele o “primeiro filósofo transcendental”, já que tudo começaria com o eu (*cogito*) e não com as coisas (*cogitatio*), o princípio por excelência de toda epistemologia e logologia (Cf. LAUTH, 2001, p. 23).

No fundamento disso está, como diz W. von Humboldt, a ideia “universalmente difundida de que a filosofia é demonstrável apenas pela razão ou então não existe nenhuma” (JBWI/8, p. 404). É por partilhar essa ideia que Hegel e outros viram em Jacobi um grande pensador, porém o representante de uma filosofia impossível, não científica e subjetivista, de uma não-filosofia ou anti-filosofia.

Jacobi radicaliza essa posição e assume para si a não-filosofia, aceitando que se filosofia só existe na forma sistemática, a sua só poderia ser *Unphilosophie*. Contudo, essa *Unphilosophie* é um “sábio não-saber” (*wissendes Nichtwissen*) à maneira socrática e preferível às denominadas filosofias do eu à maneira cartesiana, que são um mero “saber insipiente” (*nichtwissendes Wissen*). Por fim, é na filosofia sistemática que corremos o risco de perder toda objetividade, com ela permanecermos apenas no saber que não sabe (*nichtwissendes Wissen*) ou na ignorância de que ignoramos. O conceito de personalidade é, portanto, uma salvaguarda contra a abstração ou subtração da objetividade do mundo e da realidade do sujeito, e a crença é o âmbito pré-, anti- e supra-reflexivo no qual deve se instalar a verdadeira filosofia.



Referências bibliográficas:

HEGEL. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830”. In: *G. W. F. Hegel Werke* 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. *Fé e saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

JACOBI, F. H. [JWA 1,1] “Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn”. In: *Schriften zum Spinozastreit*; 1,2: Anhang, hrsg. von Klaus Hammacher, Irmgard-Maria Piske, Hamburg/Stuttgart: Meiner/Frommann-Holzboog, 1998.

_____. [JWA 2,1] “Brief an Fichte”. In: *Schriften zum Transzentalen Idealismus*. F. H. Jacobi Gesamtausgabe, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg/Stuttgart: Meiner/Frommann-Holzboog, 2004.

_____. [JWA 2,1] “David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch”. In: *Schriften zum Transzentalen Idealismus*. F. H. Jacobi Gesamtausgabe, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg/Stuttgart: Meiner/Frommann-Holzboog, 2004.

_____. [JWA 2,1] “Epistel über die Kantische Philosophie”. In: *Schriften zum Transzentalen Idealismus*. F. H. Jacobi Gesamtausgabe, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg/Stuttgart: Meiner/Frommann-Holzboog, 2004.

_____. [JWA 5,1] “Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde. In: *Schriften zum Transzentalen Idealismus*”. In: F. H. Jacobi Gesamtausgabe, hrsg. von Walter Jaeschke und Catia Goretzki. Hamburg/Stuttgart: Meiner/Frommann-Holzboog, 2007.

_____. [JBW I/8] *F. H. Jacobi Briefwechsel: Juli 1788 bis Dezember 1790*, hrsg. von Manuela Köppe. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2015.

_____. [JBW I/12] *F. H. Jacobi Briefwechsel: 1799-1800*, hrsg. von Manuela Köppe. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2018.

KANT. *Kritik der reinen Vernunft*. In: [AA] Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. [URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>]

LAUTH, Reinhard. “Der Vorrang des transzentalen Zugangs zur Philosophie”. In: *Der Transzentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

Entre dialogicidade e ética. Desenvolvimentos em torno da questão do Outro com base no pensamento de Johann Georg Hamann¹

Between dialogicity and ethics. Developments on the problem of the Other, motivated by Johann Georg Hamann's thinking

José Miranda Justo

Professor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
josemmjusto@gmail.com

Resumo: Partindo do conceito hamanniano do dialógico e das respectivas relações com o filosofema da produção de mais-sentido, a presente conferência explora a categoria de alteridade enquanto nódulo conceptual central na ética. A partir desta abertura, procuraremos estabelecer uma analítica de alguns processos que conectam a questão do Outro e a questão da linguagem humana: interrogação, repetição, analogia, parataxe e substituição metafórica. Estes processos revelam-se cruciais na constituição de uma ética da descoberta, ou seja, uma ética que se articule a partir da ideia de abertura ao Outro apoiada na desmontagem da cristalização do já-dito e do já-sabido da linguagem e dos relacionamentos humanos.

Palavras-chave: alteridade; linguagem; mais-sentido; dialogicidade.

Abstract: Beginning with Hamann's concept of dialogicity and its relations with the production of more-meaning, this conference explores the category of alterity as the conceptual core of ethics. On that account, we try to establish the analytics of those processes, which connect the Other and human language: interrogation, repetition, analogy, parataxis and metaphorical substitutions. Such processes prove to be fundamental in the constitution of an ethic of discovery, i.e. an ethic articulated by the idea of receptibility to the Other and supported by the elimination of the immutability of what has already been said and known in language and human relationships.

Keywords: alterity; language; more-meaning; dialogicity.

¹ O texto que aqui apresento segue, no fundamental, os passos da minha meditação sobre as mesmas temáticas publicado no volume de homenagem à Professora Cristina Beckert, organizado por Filipa Afonso *et al.*, sob o título de *Pensar o Outro. Desafios Éticos Contemporâneos*, dado à estampa em 2017 com a chancela do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Aproveitei esta oportunidade para introduzir melhoramentos vários e, em alguns pontos, aprofundamentos da reflexão anterior.

O objectivo desta minha conferência não é exactamente o de fazer uma análise das ideias de Johann Georg Hamann (1730-1788) acerca da linguagem, do diálogo e da alteridade. Mais do que isso, pretendo mostrar que existe em Hamann matéria que nos estimula no sentido de pôr em marcha uma reflexão contemporânea sobre a conexão fundamental entre a dialogicidade e a alteridade, e que essa reflexão deve ser estendida à constituição de uma analítica de processos intrínsecos da linguagem humana que estão na base de uma ética que seja simultaneamente uma defesa das nossas potencialidades para a criação de sentido, ou seja, das potencialidades de produção do novo. Numa época em que chega a parecer que nada de novo é já possível, designadamente nos planos do pensamento ou da produção estética, parece-me crucial levar a cabo um trabalho filosófico de entrelaçamento da ética com um esforço de ultrapassagem radical do já-feito, do já-pensado e do já-sabido.

É precisamente por isso que, a abrir esta conferência, gostaria de recordar palavras sábias e encorajantes da infelizmente já falecida filósofa Cristina Beckert, grande especialista no domínio da ética. Cito:

Sendo aquilo que une, justamente o que separa, a saber, a alteridade, confrontamo-nos com um pensar-outro, na exacta medida em que se revela um «pensar-para-o-outro», isto é, sempre atento e precavido contra a tendência e a tentação de reduzir o outro ao mesmo, o Dizer ao Dito, o Rosto à fisionomia. [...] Daí o reiterado desdizer a que todo o Dito obriga, num processo infinito que diz o próprio Infinito (BECKER, C. 2008, p. 9).

Ponto de partida: J. G. Hamann

Tenho defendido em muitas outras ocasiões que o eixo mais estimulante do pensamento de Johann Georg Hamann em torno do tema da linguagem humana reside

numa concepção da instância do dialógico associada à ideia de produção de sentido. Desde os escritos mais recuados de Hamann, os chamados Escritos de Londres (1758), encontramos matéria suficiente para colocar o fulcro do pensar hamanniano na produção de sentido a partir de situações de défice de sentido. Esta hermenêutica hamanniana, contudo, tem o seu ponto mais activo e resolutivo na noção de diálogo².

Nos «Gedanken über meinen Lebenslauf», escritos em Londres num momento em que acabara de atravessar um período de depressão particularmente difícil, Hamann escreve:

Sob o tumulto de todas as paixões que me esmagavam, ao ponto de tantas vezes não encontrar respiração, pedia eu repetidamente a Deus um amigo, um amigo sábio e justo, cuja imagem deixara de me ser conhecida [...]. Um amigo que pudesse dar-me uma chave para o meu coração, o fio condutor do meu labirinto... era esse um desejo que tantas vezes eu formulava sem compreender bem, sem ver rigorosamente o seu conteúdo (HAMANN, LS, p. 342; NII, p. 39).

Ainda que numa primeira leitura possa parecer que nesta passagem Hamann se ocupa estritamente de uma sua vivência particular, a verdade é que nela é possível descortinar os factores seminais que se jogam na questão da constituição de sentido a partir de uma experiência de défice de sentido. Esses factores articulam-se com nitidez bastante em dois grupos triádicos imbrincados um no outro: o primeiro reúne o sentir do corpo, o sentir interior e o pensar; o segundo reúne o desejo, a amizade e o sentido.

Para Hamann, o problema do sentido coloca-se quando se experimenta uma falta de sentido, seja em que plano for. Essa falta pode acontecer num plano de grande complexidade ou em situações triviais da orientação quotidiana no agir e no pensar.

² No que se segue comecei por retomar parte do que escrevi no meu posfácio à tradução das *Memoráveis Socráticas* de Hamann (JUSTO, 2017b, p. 93-156), para depois enveredar abertamente por uma reflexão fundamentalmente voltada para a questão da alteridade.

Sentido é aquilo que constituímos de cada vez que ultrapassamos uma situação de desorientação. Assim, o sentido não é uma categoria estável, independente, que nos fosse anterior, mas sim uma produção nossa, uma actividade individual de transformação de uma experiência de falta e que ocorre apenas quando a experiência da singularidade nos proporciona uma súbita visão de algo absolutamente novo situado para lá dos limites da negatividade. Dito isto, podemos avançar para a caracterização da primeira tríade. Tal como a experiência envolve todo o ser – corpo, afectos e inteligência –, também a transformação da experiência mais ou menos dolorosa da ausência de sentido envolve estas três ordens. O mal-estar da falta de sentido envolve a unidade indissolúvel das três instâncias, e é preciso que os três planos colaborem produtivamente para que haja superação do mal-estar. Com esta primeira entrelaça-se a segunda tríade: a experiência do défice de sentido é imediatamente desejo, um desejo indagante, mas sobretudo um desejo que olha em torno de si, à procura de um Outro capaz de oferecer, não propriamente uma resposta completa para a carência de sentido, mas uma ponta do «fio» que conduz à saída do «labirinto», ou seja, uma «chave» que abre para a possibilidade de constituição de um sentido que progressivamente nos re-organiza.

Compreende-se assim que esse Outro, situado no cerne da segunda tríade, é imprescindível para a passagem do não-sentido ao sentido. Enquanto a primeira tríade se centra fundamentalmente na individualidade do sentir, a segunda, por seu turno, abre- se à alteridade de um Outro sem o qual a constituição de sentido não chegaria a acontecer. O papel desse Outro é, por um lado, o de reflectir a discursividade questionante do eu que perdeu o sentido, tornando assim essa discursividade palpável, materialmente perceptível, o que, se atendermos ao facto de essa discursividade do sentido perdido ser pouco mais do que uma espécie de balbucio desnorteado, é de uma assinalável importância, já que a materialidade sensível gera as condições básicas para o aparecimento de significado. Mas o papel do Outro é também o de, na diferença, responder à discursividade primitiva do eu com uma outra discursividade, criando assim uma condição incoativa para a produção de mais sentido. A discursividade do Outro é diferença e, desse modo, é condição para um enfrentamento em que o não-sentido inicia a sua reconfiguração em sentido gradualmente conquistado, por via de dispositivos tão elementares – mas tão eminentemente dialógicos – como a interrogação, a repetição, a analogia, a parataxe ou a substituição metafórica.

Hamann refere-se esporadicamente a alguns destes dispositivos, mas o que é porventura mais significativo é verificar que os *utiliza* abundantemente na sua escrita, fazendo assim demonstração concreta da respectiva eficácia na produção de mais sentido, ou seja, na criatividade hermenêutica do diálogo que trava com os seus destinatários. E, se falamos nos destinatários de Hamann, é porque a escrita hamanniana é ela mesma parte integrante do processo dialógico. Não só uma parte deveras considerável da obra é constituída por cartas dirigidas a diversos correspondentes, mas também muitos dos textos publicados por Hamann têm interlocutores concretos com os quais entabulam a discussão. Desde as *Memoráveis Socráticas* e a *Aesthetica in nuce* até à *Metacrítica sobre o purismo da razão* (só publicada postumamente), é praticamente sempre a destinatários nomeáveis que Hamann se dirige. E é, pois, nesse diálogo concreto que Hamann utiliza os dispositivos a que nos referimos acima. Como se toda a sua criatividade, todo o seu mais-pensar, passasse essencialmente pelo pôr em acção de mecanismos profundamente enraizados na sua concepção da constituição de sentido.

Para uma analítica dos dispositivos do diálogo

Procurando esboçar, em vista das relações de alteridade do dizer, uma analítica dos dispositivos acima enumerados, começo pela interrogação. A interrogação pressupõe sempre a subjcância de uma disjunção: eu-Outro. Mesmo nos casos em que o eu se interroga a si próprio, o mero facto de se perguntar faz emergir uma relação em que o eu do questionar se desloca para fora dessa posição assumindo a posição alternativa de uma potencialidade do responder. Nesses casos, o eu que pergunta e o eu que potencialmente pode responder ou que efectivamente chega a poder responder não são o mesmo eu, embora – sublinhe-se –



continuando a ser o mesmo eu. Esta relação complexa é profundamente dinâmica. Em certo sentido, poderá mesmo entender-se que a interrogação do eu a si próprio é modelar, dado o complexo de alteridade e de ipseidade que comporta. Porém, o que importará em primeiro lugar é ensaiar uma compreensão da génesis da alteridade dentro deste tipo de interrogação.

Ora, de cada vez que o eu se interroga, ainda que de modo incipiente, é o *estranho* que está em causa, aquele estranho que se gera interiormente por via de algum acontecer de que o eu é objecto passivo. Digamos que na génesis da interrogação do eu a si próprio está um *pathein* carregado de estranhamento. Porém, este *pathein* não é apenas interioridade. É certamente interioridade naquilo que tem de perturbação e de vulnerabilidade de um eu em sofrimento, e será também muitas vezes interioridade quanto aos modos de desencadeamento da perturbação. Mas é simultaneamente exterioridade na manifestação desse sofrer, por mais recolhido que ele seja. E é nos mais ínfimos rudimentos dessa manifestação que se encontra a instância pré-verbal do sentir, a qual, se não socobra na completa faléncia do eu, exige, mais tarde ou mais cedo, a passagem ao verbal. Ora, é neste plano de uma manifestação que vai do pré-verbal ao verbal que se instala o lugar da interrogação, e, uma vez que se trata de manifestação e, portanto, de simultânea interioridade e exterioridade, podemos também dizer que neste ponto o eu se bifurca em eu e outro, na medida em que a exterioridade se objectiviza e recai sobre o eu como alteridade. O eu não deixou de ser eu, mas passou a ser simultaneamente Outro.

A passagem do pré-verbal ao verbal é crucial para se entender o papel particularmente produtivo da interrogação. Hamann assinala essa passagem na *Aesthetica in nuce* escrevendo:

Discursar é traduzir – de uma língua de anjos numa língua de homens, isto é pensamentos em palavras, – coisas em nomes, – imagens em sinais; que podem ser poéticos ou quiriológicos, históricos ou simbólicos ou hieroglíficos – e filosóficos ou característicos. Esta espécie de tradução (entenda-se o discursar) coincide mais do que qualquer outra com o lado avesso dos tapetes

And shews the stuff, but not the workman's skill... (HAMANN, NII, p. 199)³.

Neste trecho, a palavra correspondente a «discursar» é *reden*. A tradução que aqui se usa pretende antes de mais evitar uma interpretação errónea. Hamann não usa *sprechen*, e é, pois, de evitar a tradução por «falar». Porque a fala, na acepção saussureana corrente, corresponde a uma mera actualização da língua, e não é esse o sentido do *Reden*. Este vocábulo tem uma origem comum com o latim *ratio*, significando etimologicamente «contar», «calcular»; depois passa a significar «contar», no sentido de «narrar», e daí chega ao significado de «dizer», tendo fundamentalmente por objecto a *discursividade* do dizer, ou seja, a articulação continuada do dizer em que as unidades só existem na medida em que se integram no todo. Neste sentido, a discursividade do dizer é anterior a todas as cristalizações a que venha a ser submetida, designadamente no plano dessa máxima cristalização (sempre temporária, sempre provisória) que é a língua.

Podemos então dizer que, para Hamann, o dizer discursivo é transposição de pensamentos em palavras, de coisas em nomes e de imagens em sinais. Ou seja, passagem daquelas iluminações pré-verbais proto-organizativas – no plano do pensar mais arcaico, da experiência ainda informe das coisas ou das imagens – para formações organizativas e produtivas nos planos do pensar discursivo, da experiência dinâmica das coisas, por via dos nomes, e das funções sinaléticas⁴.

A interrogação do eu a si mesmo vive do lado do pré-verbal ou no âmbito de uma passagem incompleta ao verbal. A interrogação que o eu dirige àquele Outro que lhe é totalmente exterior, por muito que possa

³ A passagem citada por Hamann em inglês é oriunda de *Poems by the Earl of Roscommon*, Londres 1717, p. 9, e refere-se a uma tradução em prosa de Horácio.

⁴ Acerca desta interpretação da passagem hamanniana citada cf. mais pormenores em JUSTO, 2017a.

sofrer ainda de traços de incipiência, instala-se no território do verbal. Tal não significa que esta última deva ser encarada como secundária e decorrente da primeira. O Outro da interrogação plena – chamemos assim à segunda – é construído, mas é também descoberto pelo eu. As duas coisas não se desligam, mas a construção parte do eu, enquanto a descoberta pressupõe a alteridade radical do Outro, a sua existência plena como um eu anterior à descoberta. Se a interrogação do eu a si mesmo transporta consigo, como vimos, uma alteridade latente, não é menos verdade que essa alteridade não pode ser mais do que uma prefiguração distante da alteridade do Outro, podendo de facto servir para despertar a orientação da descoberta, mas sem que uma tal orientação comporte seja o que for de substantivo sobre a alteridade radical. Neste sentido, a interrogação mais incipiente abre para a interrogação plena, mas não abre de forma alguma para a resposta a esta última, já que essa resposta, a surgir, surgirá sempre da profundidade do Outro. É portanto necessário que a estrutura eu-Outro esteja instituída pela própria interrogação para que a interrogação alcance a sua consecução na possibilidade da resposta.

Perguntar-se-á, porém, como é que a interrogação plena institui a estrutura eu- Outro. O Outro perfila-se perante o eu na sua alteridade radical, o que significa que sem uma específica abertura ao Outro o eu não pode chegar a sair da sua mesmidade e a estabelecer qualquer tipo de relacionamento profícuo. A abertura ao Outro só pode ser efectiva se duas condições estiverem preenchidas. A primeira condição, a mais radical, tem de ser oriunda da experiência do défice de sentido. É a experiência fundamental da falta de sentido, no que ela comporta de um mal-estar, o qual é um sentir simultaneamente corpóreo e interior, que determina o *desejo*, desde a sua existência mais basilar até às formas mais evoluídas que possa revestir. A primeira condição é, pois, o desejo de sentido e a incapacidade de o constituir de forma satisfatória nos limites do solipsismo, ou seja, do plano do pré-verbal. A segunda condição, que surge de pronto na sequência da primeira é a de uma via para a manifestação do desejo. O desejo, enquanto se concentrar nos limites do eu não tem eficácia palpável. É preciso que o desejo ganhe uma proporção interior desmesurada para que chegue a explodir em múltiplas direcções. Dessas múltiplas direcções algumas terão de se singularizar. É esta singularização – a qual pode ir na direcção de um Outro ou de vários outros – que representa já uma ou várias vias de acesso ao Outro. A singularização, contudo, só pode dar-se exactamente na passagem do pré-verbal ao verbal. Porém, por paradoxal que possa parecer, tal passagem não se dá sem que o Outro se profile no horizonte próximo do eu. E é por isso que aquilo a que chamamos a explosão multidireccional do desejo é incontornável. O que ela – e só ela – permite é precisamente o encontro. Só pelo encontro com algum Outro chega a haver condições para a «tradução» discursiva da iluminação súbita do pensar solipsista em palavra, das coisas em nomes e das imagens em sinais. Assim, é o encontro com o Outro e a percepção da alteridade radical do Outro que implementa a via para a abertura ao Outro. Se o Outro se limitasse a ser uma imagem especular do eu, a via não estaria aberta e não chegaria a ser a via do discurso, ou seja, a via de um dizer autêntico. Um dizer que, no plano em que nos encontramos, é ainda tão-somente interrogação, mas que por isso mesmo se abre à potencial resposta do Outro, entabulando assim um diálogo nascente em que a estrutura eu-Outro pode fundar-se, adensar-se e crescer.

A vantagem da interrogação – entre outras – reside também no facto de ela poder ser encarada como um dizer que se furtá ao domínio do já-dito. A interrogação pode repetir-se, mas de cada vez que se repete não é o mesmo que se diz. Entramos aqui no ponto em que a interrogação nos abre um caminho para entender a questão da repetição no âmbito do dialógico e da alteridade. A própria interpelação do Outro pela interrogação repetida encontra o Outro num instante diferente, o que faz com que a repetição não seja mera repetição. Mas há mais. A repetição da interrogação, enquanto tal, cria uma forma *formans* que não é a mesma forma da interrogação primitiva. É por isto que este tipo de repetição, por oposição à mera repetição e por analogia com as formas transcendentais kantianas, merece a designação de *pura repetição*, como tenho avançado em outras circunstâncias, designadamente no âmbito da estética. Mas, neste caso, aquilo que é válido no campo da estética é igualmente válido no território da ética. O que é necessário é evidenciar o relacionamento pertinente entre a pura repetição e o domínio da alteridade. Esse relacionamento

entende-se em especial mediante a categoria de diferença directamente associada à pura repetição. A pura repetição é o campo da diferença, muito em especial das pequenas diferenças, aquelas que podemos associar às «pequenas percepções» leibnizianas. Tal como as pequenas percepções, das quais Leibniz fala no Prefácio aos *Novos Ensaios*, as pequenas diferenças podem ser inconscientes, «sem apercepção e sem reflexão», mas tal não significa que sejam ineficazes; antes se trata de algo que nos fala de uma eficácia subtil, mas extremamente ampla, já que as impressões com elas associadas «envolvem o infinito, essa ligação que cada ser tem com todo o resto do universo» (LEIBNIZ, 1993, p. 29-30). Associar assim as diferenças mínimas às pequenas percepções tem a vantagem de enfatizar o facto de a pura repetição operar igualmente num campo de enorme subtileza em que é preciso exercer uma atenção teórica muito especial para não permitir que a mera repetição invada e deteriore o território a que nos referimos. Porque esse território é de facto, pelo menos as mais das vezes, avesso ao exercício da consciência reflexiva. Assim, a repetição da interrogação plena, dirigida ao Outro, pode surgir num primeiro momento como mera repetição, e só um discernimento que seja capaz de mergulhar pela via teórica nas profundezas aparentemente reservadas ao inconsciente poderá detectar nessa interrogação repetida a eficácia de uma forma deveras formativa. Importa, pois, examinar este conglomerado e descrever em rigor a detecção a que me refiro. Perguntar-se-á então: como é que uma interrogação repetida gera uma *forma* (no sentido transcendental)?

Antes de mais importa chamar a atenção para o facto de não nos interessar aqui a interrogação disjuntiva, mas sim a interrogação aberta à multiplicidade de possibilidades discursivas da resposta. Esta última interrogação decorre, por seu turno, muito mais do que a primeira, das potencialidades do dizer. Ora, sucede que uma interrogação não-disjuntiva tende necessariamente, por força das características orgânicas da própria discursividade, a repetir-se precisamente sob a afectação de pequenas diferenças, porventura julgadas inoperantes por parte do interrogante e do interrogado, mas nem por isso menos existentes. Esta existência objectiva é um factor constitutivo da repetição. A repetição, entendida desta maneira, só aparentemente produz o mesmo, exactamente porque no quadro das ínfimas diferenças efectivamente existentes se geram factores de significação que emergem como autênticas novidades no seio da interrogação, transportando inclusivamente consigo a potencialidade de provocar a médio ou longo prazo a desarticulação da interrogação primitiva numa totalidade mais vasta de interrogações. Sendo assim, a interrogação repetida chega ao Outro do dizer necessariamente comportando uma *estrutura diferencial* cuja eficácia virá a revelar-se mais tarde ou mais cedo. Esta estrutura diferencial é precisamente aquilo que podemos considerar uma forma *formans*, uma vez que é ela que é responsável pela configuração específica do material discursivo numa organização previamente inexistente. A forma assim entendida é transcendental na medida em que a respectiva postulação é independente de quaisquer considerações estritamente decorrentes da experiência, mas também porque exerce a sua acção formativa no domínio do empírico.

Relativamente à interrogação repetida, falta-nos agora evidenciar a sua relação profunda com a questão da alteridade. Toda a interrogação que se dirige efectivamente ao Outro deseja uma resposta. Porém, a interrogação repetida não se queda pelo desejo de resposta. Ela exige resposta e, por outro lado, decorre de uma resposta insuficiente ou de uma ausência de resposta. Deixemos de lado a ausência de resposta, em que a alteridade do outro não se consuma, e atentemos na resposta insuficiente. Esta última pode sé-lo por um défice de entendimento por parte do interrogado ou por uma explicitação insuficiente por parte do interrogante. O que, contudo, ocorre na relação entre a interrogação repetida e a resposta insuficiente é já um princípio de encontro. Se não houvesse um encontro seminal, nenhum tipo de resposta existiria e a estrutura eu- Outro dissipar-se-ia por inteiro. Assim, é este gérmen de encontro que suporta o diálogo e a continuidade do diálogo, sem a qual não há lugar para a repetição. A repetição da interrogação, porém, adveniente como é de uma insuficiência da resposta, abre de imediato o caminho para formas mais complexas da busca de sentido. O diálogo deixa de ficar circunscrito ao binómio interrogação-resposta, para passar a envolver factores como a discussão, a dissensão, a divergência, mas também o potencial assentimento e convergência. Ora, a partir do momento em que pudermos falar de discussão, é já a uma plena alteridade

que nos estamos a referir, uma vez que eu e Outro se convertem verdadeiramente em dois Outros do diálogo. A divergência, por exemplo, se a tomarmos como decorrente da interrogação repetida, não somente representa uma transposição para um patamar superior da verbalidade dialógica, como significa também uma oposição mais ou menos veemente entre duas subjectividades que se defrontam no reconhecimento da alteridade própria de cada uma delas. Mas o mesmo acontece com a convergência, supondo que seja efectivamente dialógica e pensante; a convergência, tomando-a também como posicionada a jusante da repetição da interrogação, situa-se igualmente em níveis superiormente construtivos da verbalidade dialógica e, ao mesmo tempo, supõe a alteridade radical das duas subjectividades que convergem, já que se uma delas – ou as duas – não adoptasse o posicionamento capaz de reconhecer na outra essa plena alteridade, não chegaria a existir lugar para falar de efectiva convergência. Aqui, nesta determinação do lugar inexpugnável da alteridade, encontramos precisamente um fundamento teórico plausível para resistirmos à «tentação de reduzir o outro ao mesmo».

A finalizar quero abordar, ainda que de maneira necessariamente mais abreviada, os três outros mecanismos da conquista do sentido acima mencionados – a analogia, a parataxe e a substituição metafórica – na sua relação com a questão do ganho de sentido e, consequentemente, da substituição do já-dito pelo dizer. Ainterrogação e a repetição são já dispositivos que tendem marcadamente para o acréscimo de sentido do dizer. A interrogação pela via do desenvolvimento, incipiente primeiro, mas progressivamente mais reforçado, da verbalidade e das potencialidades do diálogo. A repetição por via das pequenas diferenças e da respectiva eficácia dialógica. Por seu turno, a analogia, a parataxe e a substituição metafórica participam activamente na destituição do já-dito e na constituição de um mais-dizer que é também um mais-pensar. Como refere Cristina Beckert na passagem que citei em destaque no início desta conferência, «todo o Dito obriga» a um «reiterado desdizer», «num processo infinito que diz o próprio Infinito». No que se segue procurarei mostrar como os três mecanismos que aqui importam participam nesse «desdizer» e como este abre para um dizer novo, um dizer outro, produtivo e criativo.

Começando pela *analogia*, recordaria que Hamann, numa nota de rodapé das *Memoráveis Socráticas*, cita Edward Young: «Analogy, man's surest guide below» (YOUNG, 2008; Night 6). A nota diz respeito a uma passagem em que Hamann, referindo-se a Sócrates, escreve: «A *analogia* era a alma das suas inferências e, por corpo, dava-lhes a *ironia*» (HAMANN, NII, p. 61). Neste contexto, a questão da união entre corpo e alma é deveras significativa, mas não terei oportunidade de tratá-la agora com o merecido aprofundamento; fi-lo em outras oportunidades. Circunscrever-me-ei à analogia, enquanto «alma das [...] inferências» de Sócrates. Qual o significado desta concepção da analogia? Precisamente o facto de ela surgir aqui como motor anímico das inferências, chama-nos a atenção para a faceta crítica da analogia relativamente aos procedimentos tipificados da lógica formal. São portanto esses procedimentos que são *desditos* pela analogia. E, se ela é «o guia mais seguro do homem [aqui] em baixo», é porque nesse desdizer da forma das proposições e deduções lógicas se gera um princípio de orientação que ultrapassa a suposta eficácia daquelas, não de um modo quantitativamente observável, mas de um modo qualitativamente novo que se desdobra de maneira imparável até ao infinito. A crítica hamanniana dos mecanismos do «saber» e do pseudo-pensar *aufklärer* passa fundamentalmente por este ponto: desarticulação do já-dito prefigurado nas modalidades cristalizadas e cristalizantes do pensar e a respectiva substituição por processos capazes de desencadear a produção daquele mais-sentido que possa transportar consigo verdadeira criatividade e radical novidade.

Passo à parataxe. Quanto a esta, não conheço nenhuma declaração formal de Hamann acerca deste mecanismo. Contudo, são reiteradas as utilizações que Hamann faz deste processo, e nessas utilizações pode verificar-se o respectivo efeito e eficácia. Na *Aesthetica in nuce* pode ler-se:

Os sentidos e as paixões discursam e entendem apenas imagens. Em imagens consiste todo o tesouro do conhecimento e da bem-aventurança humanos. A primeira explosão da criação e a primeira impressão do seu historiador; – – o



primeiro aparecimento e o primeiro gozo da natureza unem-se na palavra: Faça-se a luz! com isto começa a sensação da presença das coisas (HAMANN, NII, p. 97; itálicos meus).

Torna-se evidente qual a função do reiterado uso da construção paratáctica. Onde o pensamento separativo, analítico, desarticula membros de um conglomerado, para supostamente iniciar um processo explicativo, nesta passagem Hamann procede à unificação de factores vulgarmente apresentados como disjuntos ou não relacionados. Por exemplo, os «sentidos» e as «paixões» são reunidos num mesmo conjunto, dizendo respeito ao sentir, seja ele corpóreo ou interior. Por outro lado, a discursividade é unificada com as funções do entendimento, dando assim a ver uma inseparabilidade radical das duas instâncias. E assim por diante. Verifica-se deste modo que a parataxe tem uma acção específica, crítica, no seu *desdizer* dos processos próprios do pensamento separativo. Mas, ao mesmo tempo, ela tem uma acção produtiva: em vez dos produtos mortos da separação analítica, a parataxe dá-nos a ver possibilidades de entrelaçamento de factores que a nossa discursividade mais pobre tende a insularizar. Criar unificações de conceitos artificialmente separados é, uma vez mais, produzir o novo em substituição do já-dito característico de uma linguagem abstractizante e geradora de *entia rationis*, como Hamann diz na *Metacrítica*.

Quanto à transposição metafórica, podemos começar por retomar parte da passagem da *Aesthetica in nuce* que acabámos de citar. A insistência hamanniana nas imagens remete-nos para o plano daquilo que designámos como o pré-verbal.

Recordemos que Hamann nos dizia que «discursar é traduzir [...] imagens em sinais». Os sinais são, pois, a forma plena do verbal e do dizer. Mas são também a forma cristalizada do dito. Uma vez pronunciado, o sinal estagna na sua função indicativa, e a sequência de sinais, que é o discurso propriamente verbal, tende a enquistar em formulações que se limitam a uma mera repetição do já-dito e do já-pensado. A transposição metafórica, ou seja, a substituição de uma imagem por outra imagem, sendo, por assim dizer, mais arcaica do que as articulações sinaléticas, tem um papel crucial na desmontagem do já-dito dos sinais e na constituição de um sentido que vá para além do já-pensado. A substituição de uma imagem por outra imagem representa, pois, um papel crítico relativamente à linguagem sinalética, mormente naqueles casos em que esta última pretende surgir como verdade definitiva do dizer já-dito, como acontece no discurso teórico e em particular na linguagem da filosofia mais ortodoxa. Hamann manifesta-se nitidamente como crítico da linguagem filosófica do Iluminismo precisamente no sentido em que o recurso à substituição metafórica funciona como um desdizer dessa linguagem.

Conclusão

Assim, pudemos verificar, embora em traços largos, como a analogia, a parataxe e a transposição metafórica se unem à interrogação plena e à pura repetição na tarefa de desdizer a cristalização impertinente do já-dito, num processo que, como avança Cristina Beckert, é infinito e «diz o próprio Infinito». Porque, como dizia Kierkegaard, finitude e infinitude são duas vertentes indissociáveis da nossa existência, e a infinitude manifesta-se designadamente na capacidade que temos de desdizer e dizer continuadamente, sobretudo por intermédio de dispositivos como aqueles que procurámos tratar e que abrem o caminho para uma interminável crítica do dito associada a uma criatividade sempre renovada.

A terminar gostava apenas de sublinhar a articulação profunda entre os procedimentos que procurei desenvolver numa analítica do dizer e o tópico da alteridade. Essa articulação ficou, penso eu, razoavelmente apontada no que toca à interrogação e à repetição. Contudo, no que toca à analogia, à parataxe e à substituição metafórica falta acrescentar alguma coisa. Sobretudo é preciso dizer que estes três mecanismos verbais são precisamente potencialidades de um dizer que, longe de ser solipsista, se dirige efectivamente ao Outro, ao mesmo tempo que se disponibiliza para receber do Outro a resposta ou respostas que a irredutibilidade desse mesmo Outro a todo o momento pode desencadear.



Assim, a analogia, no prolongamento do que dissemos acerca da repetição pura, tem um carácter profundamente iluminante que, contudo, precisa de ser mitigado pela eventual resposta restritiva do Outro. Uma demasiada iluminação seria – designadamente na visão de Hamann – sempre perniciosa. Nietzsche, numa das pouquíssimas vezes em que se referiu a Hamann, sublinhava precisamente uma referência deste último à necessidade de um equilíbrio entre luz e treva. Este equilíbrio produz-se exactamente na relação dialógica com o Outro. E significa uma restrição do efeito porventura desmesurado da analogia.

Também a parataxe mantém uma articulação profunda com o tópico da alteridade. Ela é um procedimento que se choca com aquilo que o Outro possa produzir de mais marcadamente redutor no plano da análise dos conceitos. Mas, por outro lado, também a parataxe se dirige ao Outro, enquanto destinatário de um dizer que se lhe apresenta como profundamente estranho. Ora, o estranhamento é, como de algum modo ficou indicado acima, um factor eminentemente constitutivo da estrutura eu-Outro. Sem o estranhamento, não estão criadas as condições para uma progressiva abertura à alteridade radical do Outro. Por outras palavras, é preciso começar por estranhar o Outro para que possamos iniciar um trajecto do desejo em direcção à possibilidade de convergência.

Por último, no que toca à substituição de imagens por outras imagens, começa por ser importante dizer que aquelas imagens que vão ser substituídas são parte integrante de um acervo comum, no qual nos revemos no Outro e o Outro se revê em nós. Substituir essas imagens significa, pois, afastarmo-nos radicalmente do Outro para criarmos condições de uma reaproximação assente sobre bases diferentes das anteriores. Reaproximação ao outro significa, uma vez mais, reconstruir a relação eu-Outro e com isso torná-la necessariamente muito mais dinâmica e produtiva.

Julgo que, designadamente com estas considerações finais, terei conseguido dar uma imagem daquilo que a meu ver pode constituir uma unificação do dialógico e do ético do ponto de vista de uma reflexão contemporânea. Hamann serviu-nos, neste contexto, para nos introduzir a um conjunto de factores que são importantes nesse trabalho filosófico de unificação. Porque, com Hamann, o que aprendemos é que o eixo mais sério do nosso viver é constituído pela união entre a nossa abertura à alteridade e a nossa liberdade de criar, ou seja, entre a estrutura eu-Outro e as potencialidades infinitas do nosso agir verbal. E acrescenta-se ainda que os valores de uma axiologia, que tenha aprendido alguma coisa com esse pensador *estranho* que foi Johann Georg Hamann, serão precisamente os valores dessa abertura ao infinito e do nosso mais profundo desejo de criar alguma coisa para lá do já-pensado.



Referências bibliográficas:

- BECKERT, Cristina. *Um pensar para o Outro, Estudos sobre Emmanuel Lévinas*, Lisboa: CFUL, 2008.
- HAMANN, Johann Georg. [Abreviação N, seguido do número do volume em romanos]. *Sämtliche Werke*, hrsg. von Josef Nadler, 6 Bd., Wien: Thomas Morus Presse, 1949-1953.
- _____. [Abreviação LS]. *Londoner Schriften*, hrsg. von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn, München: C. H. Beck, 1993.
- _____. *Memoráveis Socráticas*, tradução, notas, cronologia, bibliografia e posfácio de José Miranda Justo, Lisboa: CFUL, (2.ª edição), 2017.
- JUSTO, José Miranda. «Johann Georg Hamann: interpretation and language». In: José Miranda Justo, Elisabete de Sousa e Fernando Silva (coord.), *From Hamann to Kierkegaard. 1st Workshop of the Project Experimentation and Dissidence*, Lisboa: CFUL, 2017a. [E-book: http://experimentation-dissidence.umadesign.com/wp-content/uploads/2016/11/From-Hamann-to-Kierkegaard_e-book.pdf]
- _____. «Um Argos a Norte. J. G. Hamann: experiência da singularidade e periferia da filosofia». In: J. G. Hamann, *Memoráveis Socráticas*, Lisboa: CFUL, 2.ª ed., 2017b.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, tradução de Adelino Cardoso, Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- YOUNG, Edward. *Night Thoughts* (1742-1745), Stephen Cornford (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

Sobre a geografia do *Eu*¹

On the geography of the self

José Feres Sabino

Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP

joseferes@hydra.com.br

Resumo: A leitura de um ensaio de Elias Canetti sobre Tolstói me suscitou a seguinte imagem: a alma humana é como o leito de um rio em que as pedras definem seu curso singular. Esta imagem serve como chave de leitura da trajetória do personagem Anton, no romance *Anton Reiser*. O texto procura identificar essas marcas, salientando que a exclusão tem papel fundamental na formação de sua personalidade.

Palavras-chave: Canetti; Moritz; exclusão; espaço; eu.

Abstract: An Elias Canetti's essay on Tolstoy brought to me the following image: the human soul is like a river bed where the rocks set their unique course. This image works like a reading key to the character Anton's trajectory, in the novel *Anton Reiser*. This text tries to identify such marks, highlighting that the exclusion plays an essential role in his personality development.

Keywords: Canetti; Moritz; exclusion; space; I.

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.



I.

Do início ao fim, Elias Canetti se dedicou a pensar as relações entre o poder – cuja vocação é unificar e necrosar a multiplicidade e o fluir da vida – e a metamorfose, natureza do ser vivente e enigmático dom humano, que lhe permite desdobrar-se em outros e saber como é cada configuração provisória, qual sua verdadeira consistência.

O “eu” é uma das maneiras de exercício do poder. Procura, como Peter Kien, o sinólogo do romance *Auto-de-fé*, proteger-se da voragem da multiplicidade e do formigueiro do presente, erguendo muralhas de livros e buscando refúgio no abstrato, de onde poderá catalogar e unificar a riqueza da vida. Com isso, acaba por se destruir como pessoa.

No ensaio “Tolstói, o último antepassado”, no entanto, Canetti, por meio do relato que o escritor russo faz da própria vida, busca caracterizar outro tipo de subjetividade, que, por sua vez, estabelece outra relação com a vida. Segundo ele, Tolstói havia sido contaminado por J. J. Rousseau na mania de se acusar a “si-mesmo”, mas só homens dotados de um si-mesmo (*Selbst*) forte o bastante podem se submeter a esse tipo de censura e não serem destruídos.

Esse si-mesmo robusto e compacto, resultado de uma vida longa (80 anos) e completa, que incorporou todas as contradições de que um homem é capaz, produz no leitor Canetti a ilusão de que uma vida pode ser vista como um todo. Sobre isso, ele faz o seguinte comentário:

Talvez não exista ilusão mais importante. Pode-se defender a concepção de que a vida de um homem se recompõe em inúmeros detalhes, os quais nada têm a ver um com o outro, mas tal ideia, que se expandiu demasiadamente, não traz bons resultados. Subtrai-se ao homem a coragem de resistir, pois é para isso que ele necessita do sentimento de que permanece o mesmo. É necessário que haja algo no homem de que ele não se envergonhe, algo que realize e registre, dentre os atos vergonhosos, aqueles que forem necessários. Esta parte impenetrável da natureza íntima possui algo de relativamente constante, e pode ser pressentida logo cedo, se se procura seriamente por ela. Quanto mais se puder perseguir essa constante, quanto mais longo for o espaço de tempo pelo qual se estende sua atividade, tanto mais peso adquire uma vida. (CANETTI, 1990, p. 216)

Essa ideia de constância, uma recusa da ideia do rio heraclitiano, foi a origem da imagem de que há o rio que flui incessantemente, mas há também o leito no qual estão escondidas as pedras que definem nosso fluir.

II.

Por onde quer que entremos na obra de Karl Philipp Moritz, encontraremos também essa contraposição: “ver uma vida como um todo” e “ver uma vida em fragmentos”. Num de seus ensaios, “Tempo e eternidade”, em que discute a perspectiva humana e a divina, ele observa que:

Se quero contemplar uma cidade e me encontro ao rés do chão, preciso caminhar numa rua após a outra e esperar até que, com a ajuda de minha memória, se ofereça a representação de toda a cidade. Porém, se estou numa torre, de onde tenho uma visão panorâmica da cidade, vejo então, de uma só vez e simultaneamente, tudo o que antes precisei ver sucessivamente. (MORITZ, 1997, p. 49)

No romance *Anton Reiser*, o trabalho da imaginação será justamente o de compor a partir de cenas isoladas, e aparentemente insignificantes, o quadro de uma vida, no caso, a do personagem Anton. No prefácio da segunda parte desse livro, lemos que:

Aquele que começa a prestar atenção em sua vida passada muitas vezes acredita ver primeiramente apenas inutilidade, fios soltos, confusão, noite e escuridão; no entanto, quanto mais fixa seu olhar, mais a escuridão desaparece, mais a inutilidade se esvai, os fios soltos voltam a se atar, o amontoado e o confuso se ajeitam – e o dissonante imperceptivelmente se resolve em consonância e harmonia. (MORITZ, 2019, p. 132)

“Prestar a atenção”, “aguçar o olhar” se dirigem ao vivido; é pelas recuperações de cenas adormecidas na memória que será composta a história interior do homem. A introspecção é uma retrospecção.

No prefácio da primeira parte, que por ser breve e apresentar a poética do livro, transcrevo-o na íntegra:

Este romance psicológico poderia também ser eventualmente chamado de biografia, porque as observações são em grande parte tiradas da vida real. – Quem conhece o curso das coisas humanas e sabe que, no desenrolar da vida, aquilo que inicialmente parecia pequeno e insignificante pode muitas vezes se tornar bastante importante não se incomodará com a aparente insignificância de certas situações narradas aqui. Também não se deve esperar uma variedade de personagens num livro que conta sobretudo a história *interior* do homem: pois o livro não deve dispersar a força de representação, mas concentrá-la, aguçando o olhar da alma para si mesma. – Essa questão, sem dúvida, não é assim tão simples para que toda tentativa nesse sentido resulte necessariamente em êxito – mas sobretudo, ao menos do ponto de vista pedagógico, nunca será completamente inútil o empenho de fixar a atenção do homem mais sobre si mesmo e tornar a sua existência individual mais importante para ele mesmo. (MORITZ, 2019, p. 8)

A denominação “romance psicológico” significa olhar para o pequeno e insignificante de uma vida, enfatizando a história interior da vida de uma pessoa. Trata-se de fazer uma viagem (viragem) para dentro de si com os próprios pés².

Além disso, o prefácio menciona dois aspectos da obra: um alerta (o resultado dessa virada para o interior pode não ser exitoso) e uma recomendação pedagógica (o leitor, ao se dedicar a leitura desse livro, poderá aguçar seu olhar para a própria existência e valorizar sua vida).

O efeito da leitura não só convoca a presença de um leitor ativo, mas também, no interior da trama, a leitura desempenha um papel fundamental na formação de Anton, sobretudo como ampliação dos estreitos limites em que sua vida monótona e solitária acontece. Nesse ponto, *Anton Reiser* retoma, portanto, uma tópica que remonta ao *Dom Quixote*, mas que, segundo o escritor Juan José Saer, não foi inaugurada por ele, mas nele alcança sua plenitude, a saber: a leitura é um meio de revelação, de transfiguração do mundo e de transformação da pessoa (SAER, 1999, p. 38).

Embora Moritz antes da redação do *Anton Reiser* já tivesse se debruçado sobre a vida interior das pessoas, ou de seu desenvolvimento emocional (basta uma simples olhada nos textos que antecedem o romance e os concomitantes a ele)³, é com esse romance de cunho autobiográfico que ele parece atender a um desafio de Herder – o de que “conhecemos tão pouco a nossa alma como o nosso rosto, porque não a estudamos; estudamos outras fisionomias apenas para reconhecê-las quando nos deparamos com elas; não estudamos a nós mesmos, porque não temos necessidade de nos deparar conosco mesmos”⁴.

III.

Se, no prefácio à primeira edição, o autor apresenta sua poética, destacando a temporalidade (história interna), o romance começa por estabelecer um local. Tal como seu personagem principal – que, quando

² Dois anos antes de publicar a primeira parte (1785) de seu romance *Anton Reiser*, Moritz começou a editar uma revista de psicologia experimental, cujo título era uma mistura de língua grega e alemã *Gnothi s'auton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783-1793). Segundo sugestão de Anthony Krupp, no artigo “Karl Philipp Mortiz’s Lives and Walks”, Moritz, ao intitular seu livro, tinha em mente esse “Conhece a ti mesmo” (*Gnothi s'auton*), o que provoca uma semelhança fônica (paronomásia) entre “Anton” e “auton”. Num breve ensaio, intitulado *Selbstmassregler. Zum Karl Philipp Moritz* (O tutor de si mesmo. Sobre Karl Philipp Moritz), o escritor Peter Handke, diz que se alguma vez a expressão “investigar-se a si mesmo” (*Selbstforschung*) foi bem usada, foi então com Moritz (HANDKE, 2007, p. 109).

³ O livro *Unterhaltungen mit meinen Schülern* (1780) seria uma obra que antecede a publicação do *Anton Reiser*.

⁴ Herder, J. G. “Sobre o órgão da sensação [Zum Sinn des Gefühls], citado por Oliver Tolle em seu artigo “O livro da alma”.

pensou em escrever sua vida, imaginava sempre começar igual às robinsonadas que tinha lido, ou seja, tinha nascido em tal e tal ano, em tal e tal lugar, de pais pobres, etc.⁵ –, o narrador começa sua biografia assim:

Em P., lugar famoso por suas fontes termais, vivia em sua quinta, ainda no ano de 1756, um fidalgo, líder na Alemanha de uma seita conhecida pelo nome Quietistas ou Separatistas, cujas doutrinas estão contidas sobretudo nos escritos de *Madame Guyon*, célebre fanática que viveu na França nos tempos de Fénelon e com quem também manteve relações (MORITZ, 2019, p. 11)⁶.

O narrador situa o leitor também num local, mas não o do nascimento do personagem ou de seus pais, e sim o local onde vivia o líder de uma seita, da qual o pai de Anton veio a ser tornar um adepto após a morte de sua primeira esposa.

As primeiras páginas do livro são dedicadas a descrever como estava organizada a seita, qual sua doutrina e o modo como os participantes da seita viviam⁷. Um detalhe nos chama a atenção: o líder da seita, o Senhor de F., vive completamente isolado dos moradores da cidade e sua casa cercada por muros altos.

A doutrina quietista⁸ pode ser resumida em três palavras: mortificação das paixões, aniquilação da singularidade e retorno ao nada. Somente pela saída completa de si mesmo e entrada no bem-aventurado nada era possível limpar a alma de qualquer resquício de amor-próprio para assim alcançar a quietude perfeita e bem-aventurada.

Quando o pai de Anton, homem de alma dura e insensível, se casa com a mãe de Anton, ele já era um seguidor do quietismo, e sua mãe uma mulher versada na Bíblia que acreditava que a fé só tem sentido se produz obra. Ela se casou com a esperança de receber do esposo mais cuidado e amor do que aquele que seus parentes lhe tinham dedicado⁹.

Mas não foi o que ocorreu. A diferença doutrinária instaurou um verdadeiro clima de guerra na casa. O pai pregava a renúncia do eu e a mortificação das paixões e a mãe combatia esse tipo de fanatismo, essa vida monótona e pálida.

É nesse ambiente de desavenças e insatisfações mútuas que vem ao mundo o menino Anton – “oprimido desde o berço”, segundo o narrador. Já no nascedouro essa vida é impedida de desabrochar. Se a paisagem exterior não lhe oferece um lugar, o sofrimento o leva para a paisagem interior (realiza o aprendizado de olhar para dentro de si):

Os primeiros sons que seu ouvido escutou e que seu entendimento nascente compreendeu foram insultos e maldições recíprocos do casal, que se achava ligado por laços indissolúveis.

⁵ Robson Crusoé (1719) de Daniel Defoe começa assim: “Nasci no ano de 1632, na cidade de York, de uma família boa, embora não original daquela área, sendo meu pai um estrangeiro de Bremen, que se estabeleceu primeiro em Hull” (DEFOE, 2011, p. 45). D. Quixote de Miguel de Cervantes: “Num lugarejo em La Macha, cujo nome ora me escapa, não há muito que viveu um fidalgo desses de lança em armeiro, adarga antiga, rocam magro e cão bom caçador” (CERVANTES, 2012, p. 67).

⁶ Madame Guyon (1648-1717), mística francesa.

⁷ As páginas iniciais do *Anton Reiser* têm semelhanças com o início do romance de Laurence Sterne *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*, em que a preocupação do narrador é responder quem são os pais e como se portavam quando da concepção do filho.

⁸ O quietismo e o pietismo são as duas doutrinas religiosas presentes na infância de Anton. A primeira acredita que o estado de graça ou de união com Deus pode ser obtido pelo abandono total da própria vontade à vontade de Deus, fora de qualquer rito ou prática religiosa. O termo foi inventado por Miguel de Molinos (1627-1696). A segunda é uma reação à ortodoxia protestante. Pretendia voltar a teses originárias da reforma protestante: livre interpretação da Bíblia e negação da teologia; culto interior de Deus e negação do culto externo, dos ritos e de toda organização eclesiástica.

⁹ Dois autores, Hannah Arendt e Robert Minder, trataram das relações do pietismo e do quietismo com o romance *Anton Reiser*.



Embora tivesse pai e mãe, ele foi abandonado pelos dois já na infância, pois não sabia a quem deveria se unir, a quem se agarrar, já que ambos se odiavam e ele estava tão próximo de um quanto do outro.

Na infância, jamais recebeu os afagos de pais carinhosos, nem mesmo o sorriso recompensador deles após um pequeno esforço de sua parte.

Quando entrava na casa dos pais, entrava numa casa de insatisfação, ira, lágrimas e lamentos.

Durante toda a vida, essas primeiras impressões jamais foram apagadas de sua alma, convertendo-se muitas vezes em ponto de encontro de pensamentos sombrios que ele não conseguiu remover com nenhuma filosofia (MORITZ, 2019, p. 16).

Essas impressões desagradáveis – abandono, falta de carinho, falta de reconhecimento – transformam a alma num depósito, nascedouro de sentimentos desagradáveis (melancolia, tristeza, insegurança, desprezo de si, vergonha, solidão) que serão predominantes na alma de Anton. A alegria e outros sentimentos agradáveis serão raros.

As impressões, escreve Moritz num texto que antecede o *Anton Reiser* – tanto as desagradáveis quanto as agradáveis, acrescento eu –, formam a base de tudo o que virá. Elas se “escondem” sob nossas ideias e dão a estas uma direção que do contrário, elas não tomariam. Aqui ancoramos a imagem proposta para a leitura do romance: essas impressões são como pedras depositadas no leito de nossa alma que moldam o curso e o ritmo de nossas vidas.

IV.

Destaco um exemplo de “impressão desagradável” ocorrida na infância e depois relembrada na adolescência em razão de outro episódio de exclusão. Quando os pais de Anton foram convidados para uma pequena festa familiar pelo dono da casa em que moravam, Anton, por não ter roupas adequadas, ficou proibido de participar. Permaneceu no quarto de onde, pela janela, via as crianças da vizinhança chegando bem vestidas para a festa. “Enquanto permanecia lá em cima”, escreve o narrador, “sozinho e chorando, o barulho do alegre tumulto lá embaixo subia até ele” (MORITZ, 2019, p. 26). Excluído do jantar, abandonado por todos, sentiu desprezo por si, que logo se transformou numa melancolia indizível. Anton recorre aos cânticos da Madame Guyon; um deles caía perfeitamente em sua situação (“ – Uma tal aniquilação, como estava sentindo naquele momento, tinha de anteceder, conforme o cântico de Madame Guyon, a perda de si no abismo do amor eterno, assim como uma gota se perde no oceano.” (Idem, p. 26). Leu o cântico, mas nada do pregado ali fez com que pudesse se desprender da fome que sentia. Resolveu então descer as escadas, entreabriu a porta e pediu a sua mãe autorização para pegar pão na despensa. “Isso primeiro provocou gargalhada e, depois, compaixão no grupo, junto a certa indignação para com os pais” (MORITZ, 2019, p. 26).

Anualmente ocorria um desfile público dos alunos com música e tochas em que se davam as vivas ao diretor e reitor da escola. Anton já havia participado do ritual antes, mas, desta vez, para comprar as tochas, ele se encontrava sem dinheiro e suas tentativas para conseguir-lo foram em vão. Foi excluído de participar da procissão e, no dia, ao ouvir a música vinda lá de longe, ele se recordou da cena do jantar que havia ocorrido mais ou menos dez anos antes:

[...] excluído, solitário e abandonado por todo mundo – isso o afundou numa melancolia muito semelhante à sentida quando seus pais o largaram sozinho lá em cima no quarto, enquanto festejavam com o proprietário embaixo, e as risadas alegres da festa e o barulho dos copos ressoavam alto em cima, e ele se sentia tão sozinho e abandonado por todo mundo, consolando-se com os cânticos da Madame Guyon (MORITZ, 2019, p. 270).

Após a leitura dessas cenas, não resisto a mencionar uma cena em que o menino Franz é posto para fora de casa. Está narrada na famosa *Carta ao Pai* – texto em que a vida e a obra de Kafka se interpenetram

–, no momento em que recorda os “métodos pedagógicos” do pai, cujas sequelas mais mencionadas na carta são medo, falta de confiança em si e culpa. Era de noite e o menino estava chorando e pedindo água, “com certeza não de sede”, escreve Kafka, “mas provavelmente em parte para aborrecer, em parte para me distrair” (KAFKA, 2018, p. 12). Depois que algumas ameaças severas não tinham adiantado, o pai tirou o menino da cama, o levou até a varanda (*pawlatsche*) e o deixou ali sozinho, por um momento, de camisola de dormir, diante da porta fechada. E conclui:

Sem dúvida, a partir daquele momento eu me tornei obediente, mas fiquei internamente lesado. Segundo minha índole, nunca pude relacionar direito a naturalidade daquele ato inconsequente de pedir água com o terror extraordinário de ser arrastado para fora. Anos depois eu ainda sofria com a torturante ideia de que o homem gigantesco, meu pai, a última instância, podia vir quase sem motivo me tirar da cama à noite para me levar à varanda [*pawlatsche*] e de que eu era para ele, portanto, um nada dessa espécie” (KAFKA, 2018, p. 13).

V.

Como Anton se sente deslocado e excluído do convívio humano, os sentimentos desagradáveis o impelem a sair do mundo real. A primeira porta de saída é a leitura – que seu pai lhe ensinara aos oito anos de idade.

A leitura lhe abriu subitamente um mundo novo cujo deleite lhe permitiu compensar de certo modo todas as coisas desagradáveis de seu mundo real. Quando ao seu redor só havia barulhos, repreensões e desavença doméstica, quando não encontrava ninguém com quem brincar, ele corria para seu livro. (MORITZ, 2019, p. 20)

Começa pelos livros religiosos, passa pelos de mitologia, vai para os romances, os de teatro, para os de filosofia e os científicos.

Quando, ainda na primeira parte do livro, conta-se que ele foi morar com a mãe no campo – e a natureza lhe imprime as primeiras impressões agradáveis –, lemos que: “essas imagens continuam a se misturar entre seus pensamentos mais agradáveis e constituem, por assim dizer, a base de todas as imagens ilusórias que sua fantasia costuma pintar” (MORITZ, 2019, p. 17).

A divisão de um mundo real (estreito e tedioso) e um mundo imaginário, (amplo e vivo), do qual ele pode habitar enquanto lê, enquanto ouve uma pregação ou vê uma peça de teatro, percorre toda a narrativa do livro.

O espaço tem, pois, papel fundamental na arquitetura da obra e constituição do “si-mesmo”: não só há um constante deslocamento entre os dois mundos, mas também entre espaços fechados nos quais o personagem está ou vive (casas, escola, igrejas) e espaços abertos (o campo, a natureza).

Em seus passeios, sempre sentia uma atração especial para conhecer os arredores da cidade que ainda não visitara. Sua alma se alargava cada vez mais, era como se tivesse ousado dar um pulo para fora do estreito círculo de sua existência; as ideias cotidianas se perdiam, e perspectivas grandes e agradáveis, os labirintos do futuro, se abriam diante dele (MORITZ, 2019, p. 101).

Uma das maneiras de compreender o sentido da formação “*Bildung*¹⁰” nesse romance é considerá-la uma busca: o menino Anton busca um ambiente onde sua vida possa acontecer (desenvolver). Da casa para o livro, do livro para a Igreja, da Igreja para a escola, da escola para o teatro. Em cada espaço, buscava um lugar, um olhar para si.

¹⁰ O escritor e germanista Claudio Magris sustenta a ideia de que o *Anton Reiser* é um romance não da formação do “eu”, mas de sua negação. “O indivíduo não se desenvolve visando a perfeição da estátua clássica, mas se configura sobre um molde côncavo, à maneira de uma cavidade lâbil e indefinível [...]” (MAGRIS, 2012, p. 27-8).



VI.

Quando, em 1785, Moritz publica a primeira parte do *Anton Reiser*, ele está com apenas 29 anos. Quando publica a quarta e última parte, em 1790, tem 34 anos. Os eventos narrados se desenrolam entre os 7 e os 20 anos de Anton. Moritz esperou mais de 6 anos para se debruçar sobre a própria vida e buscar o sentido dela. Distância suficiente para evocar o que estava abrigado em sua memória e começar a transformar cenas passadas soltas no quadro de sua vida.

Só quando saímos dos acontecimentos, nossa vida inteira pode surgir de repente para nós. Num de seus passeios em volta do baluarte da cidade – em que seu espírito se reanimava e a esperança voltava a arder –, ao ver uma luz acesa dentro das casas, ele imaginava:

que em cada cômodo iluminado – e muitas vezes havia muitos em uma casa – vivia uma família, ou então uma comunidade de pessoas, ou uma pessoa sozinha, e que naquele momento um cômodo daquele abarcava em si os destinos e a vida e os pensamentos daquela pessoa, ou de uma comunidade de pessoas; e que ele, após o passeio completo, retornaria também para um cômodo ao qual estaria como que atado e que seria o lugar próprio de sua existência; primeiramente isso provocava nele uma estranha sensação de *humilhação*, como se seu destino estivesse *perdido* nesse infinito e confuso amontoado de destinos humanos cruzados e se tornasse por isso mesmo pequeno e *insignificante*. Mas, depois, essas mesmas luzes em cada um dos cômodos das casas próximas ao baluarte reerguiam pouco a pouco seu espírito, quando extraía delas uma visão do todo e conseguia sair de sua própria e limitante esfera, na qual se perdia entre todos os habitantes da terra que passavam despercebidos e indistintos na vida, e profetizava para si um destino particular e extraordinário, cuja doce ideia o animava com nova esperança e coragem enquanto avançava a passos rápidos. (MORITZ, 2019, p. 278-279)

A condição básica para a passagem da parte para o todo é a ideia de lugar “à qual atamos todas” as outras ideias:

As ruas e casas isoladas, que Anton via diariamente, eram o imutável de suas representações, às quais sempre se unia o mutável de sua vida, e, por meio do imutável, a vida adquiria coerência e verdade e ele diferenciava a vigília do sonho (MORITZ, 2019, p. 98-99).

Cada si-mesmo é moldado segundo sua geografia íntima. Moritz nos mostrou que começamos por onde estivemos.

Referências bibliográficas:

- ARENDT, Hannah. "Agostinho e o protestantismo". In: *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2008, p. 54-57.
- CANETTI, Elias. *A consciência das palavras. Ensaios*. Tradução de Márcio Suzuki e Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CERVANTES, Miguel de. *O engenho fidalgo D. Quixote de La Mancha* (Primeiro Livro). Tradução e notas de Sérgio Molina. Apresentação de Maria Augusta da Costa Vieira. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoé*. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Penguin Classics/ Companhia das Letras, 2011.
- HANDKE, Peter. "Der Selbstmassregler. Zu Karl Philipp Moritz". In: *Mündliches und Schriftliches. Zu Büchern, Bildern und Filmen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 109-110.
- KAFKA, Franz. *Carta ao pai*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. 18a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- KRUPP, Anthony. "Karl Philipp Moritz's Life and Walks". In: KRUPP, A. (Hrsg.) *Karl Philipp Moritz: Signaturen des Denkens*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2010, p. 11-18.
- MAGRIS, Claudio. *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Barañain: EUNSA, 2012.
- MINDER, Robert. *Glaube, Skepsis und Rationalismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974.
- MORITZ, K. P. *Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie*. Herausgegeben von Heide Hollmer und Albert Meier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, Band II.
- _____. *Anton Reiser. Um romance psicológico*. Tradução de José Feres Sabino. São Paulo: Carambaia, 2019.
- SAER, J. J. *La narración-objeto*. Buenos Aires: Seix Barral, 1999.
- SPEZZAPRIA, M. "Kant, Moritz e la 'Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde'", *Estudos Kantianos*, v.3, n.2, Jul/Dez, 2015, pp. 131-140.
- STERNE, Laurence. *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*. Tradução prefácio e notas de José Paulo Paes. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SUZUKI, Márcio. "Posfácio". In: *Anton Reiser. Um romance psicológico*. Tradução de José Feres Sabino. São Paulo: Carambaia, 2019, p. 538-553.
- TOLLE, Oliver. "O livro da alma", *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. X, n. 19, jul-dez/2016, pp. 57-69.

Recebido em 30 de junho de 2020. Aceito em 04 de agosto de 2020.

A viagem herderiana: o horizonte e o círculo¹

The herderian travel: the horizon and the circle

Orlando Marcondes Ferreira Neto

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo – USP

orlandomfn@yahoo.com.br

Resumo: No *Diário de viagem* de 1769, a jornada marítima que J. G. Herder empreende de Riga a Nantes representa a saída em busca de novos horizontes, de novos modos de ver o mundo, em favor de um projeto reformista tipicamente esclarecido. Coerente com a ótica cosmopolita do Esclarecimento, a viagem herderiana evoca uma temporalidade aberta e grandes expectativas em relação ao futuro. Contudo, poucos anos depois, no ensaio *Mais uma filosofia da história para a formação da humanidade*, esse projeto é submetido a uma crítica contundente, de modo que o horizonte de expectativa de 1769 recua em favor de um espaço de experiência tradicionalmente formado: o círculo da cultura. Isso se evidencia na afirmação emblemática, aparentemente paradoxal de Herder em 1774, de que as viagens ao estrangeiro são sinal de “doença, de flatulência, de riqueza malsã, de pressentimento de morte”, apontando para uma tensão dialética típica de seu pensamento de juventude.

Palavras-chave: Herder; Esclarecimento; crítica; cosmopolitismo; horizonte; círculo.

Abstract: In his *Travel Diary* of 1769, J. G. Herder's voyage from Riga to Nantes represents the departure in search of new horizons and new ways of seeing the world, in favor of a typically enlightened reformist project. In consonance with the cosmopolitan optics of the Enlightenment, Herder's journey evokes an open temporality and great expectations for the future. However, a few years later, in his essay *Another Philosophy of History for the Formation of Mankind*, this project is subjected to a strong criticism, in such a way that the horizon of expectation of 1769 recedes in favor of a traditionally formed space of experience: the circle of culture. That is evidenced by Herder's emblematic and seemingly paradoxical claim that travels abroad are a sign of “sickness, flatulence, bloatedness, premonition of death”, pointing to a dialectical tension typical of his early thought.

Keywords: Herder; Enlightenment; criticism; cosmopolitism; horizon; circle.

¹ O presente artigo é a versão modificada da primeira parte do Capítulo 2 da tese de doutoramento *O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774)* (FERREIRA NETO, 2018, p. 73-89).

No romance de Goethe *Os sofrimentos do jovem Werther*, o herói realiza longas caminhadas pelas montanhas de Wahlheim. Diante da paisagem, ele reflete

sobre o desejo do homem em se expandir, em fazer novas descobertas, em vagar por aí; e também sobre sua tendência em se entregar às limitações, em prosseguir nas trilhas habituais, sem voltar os olhos para a direita ou para a esquerda.

É incrível! Quando eu cheguei aqui e da colina pus-me a observar o belo vale, como tudo à minha volta me atraía. Eis ao longe um bosque! Ah, se pudesse me mesclar com suas sombras! – e mais além o cume de uma montanha! – Oh, quisera eu me perder nela! – Mas quando ia para lá, voltava sem ter encontrado o que procurava. Acontece com a distância o mesmo que com o futuro. Um amplo alvorecer repousa diante de nossa alma; nosso sentimento fica turvo, e entregamos toda nossa essência, com todo o prazer de uma enorme sensação de plenitude – mas então, ah! Quando corremos para lá, quando o ‘lá’ transforma-se no ‘aqui’, tudo está como antes, e nós reencontramos nossas misérias e confinamentos, e nossas almas suspiram pelo bálsamo que se esvai.

E, assim, o mais inquieto dos viandantes anseia novamente por sua pátria e encontra em sua cabana, no seio de sua esposa, no círculo familiar e nos labores que exerce para ganhar a vida, o que antes havia buscado em vão na imensidão do mundo² (GOETHE, 1971b, p. 37-38; GOETHE, 2012, p. 44-45)³.

Essa passagem do *Werther* de Goethe possui uma semelhança surpreendente com um conjunto de temas e problemas que envolvem a trajetória intelectual e existencial de Johann Gottfried Herder (1744-1803) entre as décadas de 1760 e 1770, especialmente o percurso entre seu *Diário de minha viagem no ano de 1769*⁴, e o ensaio *Mais uma filosofia da história para educação da humanidade*⁵ (1774). Em ambos os autores, o futuro assume a forma de um horizonte imenso e magnífico que se oferece à exploração dos que ousam romper os estreitos limites da vida cotidiana⁶. Em ambos, igualmente, o horizonte aponta para a incapacidade (ou recusa) em abandonar os laços da tradição e a segurança de uma vida burguesa e provinciana.

Isso se evidencia tanto nas expectativas históricas quanto nas realizações da vida. A geração de Herder manifesta uma aversão às “limitações” (*Einschränkungen*), aos hábitos arraigados, aos limites tradicionais impostos para sua atuação social (HERDER, 1995a, p. 11). Os jovens poetas e intelectuais do *Sturm und Drang*⁷ tornam-se ocasionalmente viandantes, abandonam posições convencionais na sociedade em favor da incerteza de viagens, em busca de novas experiências (SELA-SHEFFY, 1999, p. 6-7). Estudos a respeito do *Sturm und Drang* têm reiterado que circunstâncias políticas e sociais opressivas foram determinantes para essa propensão à existência errante de jovens alemães instruídos, contudo pobres, no último quartel do século XVIII, como é o caso de Lenz, Klinger, Jung-Stilling, Schiller e do próprio Herder, refratários ao sedentarismo típico de uma existência prosaica e burguesa (PASCAL, 1953, p. 11, 32, 38)⁸.

⁷ O *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto) foi um movimento literário alemão situado aproximadamente entre 1760 e 1780, que exaltava a natureza, o sentimento e a sensualidade e colocava em questão a visão racional do mundo e os critérios estéticos típicos do Esclarecimento franco-britânico. Segundo o cânone da história da literatura alemã, Herder, Goethe e Schiller começaram suas carreiras de juventude como membros proeminentes desse “movimento”. De acordo com essa linha interpretativa, os expoentes do Tempestade e Ímpeto foram profundamente influenciados pela crítica ao Esclarecimento de Rousseau e do teólogo e místico alemão Johann Georg Hamann, pelo poeta inglês Edward Young, pelo “folclorismo” de James Percy, pela poesia bárdica de Ossian (James Macpherson) e Homero, além do teatro de Shakespeare. Goethe contribui para o estabelecimento de um dos marcos fundadores do *Sturm und Drang* quando, em suas memórias, narra seu encontro com o jovem Herder na Estrasburgo de 1770, salientando que este se torna seu mentor em diversos assuntos (GOETHE, 1971a, p. 271-343). Desde então, Herder é apresentado pela história da literatura como autor responsável pelo interesse do jovem Goethe na arquitetura gótica, na poesia popular (*Volksposie*), em Shakespeare, assim como por seu abandono do “gosto” francês na literatura (SAUDER, 2003, p. 14-17). Para um aprofundamento da problemática de Herder em relação ao cânone do *Sturm und Drang*, cf. FERREIRA NETO, 2018, p. 20-21, 31-43.

⁸ O dramaturgo Jakob Michael Reinhold Lenz era filho de um pastor Luterano pietista da cidadezinha de Dorpat, no Império Russo. Friedrich Maximilian Klinger, outro dramaturgo e figura central do *Sturm und Drang* (autor da peça teatral homônima), nasceu numa família pobre de Frankfurt. Schiller era filho de um cirurgião militar de Württemberg; o romancista Jung-Stilling (Johann Heinrich Jung) era filho de um lenhador da vila de Grund, na Westfália (PASCAL, 1953, p. 31, 36-38; SELA-SHEFFY, 1999, p. 7). Apesar de Schiller não ser procedente de uma família pobre, ele também assume uma postura não convencional ao desertar do exército do duque de Württemberg em 1780 para tentar a vida como autor dramático.

Há que se perceber, contudo, que esse caráter viandante advinha de expectativas que não deixavam de ser também tipicamente burguesas. A partir da década de 1760, abrem-se novas oportunidades para jovens letrados de extração humilde, sinal de uma mobilidade social inédita na Alemanha, especialmente na Prússia (SELA-SHEFFY, 1999, p. 8). Saíam em busca de colocações sociais melhores (Idem). É o caso de Herder, que em 1769 decidiu abandonar uma sólida posição como prelado luterano em Riga e partiu numa viagem de navio com destino incerto.

No *Diário de viagem*, Herder (1995a, p. 11) sustenta que abandonou Riga num impulso aventureiro. Isso abriu espaço para interpretações que salientam o aspecto romântico e algo desatinado da viagem (SAFRANSKY, 2010, p. 21-13). Contudo, é preciso ter em mente que esta se inscreve na dimensão das grandes expectativas alimentadas pelos jovens intelectuais alemães na época – uma jornada formativa, que incluía um aspecto pragmático: a busca por uma melhor posição social. Para Herder, caso isso não se realizasse, havia o retorno previsto a Riga (KOEPKE, 2003, p. 73).

A princípio, Herder pretendia visitar o poeta Klopstock⁹ e o crítico Gerstemberg¹⁰ – como ele, um admirador de Shakespeare – em Copenhagen¹¹. O limite de sua ambição era alcançar Portugal, a Espanha e talvez até mesmo a Itália. No entanto, desembarcou em Nantes, onde permaneceu por quatro semanas praticando seu francês, caminhando pelo bosque nas cercanias e trabalhando na redação do *Diário de viagem* (KOEPKE, 2003, p. 72). Dali seguiu para Paris, onde foi apresentado pelo barão von Grimm aos salões filosóficos da capital. Travou contato com autores de destaque, como Charles Duclos, o abade Barthélemy, Daubenton, Garnier, de Guignes, d'Alembert e Diderot. Contudo, não estabeleceu laços, e logo abandonou a França. Dirigiu-se a Amsterdã, Hamburgo, Kassel e Darmstadt, cidades nas quais realizou visitas a Lessing, ao editor Raspe e a Heinrich Merck, entre outros¹².

Por intermédio de um amigo, ainda em 1769, Herder obteve o cargo de preceptor do jovem príncipe herdeiro de Lübeck. Foi prometida a ele uma cadeira na Universidade de Kiel, com a condição de que acompanhasse a comitiva do príncipe adolescente de Amsterdã a São Petersburgo. Poucos meses depois de iniciar a empreitada, Herder decidiu abandonar a função de preceptor, que julgava humilhante, em favor de um convite do Conde Guilherme de Schaumburg-Lippe para assumir as funções de conselheiro consistorial¹³.

⁹ Friedrich Gottlieb Klopstock figura no cânones da literatura alemã como um dos maiores poetas do século XVIII e influenciou as correntes literárias “sentimentais” que buscavam definir uma identidade alemã na literatura. Para estas, Klopstock era o herói da poesia “genuinamente alemã”, em oposição às escolas de Gottsched e Wieland, associadas ao cosmopolitismo e à subserviência ao gosto e aos padrões estéticos franceses (WELLBERRY, 2004, p. 281-282; PASCAL, 1953, p. 263-264; ADLER, 1913, p. 110-112). Sua influência foi fundamental para a concepção herderiana de uma literatura genuinamente alemã (ADLER, 1913, p. 131, 136; PASCAL, 1953, p. 254-255). Em 1769 ele residia na Dinamarca, para onde mudou em 1750 a convite do rei Frederico V que o acolheu como patrono.

¹⁰ Heinrich Wilhelm von Gerstenberg (1737-1823) foi um poeta, crítico, político e militar dinamarquês. Era próximo de Klopstock e na época da viagem de Herder também residia na Dinamarca. Como Herder, ele foi um dos divulgadores de Shakespeare na Alemanha (LAMPORT, 2003, p. 119).

¹¹ Salvo indicação em contrário, as informações biográficas a respeito de Herder, neste e nos dois parágrafos seguintes, são provenientes de PÉNISSON, 1992, p. 35-105.

¹² J. H. Merk era próximo a Goethe, Herder e Friedrich Nicolai (publicista e editor Esclarecido amigo de Lessing), e, como estes, foi um autor importante no Esclarecimento alemão e no ambiente do *Sturm und Drang*. Publicista político e empreendedor comercial, fundou uma editora e uma fábrica de tecidos, mas ambos os negócios foram malsucedidos (PASCAL, 1953, p. 11). Também dirigiu, juntamente com Herder, o *Frankfurter Gelehrter Anzeiger*, jornal literário e político que pleiteava, entre outras causas, o fim da servidão (PÉNISSON, 1992, p. 76). R. E. Raspe, editor dos *Novos ensaios* de Leibniz, era também conhecido por ter introduzido os *Cantos de Ossian* na Alemanha, sendo esta uma das razões do interesse de Herder (*Ibid.*, p. 76).

¹³ O Consistório é um sistema de administração eclesiástica da igreja luterana. Ele surgiu no contexto político da Reforma, em decorrência da posição de Lutero de que o *jus episcopale* pertencia em última instância às autoridades civis. O sistema deriva das Cortes Consistoriais, através das quais os bispos católicos administravam os assuntos de suas dioceses antes da Reforma. Contudo, ao invés das nomeações para os membros serem realizadas pelos bispos, eram feitas pela suprema autoridade civil, qualquer que fosse. Fonte: Encyclopædia Britannica, 1911. Verbete *Lutherans*.

e pastor no principado de Buckeburgo. Antes, porém, dirigiu-se a Estrasburgo para o tratamento de uma inflamação ocular, doença que o perseguiu até o fim da vida. Ali, na fronteira entre a França e a Alemanha, sua viagem culminou no famoso encontro com o jovem Goethe, com a ajuda do qual obteria os cargos de capelão da corte, membro do consistório e superintendente da educação no ducado de Weimar, onde se instalou definitivamente em 1776 (CLARK, 1969, p. 243).

Weimar foi para Herder o ápice de um longo percurso de ascensão social. Nascido em 1744 na pequena aldeia prussiana de Mohrungen, em uma família luterana de orientação pietista, filho de um mestre-escola e zelador da igreja local, desde cedo demonstrou aptidão para o estudo¹⁴. Em 1762 ele atraiu a atenção de um nobre russo que financiou seus estudos de Teologia em Königsberg, onde foi aluno de Kant e tornou-se amigo do filósofo Johann Georg Hamann. Logo após concluir a universidade, conseguiu, com o auxílio de Hamann, o cargo de professor na cidade lituana de Riga, então pertencente ao Império Russo. Em 1765, ele foi ordenado e se tornou pastor nas duas igrejas luteranas principais da cidade¹⁵.

Desde que assumiu seu prelado em Riga, Herder manifestou o desejo de abandonar a cidade (HERDER, 2010, p. 11). Como afirma numa carta para Kant em 1767, desejava “aproveitar a primeira ocasião para abandonar este lugar e ver o mundo” (HERDER, apud PÉNISSON, 1992, p. 62)¹⁶. Escrevendo para o publicista esclarecido Nicolai¹⁷ na mesma época, declara que temia “perder o mundo como o vivera Lessing, que apreciava bibliotecas movimentadas e galerias de arte” (Ibid, p. 62)¹⁸. Herder se considera isolado, à margem do “mundo”, na cidade que denomina sarcasticamente como “vila hiperbórea e sarmática” (PÉNISSON, 1992, p. 62).

As circunstâncias de sua partida são bem documentadas no *Diário de viagem*:

Entre 23 de maio e 3 de junho eu abandonei Riga e em 25/05 eu me fiz ao mar. Para onde? eu não sabia. Para ir. Uma grande parte dos eventos da nossa vida depende realmente de coincidências. Desta maneira, eu vim para Riga e assumi meu ministério, e igualmente assim me livrei disso e parti em viagem. Eu não me sentia bem como membro da sociedade, nem com o círculo no qual estava, nem com o isolamento que me impunha. Eu não me sentia bem como professor; a esfera era muito estreita, muito estranha, muito inadequada, e eu muito amplo, estranho e ocupado para minha esfera. Não me sentia bem como burguês, pela limitação do meu modo de vida doméstico, inútil para o que importa e imerso numa inatividade indesculpável e repulsiva. Por fim, menos ainda como autor, já que havia provocado um rumor que era tão desfavorável para minha posição quanto era sensível para minha pessoa. Eu não tinha coragem nem força suficiente para dar fim a essa situação e ir para uma carreira diferente. Então eu tive que partir: uma viagem premente, impossível, imediata e aventureira é o que podia fazer. E assim foi feito. De

¹⁴ Salvo indicação em contrário, as informações biográficas acerca de Herder nesse parágrafo são provenientes de Evrigenis e Pellerin (2004, p. ix-xii). Há divergências a respeito da profissão de seu pai. Segundo Marcia Bunge (1993, p. 5), ele era professor escolar e membro do coro na igreja luterana de Mohrungen.

¹⁵ Os autores divergem a respeito dessa data. Conforme Bunge (1993, p. 6), Herder só foi ordenado pastor em 1767.

¹⁶ Carta de Herder para Kant, em novembro de 1767.

¹⁷ Pertencente ao círculo de Lessing entre as décadas de 1750 e 1760, o crítico e publicista Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) foi um personagem destacado do Esclarecimento alemão. Por intermédio de sua casa editorial em Berlin, ele articulou uma rede de contatos entre intelectuais, literatos e poetas alemães da época. Publicou diversos textos de Herder e Lessing, com o qual formulou em 1759 o projeto do semanário *Cartas sobre a literatura recente* (*Briefe, die neueste Literatur betreffend*), que circulou até 1765. Outros periódicos importantes organizados e publicados por Nicolai foram a *Biblioteca das ciências liberais* (*Bibliothek der schönen Wissenschaften*, 1757-1760) e a *Biblioteca geral alemã* (*Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1765-1806), para a qual Herder escreveu diversos artigos (KOEPKE, 2003, p. 74). Ele fomentava a crítica esclarecida e foi importante para o desenvolvimento da esfera pública alemã, por sua ênfase na luta contra os “preconceitos” e na busca de normas racionais para a criação literária. Na polêmica em favor da literatura nacional alemã da década de 1760, Nicolai se posicionou com Lessing contra o “francesismo” de Gottshed. Também foi romancista e autor de uma paródia do *Werther* de Goethe, intitulada *As alegrias do jovem Werther* (PASCAL, 1953, p. 150-151). Os periódicos acima mencionados, especialmente as *Cartas sobre a literatura recente* (1759-1765), são uma referência fundamental para Herder no período estudado (HERDER, 1992b, p. 87, 93-99, 171; KOEPKE, 2003, p. 74-75). A respeito de Nicolai e de sua relação com Herder, cf. também Menges (1992, p. 277-278, 280, 288, 311).

¹⁸ Carta de Herder para Nicolai, em 5 de agosto de 1769.

4 a 15 de maio: exame; 5 a 16: renúncia; 9 a 20: promulgação da dispensa; 10 a 21: a última atuação oficial; 13 a 24: convite da Coroa, 17 a 28: sermão de despedida; 23/03: em Riga; 25/05: no mar¹⁹ (HERDER, 1995a, p. 11).

Herder estabelece uma clara distinção entre o isolamento provinciano em Riga e sua atração por uma vida cosmopolita. O que deseja, além disso que denomina “círculo” de Riga? A animação das bibliotecas e galerias de arte nas quais imagina Lessing (um de seus modelos intelectuais); o convívio social, o trato com pessoas de sua “dimensão” (como Lessing, Kant e Hamann); em suma, uma “esfera” (social) mais ampla, onde coubesse como autor e membro da incipiente república das letras alemã.

Em Riga, o horizonte demarca uma fronteira em relação ao “grande mundo”; é cerca, fechamento, uma barreira que prescreve limites tanto ao olhar quanto às realizações, sinal do aprisionamento nos “limites de um modo de vida doméstico” e “burguês” (termo complexo²⁰, que em Herder denota, entre outras coisas, uma existência segundo os ditames das convenções) (Idem). Como escreve para Hamann em 1769: “Nada é mais doloroso do que parecer muito grande para sua esfera e ela ser muito pequena para o mundo” (HERDER apud PÉNISSON, 1992, p. 62)²¹.

Como típico sujeito moderno, Herder procura “um lugar que não lhe foi previamente designado, que ele deve achar, inventar, imaginar” – onde seja possível estabelecer uma nova perspectiva sobre as coisas (ARANTES, 2004, p. 70; LAÏDI, 2000, p. 51). Para isso, era preciso que ele se libertasse do círculo provinciano e restrito de Riga (HERDER, 2010, p. 65-66). Mas o seu problema não era somente, nem principalmente, a cidade – Riga aparece no texto como metáfora de uma ótica limitada, de um modo “estreito” de ver o mundo, que no seu entender deve ser superado.

Eis que Herder embarca. Durante a viagem, do convés do veleiro que o conduz, ele contempla o horizonte. Dali, ele pleiteia a oposição entre duas geografias, que situam dois pontos de vista diferentes:

¹⁹ “Den 23 Mai/ 3 Jun. reisete ich aus Riga ab und den 25/5. ging ich in See, um ich weiss nicht wohin? Zu gehen. Ein grosser Teil unserer Lebensbegebenheiten hängt wirklich von Wurf von Zufällen ab. So kam ich nach Riga, so in mein geistliches Amt und so ward ich desselben los; so ging ich auf Reisen. Ich gefiel mir nicht, als Gesellschafter weder, in dem Kreise, da ich war; noch in der Ausschliessung, die ich mir gegeben hatte. Ich gefiel mir nicht als Schullehrer, die Sphäre war <fur> mich zu enge, zu fremde, zu unpassend, und ich für meine Späre zu weit, zu fremde, zu beschäftig. Ich gefiel mir nicht, als Bürger, da maine häusliche Lebensart Einschränkungen, wenig wesentliche Nutzbarkeiten, und eine faule, oft ekle Ruhe hatte. Am wenigsten endlich als Autor, wo ich ein Gerücht erregt hatte, das meinem Stande eben so nachteilich, als meiner Person empfindlich war. Alles so war mir zuwider. Mut und Kräfte gnug hatte ich nicht, alle diese Misssituationen zu zerstören, und mich ganz in eine andre Laufbahn hineinzuschwingen. Ich musste also reisen: und da ich an der Möglichkeit hiezu verswiefelte, so schleunig, übertäubend, und fast abenteuerlich reisen, als ich konnte. So wars. Den 4/15 Mai Examen: d. 5/16 renonciert: d. 9/20 Erslassung erhalten d. 10/21 die letzte Amtsverrichtung: d. 13/24 Einladung von der Krone: d. 17/28 Abschiedspreudigt, d. 23/3 aus Riga d. 25/5 in See” (HERDER, 1995a, p. 11).

²⁰ Segundo o dicionário filológico dos irmãos Grimm (1971, verbete *Bürger*), no final da Idade Média, *Bürger* denota o morador da cidade, que é seu sentido mais antigo. No último quartel do século XVIII, a palavra se refere também ao morador da cidade, o qual, no quadro do Império Russo (sentido que conta para Herder, como alemão báltico) incorpora o status legal herdado da ordem medieval, referente aos artesãos e membros das corporações de ofício, administradores da cidade, pequenos comerciantes, assim como mestres-escolas e prelados (o caso de Herder em Riga). O termo também designa o “cidadão” (*civis*), como aquele que usufrui de um status legal referente a uma comunidade (primeiro citadina e, posteriormente, no século XIX, nacional) (HABERMAS, 2011, p. 129-130; GRIMM, 1971, verbete *Bürger*). Na ordem estamental do século XVIII, o termo *Bürger* designa também os membros do terceiro estado. Um terceiro registro, que se fixou posteriormente, é o dos *Bürger* como classe: os comerciantes, a gente instruída nas profissões liberais, administradores e juristas, ocupantes de posições na burocracia do Estado, além de editores, médicos, engenheiros, advogados, o clero, os intelectuais e professores universitários, que é exatamente a classe (e o estamento) de Herder. Este último registro se aproxima do *Bürger* e da “esfera burguesa” segundo a compreensão de Goethe em 1777, como se apresenta no manuscrito “A missão teatral de Wilhelm Meister”, na qual o herói é um *Bürger* autoconsciente de sua condição de classe, que almeja o status educado (*gebildet*) da nobreza (HABERMAS, 2011, p. 111-113, 128-130). Esse significado já se aproxima do sentido que o termo assume no século XIX, denotando o indivíduo que vive segundo as “convenções burguesas”. Os três registros semânticos estão presentes no *Diário de viagem* de Herder.

²¹ Carta de Herder para Hamann, em novembro de 1769.

o que um navio que levita entre o céu e o mar não proporciona em amplas esferas de pensamento! Tudo aqui dá asas, movimento e ares vastos ao pensamento. As velas tremulantes, o navio que sempre balança, a correnteza murmurante das ondas, as nuvens que voam, a ampla e infinita atmosfera! Em terra firme estamos acorrentados a um ponto fixo e restritos ao círculo fechado de uma situação. Frequentemente esse ponto é uma carteira escolar, um assento numa mesa de hospedaria, um púlpito, uma bancada de conferências. A situação é muitas vezes uma cidadezinha onde nos tornamos o ídolo de uma audiência de três pessoas, em que só uma presta atenção [ao que dizemos], e somos levados pelas convenções. Quão insignificantes e restritos tornam-se, neste momento, a vida, a honra, a estima, os desejos, os medos, o ódio, a aversão, o amor, a amizade, o desejo de aprender, assim como os deveres e inclinações profissionais; o espírito como um todo se torna, por fim, estreito e confinado!²² (HERDER, 2010, p. 65-66).

Já no mar, ocorre uma dispersão desse “ponto firme, fixo e limitado” de sua “esfera de atividade”; de modo que advém uma transformação da perspectiva:

Onde está a terra firme sobre a qual eu me postava? O pequeno púlpito, e a cadeira na mesa de palestrante onde eu assumia ares de importância? Onde estarão as pessoas que eu respeitava, admirava e amava? Ah, minh'alma, o que será de ti quando abandonar este pequeno mundo? O centro firme, restrito e limitado de sua esfera de atividade não existe mais. Você flutua ao vento ou no mar, e o mundo se desfaz sob você, está se desfazendo embaixo de você! Que novo modo de pensar as coisas!²³ (HERDER, 2010, p. 66).

O sujeito do conhecimento se posiciona no centro de um círculo, cujo raio (cognitivo) comprehende o alcance do olhar. Ao horizonte marítimo, círculo cujo centro é disperso, flutuante, fluente, aberto a novas ideias e atos, contrapõe-se o horizonte contemplado a partir de um ponto de vista sólido e estático, como cerca, fechamento, limite ao olhar, barreira que circunscreve uma compreensão fixa do homem e do mundo.

Durante a viagem, atento a essa nova geografia, Herder vivencia um tipo de epifania. Ele ambiciona enxergar além das coisas conhecidas e presentes, para além da “realidade de Riga”. Cria para si um novo horizonte de expectativa²⁴. Para Herder, assim como para muitos de seus contemporâneos, partir em viagem é sair em busca de novos símbolos, de uma nova ótica, de um novo olhar que se projeta na história, um olhar típico das “sociedades orientadas para o futuro” (ARANTES, 2014, p. 70).

Como mencionei, Herder expressa um sentimento típico da geração do *Sturm und Drang* diante do que denomina “limitações” ou “restrições” (*Einschränkungen*) sociais – a acusação da mediocridade, seja da vida burguesa ou aristocrática, relacionada com sua aversão a estar “acorrentado a um ponto fixo, e restrito ao círculo fechado de uma situação” (HERDER, 2010, p. 65-66).

De um modo semelhante, Werther lamenta o fato de a maioria das pessoas aceitarem os “estreitos limites” da vida cotidiana (GOETHE, 2012, p. 45). Comportam-se, afirma, como cavalos com antolhos, em seu “íntimo pendor de se entregar à limitação voluntariamente, de seguir deslizando pelos velhos trilhos costumeiros, seguindo o ramerrão do hábito, sem voltar a vista para a direita ou para a esquerda” (Ibid., p. 44). No *Diário de viagem*, Herder alude a um problema parecido: como criar um futuro de acordo com sua escolha? Ele deplora as “almas” que percorrem a vida sem rumo, e questiona, em súplica:

²² “(...) und was gibt ein Schiff, das zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphäre zu denken! Alles gibt hier dem Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man an einen toten Punkt angeheftet; und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen. Oft ist jener der Studierstuhl in einer dumpfen Kammer, der Sitz an einem einförmigen, gemieteten Tische, eine Kanzel, ein Katheder – oft ist diese, eine kleine Stadt, ein Abgott von Publikum aus dreien, auf die man horchet, und ein Einerlei von Beschäftigung, in welche uns Gewohnheit und Anmaßung stoßen. Wie klein und eingeschränkt wird da Leben, Ehre, Achtung, Wunsch, Furcht, Haß, Abneigung, Liebe, Freundschaft, Lust zu lernen, Beschäftigung, Neigung – wie enge und eingeschränkt endlich der ganze Geist” (HERDER, 1995a, p. 14).

²³ “Wo ist das feste Land, auf dem ich so feste stand? und die kleine Kanzel und der Lehnstuhl und das Katheder, worauf ich mich brüstete? wo sind die, für denen ich mich fürchtete, und die ich liebte! – – o Seele, wie wird dir's sein, wenn du aus dieser Welt hinaustrittst? Der enge, feste, eingeschränkte Mittelpunkt ist verschwunden, du flatterst in den Lüften, oder schwimmst auf einem Meere – die Welt verschwindet dir – ist unter dir verschwunden! – Welch neue Denkart!” (HERDER, 1995a, p. 14-15).

²⁴ Utilizo a expressão “horizonte de expectativa” tendo como referência Koselleck (2006, p. 305-327).

Oh Deus, (...) seria necessário somente para o plano geral, ou também para a felicidade do indivíduo, que houvessem almas que, tendo vindo ao mundo confusas e tímidas, nunca sabem o que estão fazendo nem o que estão prestes a fazer, nunca chegam aonde gostariam de ir e pensam estar indo, que nunca estão realmente onde estão, e só passam de um estado mental para outro, nas brumas de uma atividade mental confusa, atônicas com seu próprio lugar?²⁵ (HERDER, 2010, p. 65).

Trata-se da própria situação de Herder em Riga antes da viagem, que ele ambiciona superar ao partir. Essa ultrapassagem dos limites impostos por seu “círculo” é evocada também pelo questionamento do conjunto de crenças e hábitos, do espaço tradicional de experiência no qual havia se movido até então. A partida representa tanto uma libertação do passado, de um universo de “costumes” em que tudo é “estreito e confinado”, quanto o abandono de pontos fixos de referência pelo sujeito do conhecimento, em favor do espaço aberto das possibilidades, representado pelas imagens do horizonte, da amplidão marítima e da nau que o transporta para novas e grandes realizações.

*

No *Diário de viagem* Herder elabora um balanço judicial do passado e enuncia projetos para o futuro. Lista uma série de obras que pretende escrever: um projeto de constituição para a Rússia, um tratado de pedagogia, uma história da mitologia e uma história universal. Ambiciona a posição de grande reformador esclarecido (HERDER, 2010, p. 88, 93, 97). Como expressão de um momento de revisão, de balanço da vida, o *Diário de viagem* apresenta um recorte, uma demarcação temporal clara entre um antes e um depois, entre o que pode acontecer – o campo aberto das possibilidades – e um passado que deve ser submetido à crítica, em favor de sua partida para o descobrimento de novas terras.

Ao questionar sua condição presente, Herder afirma que poderia ter se tornado algo diferente de um “pote de tinta”: um escrevinhador que não conhecia nada da vida e dos afetos, que se perdia em imagens falsas e livros cheios de palavras vazias (“abstratas”), incapazes de traduzir a “vida” e o colorido do mundo (HERDER, 2010, p. 64-65, 78-79, 83). Lamenta que não tenha aprendido a “conhecer o mundo, os homens, a sociedade, as mulheres e o prazer” (*Ibid.*, p. 64). Tais aspectos se relacionam com a “doença” que o afetou no final da década de 1760, como

Em Riga, num dia triste e obscuro, no qual a ordenação total da minha mente estava paralisada, quando a roda movente da sensação externa estava imóvel e, aprisionada por seu próprio ego desgraçado, minha mente havia perdido todo desejo de se entregar a ideias frescas, prazeres e noções de perfectibilidade (...) eu permanecia lá, perplexo, atordoado e velho em minha juventude²⁶ (HERDER, 1995a, p. 112-113; HERDER, 2010, p. 70).

Herder atribui essa condição psicológica à pedagogia dominante na época, que encerrava as crianças em salas de aula e gabinetes de leitura e as apartava da “vida” e da “experiência” (*Erfahrung*) (HERDER, 1995a, p. 15-16, 115-117; HERDER, 2010, p. 66-67, 79-83). Ele vê aí a origem do apego patológico ao “texto”, à palavra e ao “pensamento abstrato”, que diagnostica em si e em seus contemporâneos. Como remédio, propõe o acesso à “experiência” imediata das coisas por via dos “sentimentos” e “sensações” (*Empfindungen*) – o gozo da vida e do mundo que deseja resgatar para si ao partir em viagem em 1769. (*Idem*).

Essa proposta curativa envolve uma autocrítica radical pela qual Herder coloca em questão principalmente sua postura diante do saber; por exemplo, como quando questiona:

²⁵ “O Gott, (...) ists allein zum Ganzen, oder auch zur Glückseligkeit des Einzeln nötig gewesen, daß es Seelen gebe, die durch eine schüchterne Betäubung gleichsam in diese Welt getreten, nie wissen, was sie tun, und tun werden; nie dahin kommen, wo sie wollen, und zu kommen gedachten; nie da sind, wo sie sind, und nur durch solche Schauder von Lebhaftigkeit aus Zustand in Zustand hinüberrauschen, und staunen, wo sie sich finden?” (HERDER, 1995a, p. 13-14).

²⁶ “In Riga, an einem traurigen Tag, als die Organisation meiner Seele gelähmt war und der Impuls der äußeren Empfindungen stillstand, hatte der Plan mich schon in ihrem traurigen Selbst ergriffen, hatte die fröhliche Sehnsucht verloren, verlorene Ideen und Vergnügen und Perfektionen. (...) ich stand da, stutzig, betäubt und alt in meiner Jugend.” (HERDER, 1992a, p. 112-113).

Quando estarei pronto para destruir em mim tudo o que aprendi e para produzir apenas por mim mesmo aquilo que penso, aprendo e acredito?²⁷ (HERDER, 2010, p. 66).

Sua resposta é o abraço da vida, a aposta na atividade, na experiência e na ação (HERDER, 2010, p. 66). Ele deseja recuperar sua confiança abalada na “perfectibilidade” do homem expressa no projeto civilizador das Luzes. Isso se traduz na enunciação de planos políticos ambiciosos e no desejo de se tornar um grande “reformador” (Ibid., p. 88-93, 96-97). No *Diário de viagem*, ele delineia propostas para a Ucrânia, a Polônia, a Hungria, a Suécia, a França, a Rússia e a Prússia (Ibid., p. 88-93, 96-97). Tem em mente “cultivar as nações para seu aperfeiçoamento” (Ibid., p. 87). Ambiciona “ganhar a confiança da administração do Governo Imperial e da corte” russa, para implantar reformas políticas e republicanas em Riga:

Livônia, tu, província do barbarismo e da luxúria, da ignorância e do gosto pretensioso, da liberdade e da escravidão, quanto não poderia ser feito por ti! Quanto não há por fazer para destruir o barbarismo, desenraizar a ignorância, espalhar a cultura e a liberdade (...)?²⁸ (HERDER, 2010, p. 88).

Numa clara defesa do pragmatismo esclarecido, sustenta que deve direcionar suas investigações futuras para a política e a economia. Mas antes, afirma,

[Devo] me adequar à época em que vivo e adquirir o espírito do comércio e da polidez; ousar examinar tudo sob o ponto de vista da política, do Estado e das finanças (...) pensar e agir com praticidade em todas as coisas, me acostumar a falar persuasivamente para a sociedade, a nobreza e os homens comuns e a ganhar o seu favor²⁹ (HERDER, 2010, p. 88).

Trata-se da vontade de ter uma desenvoltura no trato social e político que Herder certamente não possuía e jamais adquiriu. Contudo, no *Diário de viagem* de 1769, ele alimenta posições surrendentes, demonstra interesses que não assumiu posteriormente em seus estudos filosóficos e trata de temas que não abordaria jamais da maneira pragmática que adota então. Nesse sentido, o que chama a atenção em primeiro lugar é a necessidade que ele externa de “adequação à época”, a um “espírito de comércio e polidez” ao qual é avesso (HERDER, 2010, p. 88).

Além dos *philosophes* franceses, a imagem herderiana do reformador esclarecido deve muito aos reformadores protestantes Calvino, Lutero e Zwingli (Ibid., p. 88, 97). Estes, apesar de terem rompido com a ordem vigente (a Igreja Católica), representaram – fato reconhecido no contexto da tradição protestante luterana de Herder, assim como no universo literário do *Sturm und Drang* – um compromisso com a ordem política e social tradicional³⁰; uma “adequação à época” semelhante à que Herder aventa para si em 1769. Esta implica sobretudo a conformação em relação ao poder dos príncipes, assumir o papel de um tipo de reformador esclarecido que corteja o favor dos grandes para a causa do Esclarecimento, como Voltaire diante de Frederico II, e Diderot com Catarina da Rússia (Ibid., p. 88).

Isso aponta para um conflito no cerne da revolução pessoal que Herder associa à sua partida. O olhar para o futuro, que havia cobrado dele o abandono das velhas limitações – que tem lugar no espaço sólido e estático, confinado e limitado de Riga, ao qual opõe o movimento do barco sobre as águas, o horizonte

²⁷ “Wenn werde ich so weit sein, um alles, was ich gelernt, in mir zu zerstören, und nur selbst zu erfinden, was ich denke und lerne und glaube” (HERDER, 1995a, p. 15). Herder faz uma asserção semelhante em outra passagem do *Diário de viagem* (Ibid., p. 28).

²⁸ “Livland, du Provinz der Barbarei und des Luxus, der Unwissenheit, und eines angemaßten Geschmacks, der Freiheit und der Sklaverei, wieviel wäre in dir zu tun? Zu tun, um die Barbarei zu zerstören, die Unwissenheit auszurotten, die Kultur und Freiheit auszubreiten (...)?” (Idem).

²⁹ “[Ich muss] mich meiner Zeitalter bequemen, und den Geist der Gesetzgebung, des Kommerzes und der Polizei gewinnen, alles im Gesichtspunkt von Politik, Staat und Finanzen einzusehen wagen (...) alles praktisch zu denken und zu unternehmen, mich anzugewöhnen, Welt, Adel und Menschen zu überreden, auf meine Seite zu bringen wissen” (Ibid., p. 29).

³⁰ É o caso de Lutero, que apoia a aristocracia por ocasião da revolta camponesa de 1525. Trata-se de um tema caro à literatura do *Sturm und Drang*, presente no drama shakespeariano *Göetz Von Berlichingen*, escrito pelo jovem Goethe sob influência das ideias de Herder (GOETHE, 1991; GOETHE, 1971a, p. 312-321).

marítimo flutuante, fluído, como signo do abandono dos limites ao pensamento e à ação – cobra também novas limitações: requisita que ele “se adeque” (*sich bequemen*), no sentido forte (político) do termo, à “época”, isto é, a uma versão particular do projeto civilizatório das Luzes; solicita um compromisso com o poder, especificamente, com o despotismo Ilustrado de Catarina da Rússia e Frederico II da Prússia, bem como com os príncipes e dignitários da nobreza lituana, alemã e russa.

A partida de Riga marca, para Herder, o final da primeira parte de sua vida. É o abandono de um círculo que ele acusa de ser limitado e restrito, mas que ao mesmo tempo o abrigava e confortava. É nítida, nesse sentido, a presença de um conflito entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. O *Diário de viagem* sinaliza tanto seu desejo de expansão dos horizontes, quanto de retorno a uma esfera tradicional, forjada pela experiência. Como entender, no quadro da obra herderiana de juventude, esse dilema entre o desejo de expansão dos horizontes, de abertura para o futuro, de reformas políticas esclarecidas, e a percepção concomitante de que obrar por elas cobra um novo cerceamento da sua esfera de atuação?

Um dos caminhos para abordar o problema é pensar sobre o sofrimento que o tomou ocasionalmente na própria viagem, à medida que as expectativas que alimentava iam sendo colocadas em questão. Ele percebe, primeiramente, que o abandono da vida provinciana também lhe causa sofrimento. Como escreve no *Diário*: “este novo modo de ver as coisas (...) custa lágrimas, remorso, a libertação do coração de velhas relações, autocondenação!” (Ibid., p. 66). O desejo inicial de imersão no cosmopolitismo e na experiência vivida se choca com traços indesejáveis de sua personalidade; como por ocasião de sua chegada à França:

Minha primeira visão de Nantes foi de desnorteamento: vi em todos os cantos algo que jamais presenciei novamente – uma distorção que quase atingia o nível do grotesco. Esse é o modo de ser do meu olhar – e não seria também o modo de ser do meu pensamento? – De onde vem isso? (...) Até mesmo agora quando abro meus sentimentos para algo novo (...) não experimento nada mais que um susto, e jamais um sentimento de prazer³¹ (HERDER, 2010, p. 67-68).

Sentimento de repulsa ao novo e ao desconhecido que se acentua em Paris e se traduz em sua decepção com o cosmopolitismo da capital, com seus filósofos e salões filosóficos, e que o conduz a Estrasburgo; cidade que, apesar de estar situada do lado francês da fronteira, possuía uma forte presença alemã.

Essa dialética herderiana aponta para os laços entre o *Diário de viagem* e os desdobramentos posteriores de seu pensamento, sobretudo a crítica ao Esclarecimento que ele apresentaria em 1774 no ensaio *Mais uma filosofia da história para educação da humanidade*³². De maneira que, em 1769, Herder ensaiava aspectos que seriam reformulados e reapresentados poucos anos depois como elementos fundamentais de sua crítica ao pensamento histórico do Esclarecimento. O conflito que, no seu entender, se delineava no século XVIII entre o espaço de experiência tradicional (o círculo da cultura) e o Esclarecimento – que, por meio da crítica, minava o patrimônio cultural tradicional da humanidade – terá um lugar central na argumentação de *Mais uma filosofia da história*.

No percurso entre o *Diário de viagem* e *Mais uma filosofia da história*, Herder retoma e enriquece a imagem do círculo, que se torna uma das imagens mais importantes de seu pensamento, tanto em sua filosofia da história e da linguagem, quanto em sua antropologia e teoria do conhecimento. Em *Mais uma filosofia da história*, uma de suas asserções mais conhecidas é a de que “cada nação traz em si o centro de sua felicidade, como uma esfera traz em si o seu centro de gravidade” (HERDER, 1995c, p. 41). No *Diário de viagem*,

³¹ “Der erste Anblick von Nantes war Betäubung: ich sah überall, was ich nachher nie mehr sahe: eine Verzerrung ins Groteske ohngefähr; das ist der Schnitt meines Auges, und nicht auch meiner Denkart. Woher das? (...) Wenn ich in gewissen Augenblicken noch jetzt meinem Gefühl eine Neuigkeit und gleichsam Innigkeit gebe: was ist's anders, als eine Art Schauder, der nicht eben Schauder der Wollust” (HERDER, 1995a, p. 104).

³² Deste ponto em diante, refiro-me a este ensaio como *Mais uma filosofia da história*.

o homem é apresentado no centro de um círculo cujo raio cognitivo compreende o alcance do olhar, compondo seu horizonte particular.

Em 1772, no *Ensaio sobre a origem da linguagem*³³, Herder retoma, como traço característico do círculo, a noção de “modo de pensamento” (*Denkart*), que já havia apresentado entre 1766 e 1767 nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã*³⁴. Trata-se de um elemento fundamental do “caráter” e um traço distintivo de cada povo e nação, estabelecido historicamente por intermédio da linguagem, ou seja, pelo conjunto de símbolos e conceitos que participam da atribuição de sentido ao mundo e, como tal, delimitam as possibilidades humanas, suas realizações históricas (HERDER, 1987, p. 134 et seq; HERDER, 1992b, p. 104-106). Partindo daí, em 1774 ele sustenta que cada “nação” é uma “esfera”, um indivíduo-nação bem delimitado e, até certo ponto, fechado (HERDER, 1995c, p. 42-43). A natureza é variegada, porém:

Ela colocou nos corações essa predisposição à variedade como parte de sua [própria] diversidade, em um círculo que nos circunda: e moderou o olhar humano, de modo que rapidamente nos habituamos, e o círculo se constitui em horizonte – para além do qual nada se vê, nada pode ser intuído!³⁵ (Idem).

Tudo reconduz o homem a si mesmo, o transporta de volta àquele “ponto central” a partir do qual o olhar traça seu horizonte; de modo que ele deseja e se felicita somente com o que lhe é semelhante:

Além disso, a natureza me dotou das necessárias armas: suficiente insensibilidade, frieza e cegueira; ela pode se tornar até mesmo desprezo e repugnância – mas tem apenas como finalidade reconduzir-me a mim mesmo, fazer com que eu me satisfaça naquele ponto central que me sustenta.³⁶ (HERDER, 2010, p. 43).

A viagem, como abandono da terra natal, contemplada dessa perspectiva não é mais um abandono do círculo, como Herder havia sustentado em 1769. Pelo contrário, agora ele diz ser transportado por aquele “ponto central do círculo”, transformado em círculo nacional. Tendo navegado sobre a base fluída do oceano, ele aporta e se firma sobre o solo natal, rendendo-se à fixidez do ponto de vista nacional.

Em *Mais uma filosofia da história* a imagem do círculo ocupa um lugar fundamental na formulação de uma nova concepção da nação³⁷. Os povos navegam, entram em contato com outros horizontes e usufruem do que os estrangeiros têm para oferecer. Contudo, salienta Herder, o grego não deixa de ser grego ao conhecer o egípcio, nem o romano ao se relacionar com o grego. Cada um se apropria do que o outro tem a oferecer, de acordo com o que agrada ao seu próprio “caráter”, à sua ótica particular (HERDER, 1995c, p. 43). No entanto, “quando (...) a distância entre dois povos se torna (...) bastante grande”, advém o ódio e a aversão ao outro:

o ódio do egípcio pelo pastor nômade, o seu desprezo pela ligeireza do grego! E o mesmo acontece com quaisquer nações cujas inclinações, cujos círculos daquilo que chamam felicidade se chocam³⁸ (HERDER, 1995c, p. 43).

³³ *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (HERDER, 1992a).

³⁴ *Über die neuere deutsche Literatur: Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend* (HERDER, 1992a).

³⁵ “Sie legte Anlagen von Mannigfaltigkeit ins Herz, nun einen Teil der Mannigfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Händen: nun mäßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis Horizont wurde – nicht drüber zu blicken: kaum drüber zu ahnden!” (HERDER, 1995b, p. 39).

³⁶ “(...) darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; sie kann gar Verachtung und Ekel werden – hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Gnüge zu geben, der mich trägt” (Ibid., p. 39).

³⁷ Quanto ao papel desempenhado por Herder na formulação de uma nova concepção da nação, cf. Ferreira Neto (2018, p. 155-226).

³⁸ “(...) wie der Ägypter den Hirten, den Landstreicher hasset! wie er den leichtsinnigen Griechen verachtet! So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen” (HERDER, 1995b, p. 39).

Em 1774, Herder sustenta que o cosmopolita vai além dessa ótica “nacionalista” por desprezar a “diversidade” (*Mannigfaltigkeit*) humana. Os esclarecidos julgam possível encontrar um centro unitário de felicidade, uma perspectiva comum a todos os horizontes e latitudes. Como vimos, num primeiro momento Herder foi solidário com essa posição. Em 1769, partir em viagem significava para ele abandonar as limitações provincianas em busca desse ponto de referência comum do cosmopolita – uma nova ótica, e um olhar que se projeta na história como tarefa reformadora de esclarecimento. Contudo, ao dissolver os pontos fixos de referência (o solo das ideias solidamente fundadas), na medida em que desperta a consciência da “diversidade”, a viagem herderiana dá margem a que se perceba o que a própria ótica cosmopolita tem de deficiente e de falha. Abre espaço para a intuição de que aquilo que se era tomado por universal, como traço comum à “humanidade”, que caberia ao cosmopolita fomentar, pode ser, na verdade, fruto de uma perspectiva parcial, preconceituosa e limitada.

Esses problemas surgem na obra herderiana justamente quando o solo se torna fluído e ele expande seus horizontes, quando ele percebe em si próprio o quanto o abandono de um espaço tradicional de experiência cobra em “sofrimento, autocritica e recriminações” (HERDER, 2010, p. 66). Quando abandona a segurança do “círculo” – a terra natal que ele havia encontrado, ainda que temporariamente, em Riga – e se lança na imensidão do mar em busca de novas experiências.

Tais sentimentos evidenciam que a superação dos limites e a busca por novos horizontes também implica uma perda no que se refere ao universo simbólico tradicional – a terra firme dos valores, “costumes” (*Sitten*) e “modos de pensamento” (*Denkarten*) que caracterizavam seu círculo particular. Este conflito se explicita na afirmação singular de Herder em 1774, em *Mais uma filosofia da história*, de que toda viagem é “sinal de doença, de fraqueza, de perda das energias vitais”, sinalizando um recuo crítico do horizonte de expectativa de 1769, em favor da solidez de um espaço de experiência e atividade forjado historicamente (herdado), que independe da vontade humana. Isso dá margem à reabilitação por Herder do demônio supremo das Luzes: o preconceito³⁹. Como afirma:

Quando as inclinações e o círculo da felicidade de duas nações se chocam, isso é denominado preconceito! Coisa da ralé! Nacionalismo limitado! Mas, no seu próprio tempo, o preconceito é bom: porque nos traz a felicidade. É ele que faz com que um povo se vire para seu ponto central, com que se fortaleça em torno do tronco a que pertence, com que floresça no seu caráter próprio, com que se torne mais ardente e, portanto, mais feliz nas suas inclinações e nos seus objetivos. Nesse aspecto, o povo mais ignorante e mais preconceituoso é quase sempre o primeiro: a época de andanças por paragens estranhas e distantes e de viagens pelo estrangeiro é já um tempo de doença, de flatulência, de riqueza malsã, de pressentimento de morte⁴⁰ (HERDER, 1995, p. 43).

O navio que conduzia o jovem Herder quando deixou a pequena cidade lituana de Riga com destino incerto era sinal do abandono de uma perspectiva fixa, em favor de uma ótica fluida e instável. Ao romper com o horizonte restrito de Riga e partir em viagem, ele realiza uma autocritica radical, colocando em questão o ponto de vista que havia orientado seu conhecimento do homem e do mundo até então. A partida representa a fuga de um mundo “estreito” e “limitado”, a abertura para um olhar cosmopolita, e as experiências tradicionais são abandonadas em favor do novo, do futuro. Contudo, é preciso perceber a complexidade em jogo na posição de Herder. Seu abandono dos pontos fixos de referência é tão radical que o leva a colocar em questão os próprios limites impostos pela perspectiva das Luzes (o desejo de expansão dos horizontes que a princípio motivou sua partida). Nesse percurso, o olhar cosmopolita passa a ser visto como limitado e fruto de condicionamentos. De modo que, em Herder, coexistem, desde então, duas óticas

³⁹ A esse respeito cf. Ricoeur (1977, p. 105-107) e Ferreira Neto (2018, p. 120-131).

⁴⁰ “So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen man nennt's Vorurteil! Pöbel! eingeschränkten Nationalism! Das Vorurteil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkte zusammen, macht sie fester auf ihrem Stämme, blühender in ihrer Art, brüngt und also auch glückseliger in ihren Neigungen und Zwecken. Die unwissendste, vorurteilsteste Nation ist in solchem Betracht oft die erste: das Zeitalter fremder Wunschwanderungen und ausländischer Hoffnungsfahrten ist schon Krankheit, Blähung, ungesunde Pulle, Ahndung des Todes!”(HERDER, 1995b, p. 39-40).



conflitantes: a primeira se situa no âmbito das crenças e costumes; o espaço tradicional da experiência, composto sobretudo pela língua, e relacionado intimamente com os “modos de pensamento” característicos de cada povo ou nação. Por outro lado, há um conjunto de referências, valores e condicionamentos, para ele oriundos do mundo moderno – típicos do Esclarecimento –, que se caracterizam justamente pelo imperativo da crítica, que se orienta contra toda experiência tradicional.

Essa dialética começa a tomar forma no pensamento herderiano no final da década de 1760, quando ele aponta uma série de problemas na ótica do esclarecida. No *Diário de viagem* tem lugar a intuição de que o Esclarecimento comportava outro gênero de condicionamento, cercamento, limitação, diferente do que advinha do espaço tradicional de experiência, e que também precisava ser submetido à crítica. Os elementos dessa crítica delineiam-se gradualmente nos seus textos, desde 1765, aproximadamente, até assumir uma forma madura em 1774 no ensaio *Mais uma filosofia da história*, como crítica ao pensamento histórico do Esclarecimento.

Referências bibliográficas:

- ADLER, F. H. 1913. *Herder and Klopstock*. Urbana-Champaign. 232 p. Doutorado. Depto. de filosofia da Univ. de Illinois.
- ARANTES, Paulo. 2014. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo.
- BUNGE, Marcia. 1993. "Preface. Introduction". In: HERDER, J. G. *Against pure reason. Writings on religion, language and history*. Tradução Marcia Bunge. Mineapolis: Fortress Press.
- CLARCK, Robert T. 1969. *Herder: his life and thought*. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press.
- Encyclopædia Britannica. 1911. In: *Wikisource*. Verbete "Lutherans". Disponível em: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclopædia_Britannica/Lutherans. Acesso em: 04 mar. 2019.
- FERREIRA NETO, O. M. 2018. *O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774)*. Versão corrigida. São Paulo. 254 p. Doutorado. Depto. de História da FFLCH/USP.
- GOETHE, Johan W. 1971a. *Memórias: poesia e verdade*. Vol. 1. Tradução Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo.
- _____. 1971b. *Werther*. Trad. Galeão Coutinho. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1991. *Götz von Berlichingen*. A play. Trad. Charles E. Passage. Illinois: Prospect Heighs.
- _____. 1997. *Die Leiden des jungen Werthers*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- _____. 2012. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: L&PM.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm et al. (Org.). *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (1854-1961)*. 1971. Kompetenzzentrums für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier/Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Hirzel Verlag Stuttgart. Disponível em: <<http://dwb.uni-trier.de/de>>. Acesso: 13/03/2018
- HABERMAS, Jürgen. 2003. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HERDER, J.G. 1987. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona.
- _____. 1992a. "Über die neuere deutsche Literatur: Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend". / "Abhandlung über den Ursprung der Sprache". In: GAIER, Ulrich (Coord.). *J.G. Herder Werke*. Vol 1. Frühhe Schriften (1764-1772). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, p. 261-649 / 695-810.
- _____. 1992b. "Fragments on recent German literature". In: MENGES, Karl; MENZE, Ernest A. (Orgs.). *Johann Gottfried Herder selected early works (1764-1767)*. Vol. 1. Trad. Ernst A. Menze e Michael Palma. University Park Pennsylvania: Pennsylvania University Press, p. 85-233.
- _____. 1995a. "Journal meiner Reise im Jahr 1769". In: *J.G. Herder Werke*. Vol. 9, tomo 2. *Journal meiner Reise im Jahr 1769 / Pädagogische Schriften*. WISBERT, Rainer; PRADEL, Klaus (Org.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, p. 9-126.

- _____. 1995b. "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts". In: BRUMMACK, Jürgen; Martin Bollacher (Org.). *J.G. Herder Werke*. Vol. 4. *Schriften zu Philosophie, Literatur und Altertum* (1774-1787). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, p. 9-107.
- _____. 1995c. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona.
- _____. 2010. "Journal of my voyage in the year 1769 (travel diary)". In: BARNARD, F. M. (Org.). *Herder on social and political culture*. Trad. F. M. Barnard. Cambridge University Press.
- HILL, David. 2003. "The rhetoric of freedom". In: HILL, David (Org.). *Literature of the Sturm und Drang*. Rochester/Nova York: Camden House, p. 159-184.
- KOEPKE, Wulf. 2003. "Herder and the Sturm und Drang". In: HILL, David (Org.). *Literature of the Sturm und Drang*. Rochester/Nova York: Camden House, p. 69-93.
- LAÏDI, Zaki. 2000. *A chegada do homem-presente ou da nova condição do tempo*. Trad. Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget.
- LAMPORT, Francis. 2003. "The drama of the Sturm und Drang". In: HILL, David (Org.). *Literature of the Sturm und Drang*. Rochester/Nova York: Camden House, p. 117-139.
- MEINECKE, Friedrich. 1982. *El historicismo y su genesis*. Trad. José Mingarro y San Martín; Tomás Muñoz Molina. Mexico: FCE.
- MENGES, K.; MENZE, E. A. 1992. "Introduction; Commentary on the translations". In: HERDER, J. G. *Selected early works (1764-1767)*. Trad. Ernest A. Menze; Michael Palma. University Park Pennsylvania: Pennsylvania University Press, p. 1-25, 235-333.
- PASCAL, Roy. 1953. *The German Sturm und Drang*. Manchester University Press.
- PÉNISSON, Pierre. J. G. 1992. *Herder: la raison dans les peuples*. Paris: CERF.
- RICOEUR, Paul. 1977. *Interpretação e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- SAFRANSKI, Rüdiger. 2010. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade.
- SAUDER, Gerhard. 2003. "The Sturm und Drang and the periodization of the Eighteenth Century". In: HILL, David (Org.). *Literature of the Sturm und Drang*. Rochester/Nova York: Camden House, p. 309-331.
- SELA-SHEFFY, Rakefet. 1999. "The Rise of a New Intellectual Elite and the Promotion of a New Cultural Ethos". [URL: <http://www.tau.ac.il/~rakefet/papers/lit-dynamik/chap4--Elite%5Beng%5D.pdf>.]
- WELLBERY, David E. (Org.). 2004. *A new history of German literature*. Cambridge/ Londres: Belknap Press of Harvard University Press.

Recebido em 31 de julho de 2020. Aceito em 09 de agosto de 2020.