

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

RODNEY FERREIRA

AS BASES ILUMINISTAS DA ANTROPOLOGIA ESTÉTICA DE KANT: GRADAÇÃO,
CRÍTICA DE GOSTO E SUBLIMIDADE NAS *OBSERVAÇÕES*

SÃO PAULO
2022

RODNEY FERREIRA

AS BASES ILUMINISTAS DA ANTROPOLOGIA ESTÉTICA DE KANT: GRADAÇÃO,
CRÍTICA DE GOSTO E SUBLIMIDADE NAS *OBSERVAÇÕES*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Estética

Orientador: Prof. Dr. Márcio Suzuki

SÃO PAULO
2022

Nome: Rodney Ferreira

Título: As bases iluministas da antropologia estética de Kant: gradação, crítica de gosto e sublimidade nas *Observações*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: 23/09/2022

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

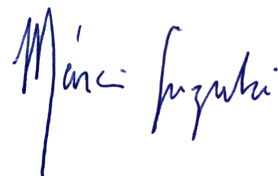
Nome do (a) aluno (a): Rodney Ferreira

Data da defesa: 23/09/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Márcio Suzuki

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 09/07/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

Cumpre-se uma jornada quando se a reconhece: todas as coisas pelas quais passamos, agarram-nos, subjazem, e se assentam quando decidimos revê-las, na calma do fim. Às vezes, ficam coisas dolorosas – as dificuldades que não são desafios, mas descuido do mundo conosco, ou de nós conosco mesmos. Mas lanço agora o olhar, que busca reconhecer e agradecer, sobre o cuidado que me possibilitou chegar até aqui; sobre as coisas doces e luminosas.

Sobretudo, agradeço à minha mãe Ana Lúcia: mãe solo, de tantas lutas injustas encaradas com bravura, mãe brasileira e vencedora. Sem ela, não seria eu, de todas as formas que sou. Obrigado, mãe!

Aos meus amigos, ao valor sagrado da amizade, agradeço o apoio indispensável, especialmente na forma das risadas, do carinho, das tantas partilhas que preencheram o trajeto da minha formação e desta pesquisa. Muito obrigado, Gabriel, Nicole, Caio, Nina, Jeff, Lucas, Guto, Ícaro, Anélia, Dani e Bruno! E um ainda mais especial a você, Samanta, minha maior amiga; minha companheira de todas as horas!

Agradeço ao prof. Oliver, por ter, na graduação, acreditado nas minhas capacidades e me incentivado nos momentos em que me vi frustrado. Não estaria aqui sem seu decisivo apoio. De maneira igualmente efusiva, agradeço ao prof. Márcio, que acreditou desde o início no meu projeto de pesquisa. Suas ponderações, solicitude e paciência, fundamentais para a realização deste trabalho, foram sempre acompanhadas por um respeito confiante às minhas escolhas. Muito obrigado!

Não posso deixar de lembrar da marcante gentileza com a qual os professores Vinicius e Luís comentaram meu trabalho de qualificação. Suas palavras foram incentivos importantes, que reverberam ainda em mim. Muito obrigado!

Finalmente, agradeço a todo o querido pessoal da secretaria do Departamento, tanto pelas assistências sempre ágeis e espirituosas, como pelo cuidado genuíno que dá tonalidade humana às coisas institucionais. Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na modalidade PROEX, pelo auxílio financeiro sem o qual esta pesquisa não seria possível. Muito obrigado!

FERREIRA, Rodney. As bases iluministas da antropologia estética de Kant: gradação, crítica de gosto e sublimidade nas *Observações* (dissertação). São Paulo: Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo; 2022.

RESUMO

Esta pesquisa objetivou explicitar as bases iluministas da antropologia estética elaborada por Kant em suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e traçar as consequências desses pressupostos para a compreensão da estrutura da obra e do lugar ocupado por ela no desenvolvimento do pensamento kantiano. As hipóteses defendidas para tanto foram, primeiro, a de que a razão iluminista era, entre outras coisas, gradativa, em um sentido metodológico e corroborativo; segundo, a de que a crítica de gosto e a filosofia da história, possibilitadas por essa concepção de razão, amparavam a antropologia estética de Kant; terceiro, a de que o sublime era um eixo que conectava aparência, natureza e consciência nas *Observações*. Metodologicamente, selecionou-se um *corpus* textual para caracterizar o movimento histórico-filosófico do séc. XVIII, analisando-o e reconstituindo-o estrutural e genealógicamente. Os conceitos e temas que dão unidade ao *corpus* foram, ao mesmo tempo, observados segundo definições, funções e limites internamente estabelecidos por cada uma das obras que o compõem, tensionando especificidades e continuidades.

Palavras-chave: Iluminismo; Estética; Antropologia; Epistemologia.

FERREIRA, Rodney. The Enlightenment Foundations of Kant's Aesthetic Anthropology: Gradation, Critique of Taste and Sublimity (dissertation). São Paulo: Department of Philosophy, University of São Paulo; 2022.

ABSTRACT

This research aimed to explain the Enlightenment bases of aesthetic anthropology elaborated by Kant in his *Observations on the feeling of the beautiful and sublime* and to trace the consequences of these assumptions for the understanding of the structure of the work and the place occupied by it in the development of Kantian thought. The hypotheses defended for that were, firstly, that the Enlightenment concept of reason was, among other things, gradual, in a methodological and corroborative sense; secondly, that the critique of taste and the philosophy of history, made possible by this conception of reason, supported Kant's aesthetic anthropology; thirdly, that the sublime was an axis that connected appearance, nature and consciousness in the *Observations*. Methodologically, a textual *corpus* was selected to characterize the historical-philosophical movement of the 18th century, analyzing and reconstructing it structurally and genealogically. The concepts and themes that give unity to the corpus were, at the same time, observed according to definitions, functions and limits internally established by each of the works that compose it, stressing specificities and continuities.

Keywords: Enlightenment; Aesthetics; Anthropology; Epistemology.

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1	
Do gabinete à Lua, que fica ao lado da África: as formas analítica e gradativa da razão iluminista e sua incorporação pelo jovem Kant	17
1.1. O <i>Discurso preliminar</i> e a hierarquia metodológica das ciências	22
1.2. O ponto de fuga gradativo do quadro iluminista	39
1.3. A presença do método newtoniano no pensamento de Kant da década de 50	57
1.4. Gradação e sentimento moral na <i>Investigação</i>	77
Capítulo 2	
A marcha do espírito humano e seus porta-estandartes: crítica de gosto e filosofia da história como preceptoras do olhar estético-antropológico	104
2.1. O crítico humiano e o observador kantiano	106
2.2. O surgimento da filosofia da história e sua unidade iluminista	121
2.3. A historiografia filosófica de Hume, seu método e sua forma progressiva	129
2.4. O amparo histórico e crítico às observações estético-antropológicas	142
Capítulo 3	
<i>Die grosse Absicht der Natur</i>: o sublime como elo entre natureza, consciência e aparência nas <i>Observações</i>	150
3.1. Natureza, crítica e aparência: a estrutura das <i>Observações</i> e o método do observador	154
3.2. A moralidade do sublime em Burke e em Kant	164
3.3. As dualidades do sublime e o círculo da moralidade humana	178
3.4. O sublime, as mulheres e os negros	188
3.5. A aposta no jovem cidadão do mundo	203
Conclusão	209
Referências bibliográficas	216

Introdução

Em nosso plano inicial, este trabalho constituiria uma tentativa abrangente de investigar os aspectos antropológicos e morais do sentimento de sublime em suas principais aparições no *corpus* kantiano. Em muito, esse desejo foi fomentado pelo desconcerto ante a afirmação de Gérard Lebrun¹ de que o sublime, a partir da *Crítica da faculdade de julgar*, ou serviria a uma superação do antropocentrismo ou pouco teria a ver com a antropologia. Ao elaborar o projeto de pesquisa, a nossa impressão era a de que Lebrun teria perseguido demasiadamente as consequências sistêmicas das analíticas do belo e do sublime, perdendo de vista as preocupações antropológicas, estéticas e morais ligadas a elas e que o próprio Kant fizera questão de apontar, como notaram outros comentadores de peso². Em outras palavras, os seus muitos ganhos interpretativos estruturais implicavam também grandes perdas genealógicas, favorecendo parte da letra em detrimento do espírito e das preocupações histórico-filosóficas que orbitam o tema do sublime – tratava-se, mais profundamente, não apenas do apagamento de uma faceta conceitual, mas do estreitamento da real dimensão ética da filosofia kantiana.

Diante disso, pareceu-nos conveniente uma oposição ao caso radical de Lebrun, não só por fornecer um contraste cuja negatividade acabaria reafirmando a missão mundana do sublime, que nos parece inegável, mas também por sua leitura servir de parâmetro de confrontação rigorosa com a face transcendental desse sentimento, pois as consequências filosóficas que extraiu da analítica do sublime precisariam ser criticamente examinadas e mutuamente delimitadas em face de seu registro antropológico e moral, presentes também nessa parte da 3ª Crítica. Com efeito, teríamos a plataforma para, submetendo-nos à índole conciliatória que é própria da disposição filosófica kantiana desde seus primórdios, explicitar

¹ Entre outros apontamentos a respeito da “paisagem necessariamente inumana” da sublimidade, Lebrun é categórico ao afirmar que, apesar de instrutiva, sobretudo por não permitir que a *Crítica da faculdade de julgar* se reduza a uma “antropologia travestida”, a analítica do sublime não passa de uma etapa “no deslocamento das metafísicas do infinito”, e que “Kant não se interessa pelo sublime enquanto o homem faz a experiência dele, ele não o apresenta como um revelador de *nosso* estatuto ontológico” LEBRUN, 2002, pp. 587-8.

² A leitura de Allison da *Observação geral à exposição dos juízos estéticos reflexionantes*, do § 29 da *Crítica da faculdade de julgar*, é de que há ali quase que uma outra forma de sublimidade; uma forma que não se enquadra nem nas tábuas categoriais nem nos modos dinâmico e matemático, mas antes diz respeito a um “estado mental”. Nesse parágrafo, Kant fala de uma angústia vigorosa, que advém da percepção dos homens não buscarem se autonomizar, ligada às ideias morais e à esperança de que o homem entre na maioria. O sublime, nessa forma, é uma angústia que se põe também como esperança da capacidade do homem se realizar, pois não se trata meramente de sofrer porque o ser humano é determinado, mas sim porque, podendo se autodeterminar, não o faz. Ora, essa contemplação distingue o observador, como alguém capaz de se autonomizar e perceber a heteronomia de outros, indicando que o sentimento de sublime depende de um cultivo e pode se dar pela observação antropológica, como se aponta em outros momentos da analítica. KANT, 2019, pp. 173-4. ALLISON, 2001, p. 306.

de modo profundo a concepção de que o sublime é fundamentalmente dualístico no *opus* de Kant, isto é, que se apresenta nele como sentimental e moral, matemático e dinâmico, antropológico e transcendental; sistêmico e histórico, rigoroso e ideológico.

Esse plano inicial, porém, transformou-se no decorrer da pesquisa, em privilégio da preocupação que o movia: o dimensionamento ético da filosofia kantiana a partir da relação entre moral, antropologia e estética³ – relação cujo eixo é o sentimento de sublime, e que antecede em muito a *Crítica da faculdade de julgar*. Nesse sentido, isso que chamamos de transformação foi mais precisamente um movimento duplo de delimitação e rearticulação, que, em primeiro lugar, restringiu o tema do sublime ao período pré-crítico e, em segundo, elegeu o método gradativo e a crítica de gosto como objetos igualmente importantes na investigação das bases da antropologia estética. Sem o desvelamento da estrutura histórico-filosófica em que se aloca o eixo da sublimidade, em seu primeiro aparecimento nas *Observações*, sua caracterização enquanto tal não seria possível, mas isso não implica, deve-se esclarecer, uma filtragem externalizante ou materialista da obra. Antes, trata-se da identificação de seus pressupostos epistemológicos, pois é justamente no séc. XVIII que, de modo inaugural, a filosofia se torna uma base para a história, e a história se torna uma base para a filosofia. A explicitação das bases e dos momentos marcantes dessa consciência na obra de Kant dependem, e essa é a hipótese que dá unidade a esta pesquisa, da compreensão da razão iluminista como uma razão metodológica, e metodológica em um sentido analítico e gradativo. E é especialmente seu caráter gradativo que possibilita tanto a íntima relação entre história e filosofia, como o expediente da crítica de gosto e, conseqüentemente, sua incorporação ao procedimento estético-antropológico de Kant.

Mais precisamente, o contexto histórico-filosófico em que aparecerá a obra central de nossa pesquisa, as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, é aquele em que se estabelece solidamente, na virada do séc. XVII para o séc. XVIII, uma concepção metodológica e epistemológica (porque restritiva à metafísica) do conhecimento natural. Trata-se do método newtoniano, de forma analítico-matemática e empirista, cuja apropriação pela filosofia dará as bases para uma grande agitação espiritual que tocará todos os campos da vida dos europeus e dos povos em interação com os mesmos, conhecida como iluminismo.

³ Nossa utilização do termo “estética” se refere, em sentido amplo, ao pensamento sobre a arte e os sentimentos de beleza, sublimidade, feiura, comicidade etc., que se chamarão de sentimentos refinados. Não se trata, portanto, de qualquer compromisso com a tese da existência de uma estética, no sentido idealista (incorporação conceitual dos fenômenos artísticos em um *sistema* filosófico), na filosofia de Kant – seja ela a pré-crítica ou a crítica.

Esse movimento histórico, político e, sobretudo, filosófico-científico será retratado em seus principais traços pelos testemunhos e reflexões de Jean le Rond d'Alembert e Denis Diderot, graças, em grande medida, ao seu titânico projeto editorial: a *Enciclopédia*. É nessa obra que se apresentam de modo mais definido os traços de um ideal científico ao mesmo tempo analítico e gradativo, matemático e experimental, cujas tensões internas não deixarão de se manifestar. A apresentação desse movimento, depende, todavia, da concepção de que, com a restrição epistemológica que acompanha o método newtoniano, ocorre uma exclusão da hierarquia ontológica dos objetos, tomando seu lugar uma hierarquia metodológica dos saberes. Essa hierarquia metodológica baseia-se na sistematicidade e na corroboração, que se põem na forma da análise e da gradação – e é esta segunda forma que permite um regime de cientificidade condicionado pela expectativa de corroboração e pela organização de quadros fenomênicos ou casuísticos não necessariamente fundados em princípios, mas em observações, conjecturas, hipóteses etc. Esse regime de cientificidade acompanha as preocupações sociais, históricas e morais de seu tempo, de maneira que não só há uma tendência do mesmo em sentido da sociedade (na forma, p. ex., dos salões, dos jornais e das críticas política e religiosa), mas também uma incorporação da cientificidade no próprio pensamento social – a sociedade passa a pensar sobre si mesma enquanto sociedade humana diante de outras sociedades humanas e extra-humanas. E isso não nos termos da filosofia política meramente, mas em termos antropológicos, calcados justamente numa cientificidade que permite observar, conjecturar, julgar e hipotetizar sobre as relações e as culturas humanas. Daí que as *Observações* parecem estar assentadas, enquanto um complexo conjunto de juízos estético-antropológicos, nessa mesma dimensão metodológica, histórico-filosoficamente estabelecida. E, ao contrário do que se poderia pensar, esse assentamento não é uma mera herança da influência do método newtoniano sobre os britânicos, dos quais grande parte dos conceitos e das temáticas das *Observações* advêm. Antes, dá-se como parte de um processo do pensamento científico e filosófico de Kant que pode ser reconstituído até seu tempo de universidade e que é também explicitado na obra imediatamente anterior às *Observações*: a *Investigação sobre a clareza dos princípios da Teologia natural e da Moral*.

Ora, se temos a impressão, na *Investigação*, de que o que parece se dar é uma apropriação um tanto genérica das conquistas procedimentais newtonianas, que serviria meramente às preocupações de Kant a respeito do método da metafísica, diluindo cautelosamente a apartação na qual o próprio Newton insistira entre física e metafísica, ou

entre as leis próprias às causas segundas observáveis nos fenômenos e as especulações abstratas sobre as causas primeiras, percebemos, no entanto, ao examinar outras obras do período pré-crítico, que Newton fora uma referência constante para um jovem filósofo que também se propôs a pensar, como dizem Schmucker e Whitehead⁴, nos termos da ciência natural e da física. E mesmo em uma obra como a *História geral da Natureza e Teoria do Céu*, na qual Kant busca conciliar – como apontam Casini e Lovejoy⁵ – síntese newtoniana, mecanicismo cartesiano e animismo natural, não se pode deixar de pensar que a própria mentalidade que o permite tantas ousadias hipotéticas diante da seguridade das leis de Newton é aquela do contexto iluminista que pôde se consolidar graças ao método experimental newtoniano. É Newton, como aponta Monzani em sua introdução aos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, obra central de Fontenelle, que possibilita a ruptura com a mentalidade dogmática dos cartesianos, instaurando um novo regime científico – e mesmo um novo senso comum, dirá Casini⁶ – que pode ser remetido à noção de *gradação*⁷. Assim, uma base segura e certa, como é a dinâmica de Newton, deixa de exigir um açambarcamento totalizante dos fenômenos que forme dedutivamente um sistema, e passa a conviver com diversos intentos especulativos e experimentais, marcados por graus de certeza, de experimentalidade e de conjectura. Na *Teoria do Céu*, por exemplo, parte-se da certeza da mecânica celeste e da dinâmica de Newton, mas se a considera incompleta do ponto de vista da origem e desenvolvimento cosmogônicos que precedem o vácuo em que se arranja atualmente os corpos celestes no universo.

Essas considerações constituem o primeiro dos motivos para a rearticulação dos temas da pesquisa, pois investigá-las a fundo pareceu nos proporcionar uma compreensão mais profunda das preocupações metodológicas e do desenvolvimento teórico de Kant. Com efeito, tendo-se os pontos acima levantados em mente, o retorno à *Investigação* parece renovar e enfatizar alguns aspectos da obra, pois as próprias preocupações metodológicas de Kant, que pareciam submeter o referencial newtoniano a si, passam, na verdade, a parcialmente decorrer

⁴ WHITEHEAD *apud* SCHMUCKER, 1951, p. 52.

⁵ LOVEJOY *apud* CASINI, 1995, p. 139.

⁶ CASINI, 1995, p. 97.

⁷ Embora Monzani não cite Newton, a leitura de Casini a respeito da consolidação da mentalidade iluminista através do selamento da Revolução Científica com os *Principia* se encaixa perfeitamente, e mesmo explica o que possibilita a Fontenelle romper com o cartesianismo. Diz Monzani: “A operação realizada por Fontenelle é clara: ele quebra com a ideia unitária e monolítica de ciência onde só habitaria a certeza indubitável. Não há saber, há saberes. Não há Ciência, há ciências, que não só tratam de diferentes objetos como também fornecem gradações contínuas no tipo de convicção que podem fornecer. Há gradações infinitesimais no campo da certeza e é preciso estar atento para não cometer deslizes (...)”. MONZANI, 2013, p. 31.

do modo como a imagem de mundo newtoniana se instala e desnorteia o fazer metafísico no contexto histórico-filosófico do iluminismo⁸. Mas não apenas isso, pois o direcionamento que Kant dá à *Investigação*, embora considere alguns conhecimentos metafísicos como certos e busque justamente possibilitar um fazer metafísico verdadeiro, acaba por revelar um movimento orbital em torno do princípio de experiência e em acordo com a ideia de gradação. Mostrando-se isso a contento, aparece mais nítida a organização que torna relevante, para o projeto de filosofia moral apresentado na *Investigação*, um trabalho de cunho eminentemente experimental: as *Observações*. Esta obra não nos parece exatamente estabelecer um regime inteiramente outro de pesquisa em relação à *Investigação*, pois esta não é, como deixa claro o próprio Kant, um trabalho metafísico ou um tratado moral concluído; é um trabalho sobre método, que recua ele próprio metodologicamente ante as afirmações metafísicas e apenas indica suas apostas de solução para alguns dos impasses da chamada filosofia primeira e da filosofia moral. Nesse sentido, as *Observações* aparecem como um desdobramento experimental dessa condução metodológica, em sentido formal, e de suas apostas, em sentido de conteúdo. Em outras palavras, não só segundo uma certa condução remissível ao newtonianismo, mas também segundo os próprios problemas conceituais que estão em jogo no desenvolvimento da filosofia moral kantiana.

O principal deles talvez seja o problema que decorre da relação de identidade entre os princípios material e formal da obrigação, isto é, entre o sentimento de bem e a fórmula do dever. A definição geral dessa identidade não é de maneira alguma suficiente, como Kant mesmo aponta, colocando de imediato uma problematicidade própria à caracterização material-formal da obrigação, qual seja, como multiplicar os princípios práticos que serviriam às diferentes ações e como distinguir entre os diversos conceitos e sentimentos confusos e compostos de bem que concorrem com o sentimento simples de bem, dado que este não pode ser determinado pelo entendimento. Tentemos ver o quadro geral da coisa: a aposta de Kant no sentimento moral hutchesoniano certamente indica as limitações da filosofia moral alemã, inclusive a de Crusius, que, como observa Dieter Henrich⁹, apesar dos avanços não chegou a pensar radicalmente, como Kant entende que Hutcheson fizera, o fundamento da obrigação na vontade. Contudo, Kant também não se atém totalmente ao filósofo escocês, uma vez que trabalha com a concepção de um aspecto formal da moralidade a ser identificado com o

⁸ Pode ser relevante notar aqui que Kant, segundo Borowski, teve acesso direto às obras de Newton, passadas a ele por seu mestre Martin Knutzen, já nos anos como estudante. BOROWSKI, 1960, p. 69.

⁹ HENRICH, 2012, p. 35.

aspecto material. O que surge disso é a necessidade de intermediação entre os dois aspectos, que fará com que Kant aponte o juízo como intermediário – ainda que não possa nunca ser um juízo determinante, dada a condição simples e imediata do sentimento de bem. E é justamente aí que se revelam as exigências latentes dessa concepção moral dualista: como se dá essa intermediação ou recondução dos sentimentos e conceitos confusos e compostos de bem aos sentimentos simples? E como se extrai princípios formais para cada ação dessa proposta de fundamento moral? Diante disso, o papel atribuído vagamente ao juízo é lidar analiticamente, sem ser capaz de determinar, com sentimentos e conceitos diversos em sentido de conduzi-los ao sentimento de bem simples e às fórmulas morais. Ora, mas não seria esse papel o mesmo que é desempenhado nesse contexto pelo juízo refinado? A nossa hipótese é que sim, pois isso tornaria evidente uma das razões de ser das *Observações*: investigar experimentalmente o quanto longe o juízo refinado poderia servir nesse papel intermediador, já relegado a um tipo de juízo não definido na *Investigação*, dando como resposta ao problema dos diversos sentimentos que se pretendem morais a possibilidade de organizá-los tipologicamente segundo as variações ou degenerações entendidas como gradações. Assim, o sentimento simples de bem seria o parâmetro de perfeição em relação a todos os demais sentimentos que a partir dele derivam em sentido degenerativo – algo que, de fato, vê-se posto claramente nas *Observações*, embora o sentimento simples de bem seja redefinido e desenvolvido como sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana. Porém, Kant em momento algum esclarecerá, nas *Observações*, como se pode desdobrar princípios dos sentimentos, embora sugira com certa força que os princípios não são a exata mesma coisa que os sentimentos da beleza e da dignidade da natureza humana, indicando-os antes como aquilo que decorre da consciência dos mesmos, ou seja, que os formaliza de alguma maneira a partir de seu referencial. Em relação a isso, no entanto, veremos que Bruno Cunha oferece uma tese providencial, ao inferir as consequências universalistas do sentimento moral das *Observações*.

Quanto aos pressupostos metodológicos das *Observações*, temos, a partir da ideia de sentimento refinado, o segundo ponto incitador da rearticulação de nossa pesquisa. E isso porque assumimos a tese de que o olhar do observador não é o olhar de um mero diletante, em comparação ao olhar sistemático e rigoroso do filósofo, isto é, não é apenas uma condescendência modista – como disse ser Baeumler¹⁰ – de um Kant anglófilo, que nada tem a ver com seus verdadeiros tópicos filosóficos, ou que deles desvia brevemente. Ora, como

¹⁰ BAEUMLER *apud* FIGUEIREDO, 2019, p. 150.

vimos, há uma base metodológica (própria do regime de cientificidade analítico-gradativo) e uma necessidade lógica (própria da função do juízo na relação entre o princípio material e o princípio formal da obrigação) que parecem tornar clara a confluência de Kant com o seu contexto histórico-filosófico, de maneira que, desde a década de 40, pode-se observar o desenvolvimento dessa relação, sobretudo no que tange às suas preocupações metodológicas e antropológicas. Assim, é preciso considerar o olhar do observador segundo parâmetros bastante claros e próprios ao tema do refinamento e do gosto, quais sejam, os parâmetros do criticismo, que buscam, como recém-indicamos, dar algum desenvolvimento à problemática que surge de sua aposta, na *Investigação*, no sentimento moral. Com isso em vista, tentamos inicialmente mostrar que os princípios de organização tipológica balizados por Kant e o modo como o observador se põe diante do que observa remetem em muito àqueles parâmetros propostos por Hume – cujos ensaios foram lidos por Kant e são assumidamente a base para muitas de suas observações na obra em questão –, especialmente em seu ensaio *Do padrão do gosto*. Identificamos, ainda, como parte dos pressupostos que angulam o olhar do observador, a concepção de filosofia da história, que surge com Voltaire e com a qual Hume e Kant, em suas concepções de crítica de gosto, parecem possuir uma relação senão debitária, muito coincidente. De fato, a ideia do ser humano como essencialmente racional impede a concepção de que o progresso da razão seja um progresso qualitativo, pois uma essência não se altera – um empecilho para uma filosofia da história baseada nos pressupostos iluministas. A isso, Voltaire e Hume parecem responder através da ideia de um progresso da razão marcado pela capacidade de um povo manifestar produtos da razão sobre os produtos da fé ou das paixões – a ideia de que a razão se manifesta historicamente por meio da cultura é essencial não só para as considerações antropológicas que Kant e outros farão, no séc. XVIII e XIX, mas para a própria ideia de uma antropologia estética, para a qual a crítica de gosto exerce a função desveladora, organizadora e propositora da cultura. E isso porque se pode avaliar as condições para a manifestação da racionalidade de um povo através de sua história e das obras do espírito, sejam artísticas, tecnológicas ou filosóficas, que surgem nela.

A identificação desse amparo histórico e crítico ao olhar do observador e, conseqüentemente, à organização das *Observações*, permite compreender o modo como a obra se desenvolve internamente, numa articulação entre uma instância de discussão antropológica definida pelo princípio da aparência e uma instância de discussão propriamente moral e programática, que, inicialmente subjacente, vai aos poucos ganhando centralidade no

interior do escrito. Esse movimento pode ser acompanhado pela mobilização kantiana do sentimento de sublime, na medida em que o concebe como um eixo articulador entre a aparência – que, no caso do sublime, dá-se na forma da visão de elementos da natureza e das imagens de ações virtuosas – e a consciência, na forma da disposição de espírito voltada a fins e na própria ação que visa a universalidade. Ao mesmo tempo, o sublime é também mobilizado segundo as dualidades que constituem a verdadeira e a falsa pretensão moral, traçando um círculo da moralidade humana, na medida mesma em que caracteriza os povos e os sexos – e também raças – como as linhas demarcatórias do que está dentro e fora desse perímetro. Com isso, Kant se utiliza de tal forma da historiografia filosófica e das observações estético-antropológicas que elas se tornam não só os elementos que o permitem determinar os povos capazes da verdadeira ação moral, mas também as bases para a aposta na educação do jovem burguês europeu em sentido de torná-lo um jovem cidadão do mundo. Em outras palavras, a partir da identificação da irmandade metodológica e histórico-filosófica da antropologia estética com a filosofia da história e a crítica de gosto e do desdobramento das consequências dessa relação no interior das *Observações*, pode-se sustentar com certa firmeza a tese de que, longe de estarem apartadas da discussão moral kantiana apresentada na *Investigação* e de marcaram uma posição oposta às reflexões morais imediatamente posteriores, de cunho rousseauísta, como as presentes no *Ensaio sobre as doenças mentais* e nas *Anmerkungen*, as observações estético-antropológicas não só respondem diretamente a uma questão interna à proposta moral da *Investigação*, com o juízo refinado, mas também desenvolvem a ideia do sentimento moral atrelado a princípios formais, e são a base para a aposta na educação moral do jovem cidadão do mundo, estabelecendo na própria obra a abertura para uma passagem da discussão moral em termos críticos – embora nunca radicais¹¹ – à sociabilidade regulada pela aparência.

Se assim for, o quadro que teremos ao final desta pesquisa será um em que as *Observações* tanto figuram harmoniosamente com o cenário iluminista, como se apresentam em uma clara continuidade com o que a antecede e sucede no desenvolvimento da filosofia moral kantiana, dando-nos uma visão coesa da riqueza do pensamento ético do filósofo alemão já nesse contexto – ou de algo próximo à sua “real dimensão” nesse momento do

¹¹ Veremos que a própria incorporação da ideia de homem natural rousseauiana por Kant é filtrada à maneira iluminista, isto é, analiticamente, em sentido de reafirmar o compromisso político gradativo de Kant, em contraposição aos vapores revolucionários que o *parti pris* sintético de Rousseau exala.

*opus*¹², como buscamos desde o início de nossa pesquisa. Cabe agora a você, leitor, observar a composição desse quadro hermenêutico e julgar o verdadeiro alcance dessa ambição.

¹² Veremos também que não só muitos temas da filosofia kantiana surgem aqui, mas também que seus acabamentos teóricos são já consideráveis, na medida em que são capazes de elucidar suas reaparições no período crítico. É o caso das dualidades do sublime, atrelada às ideias de respeito e de fanatismo, p. ex., que ressaltam, de maneira mais abrangente, as continuidades, no programa filosófico kantiano, dos pressupostos histórico-políticos e epistemológicos do iluminismo já dados em sua juventude.

Capítulo 1

Do gabinete à Lua, que fica ao lado da África: as formas analítica e gradativa da razão iluminista e sua incorporação pelo jovem Kant

*O sol só vem depois
É o astro rei, ok, mas vem depois
O sol só vem depois*

*Anunciado no latir dos cães
No cantar dos galos
Na calma das mães
Que quer o rebento cem por cento e diz:
– Leva o documento, Sam
Na São Paulo das manhã
Que tem lá seus Vietnã
Na vela que o vento apaga
Afaga quando passa
A brasa dorme fria
E só quem dança é a fumaça
O orvalho é o pranto dessas planta no sereno
A lua já tá no Japão
Como esse mundo é pequeno*

– Emicida, *Ordem Natural das Coisas*

O *Discurso preliminar da Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios* (1751-1772), que tem Jean le Rond d’Alembert (1717-1783) como seu redator, apresenta um projeto que é concomitantemente produto de uma clara autoconsciência histórico-intelectual e postulador de um programa filosófico que visa se instalar sobre a totalidade dos conhecimentos, na forma das ciências, das artes, das práticas sociais e dos ofícios humanos. Seu discurso olha para o passado, para o presente e para o futuro através de lentes reflexivas polidas pelas forças de seu tempo – o qual quer representar de modo extensivo. É certo, no entanto, que esse tempo – ao qual chamou de “Século das Luzes” – é parte de um processo progressivo, cujo início é identificado pelo próprio autor como estando em princípios do séc. XVII, com o marco da obra *Do progresso do conhecimento* (1605), de Francis Bacon (1561-1626), e que se desdobra epistêmica e espiritualmente ao redor da Revolução Científica, a qual tem Isaac Newton (1643-1727) como seu grande consumidor.

Mais precisamente, Bacon é tomado como o primeiro a refletir em sentido organizativo sobre o conjunto dos saberes humanos, dando as bases quase literais para a organização da árvore enciclopédica estruturada por nosso *philosophe* – juntamente a Denis Diderot (1713-1784), co-diretor do projeto – através da tríade de faculdades Razão (Filosofia), Memória (História) e Imaginação (Poesia). Newton, por sua vez, é aquele que estabelece o método científico capaz de destronar a metafísica em prol de uma física matemática com seguros poderes e claros limites.

A concepção de razão e de conhecimento baseada no método newtoniano, tal como apresentada no *Discurso preliminar*, abstém-se de toda busca por causas primeiras e finalidades últimas para se manter no terreno seguro da abstração analítica que representa as relações fenomênicas em termos ora equacionais, buscando estabelecer princípios gerais e integrados que manifestam uma busca por unificação e racionalização matemática, ora experimentais, próprios das ciências cujos objetos apresentam uma complexidade sensível e comportamental que dificulta a redução analítica completa que é o horizonte de todo conhecimento. Essa concepção de razão dá as bases para um processo de *exclusão da hierarquia ontológica dos saberes*, como a chama Luiz Fernando Franklin de Mattos¹³. Isso ocorre porque, do ponto de vista metodológico, todos os saberes são postos num mesmo plano e submetidos aos mesmos procedimentos fundamentais de análise e de asseguramento empírico. Não há estamentos metafísicos que ultrapassem o plano da racionalidade humanamente manifesta e dos problemas expressos pelas relações fenomênicas, de maneira que a geometria não é mais a expressão ideal da natureza, vista cartesianamente como extensão, mas uma parte da linguagem matemática que a representa e que não se confunde com ela – pelo contrário, depende, em última instância, de sua corroboração para se sustentar e de seus problemas para se desenvolver.¹⁴

Com efeito, não há causas primeiras e fins últimos que se possa racionalmente admitir sem que sejam considerados hipóteses arbitrárias, e nem ideais e princípios fundamentais que se ponham para a experiência de modo apriorístico – de fato, ao final do *Discurso preliminar*,

¹³ MATTOS, 2015, p. 35.

¹⁴ Isso é demonstrado por Michel Paty, ao tratar das alterações substanciais que a “nova análise”, baseada nos cálculos diferencial e integral, introduz na matemática da época, e sobretudo nas matemáticas mistas, isto é, nas físicas matemáticas. Trata-se, de maneira bastante sumária, de uma complementação e antecipação do plano formal da geometria pelo plano equacional da álgebra possibilitado pelos cálculos citados, e que permite uma análise ampla e integrada em linguagem de fórmulas e signos *in abstracto*. A matemática se torna uma “língua” cujo objeto de expressão são as *relações* naturais, e não mais se põe como a *forma* ideal (porque absoluta, na medida em que a reduz à extensão) da natureza. Cf. PATY, 2005, pp. 172-175.

os princípios do Entendimento, identificado como o conjunto das faculdades humanas (e portanto aquilo que abarca todo o conhecimento humano na sua variedade), são postos como os únicos objetos de uma “metafísica” possível. E todo esse movimento se expressa numa revalorização – também já antecipada por Bacon e referida à sua maneira por Newton no primeiro prefácio dos *Principia* (1686)¹⁵ – das artes mecânicas em relação às artes liberais e à ciência. Instaure-se um regime de igualdade e colaboração entre as obras do espírito e as obras práticas e sociais, uma vez que, como aponta Maria das Graças de Souza,

[o] critério da distribuição dos saberes segundo as faculdades da razão, da memória e da imaginação se vincula a uma concepção do conhecimento cuja origem é sempre a experiência. Ora, a experiência se amplia com o tempo, com as viagens, com o aperfeiçoamento dos instrumentos, de modo que não poderíamos de antemão determinar os objetos do nosso conhecimento para classificá-los segundo esse critério.¹⁶

Ou seja, mesmo que o horizonte científico proposto por d’Alembert seja aquele de uma unificação matemática que depende da abstração completa dos elementos sensíveis dos fenômenos naturais, a concepção de um progresso científico cuja base é a observação empírica depende de experiências e de instrumentos técnicos que aprimorem a capacidade humana de se voltar ao mundo. As artes mecânicas prestam, portanto, um serviço essencial não só à sociedade no âmbito dos *métiers*, mas também à ciência, com as quais se desenvolve conjuntamente e que sobre as quais pode depositar expectativas de aprimoramento e de corroboração que garantam seu progresso.¹⁷

Assim, ainda nas palavras de das Graças de Souza:

A valorização das artes mecânicas pressupõe de um lado uma reavaliação do método e da finalidade das ciências naturais, com uma crítica das abstrações tão comuns na Geometria e na Matemática, bem como uma relativização da certeza, que tem seu alcance restringido em prol da hipótese e da conjectura, molas propulsoras das descobertas nas ciências e da invenção de técnicas.¹⁸

¹⁵ NEWTON, 2018, pp. 13-15.

¹⁶ DE SOUZA, 2015, p. 17.

¹⁷ A respeito do que diz das Graças de Souza, podemos considerar o exemplo axial da viagem de Maupertuis à Lapônia, no contexto da disputa geodésica entre cartesianos e newtonianos, onde se colhe dados possibilitados pelos instrumentos matemáticos e mecânicos de medição, que favorecem a visão de uma forma terrestre achatada nos pólos, própria dos apóstolos de Newton. Fato decisivo no processo de destronamento de Descartes. Não à toa, Maupertuis será citado ainda no *Discurso preliminar* como aquele que primeiro mostrou que é possível ser bom cidadão sem se ater à física de seu país (no caso, a cartesiana). Cf. CASINI, 1995, p. 65; D’ALEMBERT, 2015, p. 183.

¹⁸ SOUZA, 2015, p. 24.

Do ponto de vista da organização enciclopédica, essa “desierarquização” ontológica dos saberes se expressa claramente em sua forma dicionária, que aloca arbitrariamente os saberes em ordem alfabética, de maneira que aqueles verbetes que pareceriam ter maior dignidade são postos ao lado dos que pareceriam mais triviais. Porém, mesmo a face sistemática da obra, que organiza os saberes segundo uma ordem “genética” que conduz a um ideal lógico (a forma enciclopédica propriamente dita), é admitidamente arbitrária e se submete ao seu próprio método – dessa forma, a expectativa do progresso do conhecimento dos fenômenos, na sua multiplicidade interna, em um mundo no qual a totalização sistêmica de uma metafísica é uma frustrada ilusão, independe de que qualquer sistematização seja tomada como definitiva ou tenha uma definição absoluta como horizonte. A partir disso, percebe-se porque um autor como Ernst Cassirer (1874-1945) reconheceu na epistemologia iluminista – sintetizada pela *Enciclopédia* – um conceito ativo de razão, isto é, um conceito da razão como dotada não de objetos particulares, que se revelariam aos poucos até que se completasse o todo do saber, mas sobretudo como um *fazer* diante do mundo; uma forma de acompanhar o mundo em uma reciprocidade propiciada pela autoconsciência de si própria e da multiplicidade dos fatos.¹⁹

Todavia, considerando essa desierarquização e essa concepção de razão voltada para si mesma e em posição de humildade extasiada diante da riqueza dos fenômenos²⁰, como é possível uma organização lógica dos saberes hierarquizada, isto é, como se pode reconhecer justificadamente que a astronomia é mais digna desse fazer do que outra ciência ou área do saber? E como se pode identificar a razão com o método físico-matemático que justamente permite que se conceba a dignidade da astronomia, se nem todos objetos da razão são matematizáveis? Em resposta à primeira questão, é possível propor que, ainda que de fato não

¹⁹ A respeito do que chama do problema da “via de mediação”, que é exatamente a questão por como conciliar a concepção de sistema teórico com a positividade atribuída à multiplicidade infinita dos fenômenos, Cassirer diz: “Que o espírito se abandone, pois, a toda a riqueza dos fenômenos, que se meça continuamente por ela: longe de correr o risco de aí se perder, está seguro de encontrar nela sua verdade e sua própria dimensão. É assim que se estabelecerá a verdadeira reciprocidade, a verdadeira correlação de ‘sujeito’ e ‘objeto’, de ‘verdade’ e ‘realidade’, e que se produzirá entre esses temas a forma de ‘adequação’ [...] que é a condição de todo conhecimento científico.” CASSIRER, 1992, p. 27.

²⁰ Não se deve deixar de notar que o *Discurso preliminar* é preenchido por momentos de exaltação estética dos feitos da razão, que sugerem uma relação espiritualmente excitante própria da consciência histórico-epistêmica dos iluministas. A isso, Cassirer atribuiu a expressão *libido sciendi*. Mas não se trata só de uma energia erótico-espiritual pelo fazer científico e pela consciência desse fazer, mas também, segundo vemos, de uma das consequências da desierarquização ontológica que aproxima os saberes humanos e os torna entre-expressivos. Como veremos, a concepção de história do iluminismo criará uma visão da sociedade como um espaço de manifestação e reconhecimento do (bem entendido) progresso da razão como essência humana.

haja uma hierarquia ontológica na *Enciclopédia*, instala-se nela uma outra hierarquia, uma *hierarquia metodológica*, na qual os graus de segurança e de autoconsciência desse fazer racional ditam, no interior de um mesmo plano, uma diferenciação *gradativa* entre os conhecimentos, na medida em que se submetem mais ou menos ao método analítico de cariz newtoniano. Sua hierarquia seria, por assim dizer, horizontal, e não vertical. Quanto à segunda questão, Cassirer, em *A filosofia do Iluminismo* (1932), busca respondê-la ao explicar como a razão foi reduzida não exatamente ao método físico-matemático, mas àquilo que subjaz a ele: à análise, ao espírito indutivo e também ao espírito geométrico, mais do que à própria geometria. Contudo, consideramos que a elaboração dessa resposta não é suficientemente compreensiva das implicações de uma razão identificada com o método analítico, e precisaria ser complementada pela forma gradativa própria desse método. Dessa forma, a partir do desenvolvimento da ideia de uma hierarquia metodológica, tentaremos desdobrá-la no interior da leitura cassireriana, com o objetivo de estabelecer um quadro mais compreensivo da filosofia do iluminismo, elucidando as duas questões por meio de um *continuum* interpretativo.

Essa continuidade, contudo, não se deterá em uma reconstrução histórico-filosófica da concepção de razão iluminista. A verdadeira validade desse intento, para nós, está em uma dimensão muito mais instrumental dessa reconstituição – isto é, está em que se estabeleça de modo claro e consistente algumas das bases histórico-filosóficas da filosofia produzida por Immanuel Kant (1724-1804) no chamado período pré-crítico (1747-1770), e mais especificamente na década de 60. É na primeira metade dessa década que surgem duas obras cujas formas particulares e cuja relação guardam ainda problemas interpretativos para os estudiosos: a *Investigação sobre a clareza dos princípios de teologia natural e da moral* (1764) e as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764). E é exatamente por acreditar que a ideia de uma hierarquia metodológica entre os saberes, a qual permite uma forma gradativa de cientificidade, auxilie na elucidação de pontos nevrálgicos desses problemas, que consideramos justificado o percurso deste primeiro capítulo. Com efeito, caberá ao último item mostrar o alcance dessa hipótese, pois é sobre ela que tentaremos sustentar que a incorporação kantiana do método newtoniano, que se compreenderá como fundamentalmente gradativa na *Investigação*, e que a relação entre o projeto moral e o projeto antropológico de Kant estão, ambos, intrinsecamente ligados às questões históricas, epistemológicas e metodológicas postas pelo séc. XVIII. Ora, sendo o maior desafio desse

intento que essa relação da obra de Kant com o iluminismo deixe de ser um pressuposto do qual se tira inferências pouco definidas, justifica-se também aí uma abordagem do iluminismo a partir de uma linha interpretativa bem determinada – a ideia de gradação deve ser entendida, portanto, como o centro deste primeiro capítulo e dessa relação, em geral.

1.1. O *Discurso preliminar* e a hierarquia metodológica das ciências

Ao estabelecer uma oposição entre o *esprit du système* próprio da metafísica, especialmente cartesiana, e o *esprit systematique*, que conduziria o projeto enciclopédico, o *Discurso preliminar* da *Enciclopédia* indica com clareza os limites gerais da sistematicidade que propõe. Todas as chamadas hipóteses arbitrárias – que não devem ser confundidas com hipóteses operativas –, que são princípios e explicações impostos aprioristicamente ou alienadamente à natureza e que geralmente estão postos no terreno da ontologia e da teleologia, são rechaçadas como desvios do correto procedimento racional – que é identificado, na sua forma mais acabada, com o procedimento analítico em sentido matemático. A concepção de análise matemática, portanto, põe-se no centro dessa oposição: por um lado, a análise cartesiana, embora fosse um contributo decisivo ao pioneiramente atrelar álgebra e geometria, possuía limitações e servia a um uso metafísico que reduzia a natureza à extensão, tomando a geometria como a expressão ideal de um mundo concebido essencialmente como forma. A consequência disso é que a geometrização absoluta da natureza dava espaço para que a especulação algébrica fosse ontologicamente sustentada, independentemente de sua corroboração fenomênica. A “nova análise”, por outro lado, baseada no desenvolvimento do método das fluxões e do cálculo diferencial e integral por, respectivamente, Newton e Gottfried W. Leibniz (1646-1716), possibilitou uma nova integração entre os fenômenos e a expressão matemática de suas relações, de maneira que as equações e especulações algébricas passaram a *representá-las*, sem desconsiderar as leis experimentais que estão em sua base, quais sejam, a atração e a impenetrabilidade dos corpos no espaço.²¹ A concepção matemática de análise projeta a concepção de sistematicidade defendida por d’Alembert no interior do *Discurso preliminar*, pois a conquista de princípios gerais baseados na conjugação entre matemática e observação pela física newtoniana

²¹ Para uma análise mais detida dessa questão, conferir a obra *D’Alembert, ou a razão físico-matemática*, de Michel Paty, que a elucida em diversas passagens. Como já indicado acima, remetemos especialmente às pp. 172-175.

estabeleceu uma outra maneira, que todo o séc. XVIII considerará mais segura e precisa, de explicar, organizar e especular sobre a natureza.

Por um reconhecimento histórico e epistêmico, a física newtoniana e a “nova análise” possibilitam uma sustentação sólida da limitação do conhecimento a um plano ontologicamente uno: os conhecimentos partem e retornam sempre da experiência e para a experiência, sem prejuízo definitivo para sua sistematicidade. Isso porque, a despeito das tensões internas à *Enciclopédia*, que por vezes oporão d’Alembert e Diderot, há uma clara consciência comum de que o verdadeiro sistema é o próprio espírito sistemático – isto é, um espírito esclarecido de que, no plano indefinidamente variado e ampliável da experiência, todo sistema é uma combinação arbitrária, submetida às revoluções que são parte constitutiva do progresso do saber.²² Diante disso, ressalta-se a importância de Bacon para os editores da *Enciclopédia*: o lorde não só inicia o processo que levará à Revolução Científica, consumada pela obra de Newton, mas também propõe uma organização dos saberes que parte da consciência de seu progresso e de que, portanto, não se deve propô-la segundo os objetos, mas antes segundo as faculdades.

A árvore do entendimento humano é, assim, dividida em três grandes ramos do conhecimento: a Memória (História), a Razão (Filosofia) e a Imaginação (Poesia). Desses ramos, pendem todas as áreas do saber existentes e por existir. Essas áreas do saber se auxiliam mutuamente e se desenvolvem através do tempo, mas isso não significa que se anule quaisquer hierarquias entre elas – não havendo uma hierarquia entre os objetos, que seria o mesmo que uma hierarquia ontológica, há, porém, uma hierarquia metodológica, que diz respeito exatamente ao desenvolvimento das áreas do saber e aos melhores modelos, mesmo que arbitrários, de organização. Nesse sentido, o próprio *Discurso preliminar* chega à divisão triádica das faculdades por um princípio organizativo arbitrário: o genealógico, que é definido por d’Alembert como o exame reconstitutivo da origem e da formação de nossas ideias. A partir dele, o redator busca compreender a cadeia de nossos conhecimentos desde sua origem psicológica primitiva até seu mais longínquo e abrangente elo. Alinhando-se à filosofia empirista, d’Alembert divide os conhecimentos entre diretos e refletidos – os diretos são aqueles que nos são informados imediatamente pelos sentidos, enquanto os refletidos são as representações das ideias que fazemos a partir desses sentidos. Nossa primeira ideia, ou conjunto de ideias, é aquela que se cria a partir da sensação interna de nossa própria

²² Vide nota 13.

existência, ao qual então se somam as ideias das coisas externas, incluindo nosso corpo, de onde temos a consciência de haver uma relação entre o sujeito que somos e os objetos que são as coisas externas – relação cujo fundamento é instintivo, pois não há outra forma de provar que aquilo que sentimos é efetivamente causado pelo que parece ser sua causa. A força desse instinto se revela na percepção do que externamente pode nos trazer não só dor e prazer, mas a conservação desse íntimo objeto que chamamos de corpo. E uma vez que percebemos que outros seres, muito semelhantes a nós, buscam o mesmo, tem origem a sociedade humana e, pela exigência da comunicação, a língua juntamente a ela. Não demora para que surjam as noções de virtude, vício, justiça, direito. Das necessidades partilhadas, surge ainda a necessidade da pesquisa, de contemplar as qualidades dos objetos para deles tirar maior proveito – como se faz na Agricultura e na Medicina. E, dado que por vezes o proveito é relativo, certas ciências podem se desenvolver sob o jugo da necessidade sem a ela remeter senão em momentos esparsos, mas que adquirem grande abrangência – tal é o caso, diz d’Alembert, da Física. Enfim, toda a genealogia de d’Alembert considera como paulatinamente os seres humanos foram levados a contemplar a natureza e a si próprios em um sentido cada vez mais diverso e amplo, movidos pela necessidade e pelo prazer – e até pela confusão entre eles. Com isso, chegaram, entre outras coisas, à consideração de certas características gerais da matéria, primeiro no campo do sensível aparente, através da combinação e composição, depois pela abstração e decomposição. As primeiras grandes descobertas dessa decomposição dos seres foram a impenetrabilidade que define os corpos e o espaço no qual eles se alocam. A partir disso, pôde-se considerar a extensão e as relações quantificáveis em seu interior, dando origem às matemáticas – Geometria, Aritmética e, sua expressão máxima, a Álgebra. E, entre idas e vindas históricas que fazem parte de todos esses progressos, pôde-se, da junção dos princípios da matéria com os princípios matemáticos, formar as ciências físico-matemáticas e sua rainha Astronomia – “o mais incontestável documento do sucesso a que o espírito humano pode se elevar por seus esforços”²³.

Considerando essa reconstituição e como d’Alembert a culmina, nota-se que no princípio genealógico de organização dos saberes está implícito um princípio lógico cuja forma é analítica: o conhecimento se desenvolve na medida em que abrange seus objetos para além de sua forma sensível mais imediata e descritível; a decomposição das partes sensíveis é central para que se possa conhecer os princípios fundamentais que regem os objetos do

²³ D’ALEMBERT, 2015, p. 71.

universo material – os quais, aliás, devem ser os mais gerais possíveis. O horizonte é a integração em um sistema preciso que represente as relações fenomênicas em poucos termos e possa tornar-se especulativo em seu próprio interior. Nas palavras de d’Alembert:

De fato, mais se diminui o número dos princípios de uma ciência, mais se lhe dá extensão, visto que, sendo o objeto de uma ciência necessariamente determinado, os princípios aplicados a esse objeto serão tanto mais fecundos quanto menor for seu número. Essa redução, que os torna, aliás, mais fáceis de apreender, dá continuidade ao *verdadeiro espírito sistemático*, o que não se deve confundir com o espírito de sistema, com o qual nem sempre se identifica.²⁴

Desse ponto de vista genealógico e lógico, a *dignidade* da astronomia é patente, pois a análise matemática aplicada à física se mostrou capaz de extrair princípios a partir da observação e tendo como limite o universo material, garantindo a segurança, a precisão e a fecundidade de seu método, à revelia do espírito de sistema que especula arbitrariamente sobre a física ao “ontologizar” a matemática. Contudo, o ponto culminante da cientificidade, no qual d’Alembert aloca a astronomia, não pode ser fixo e talvez sequer garanta a centralidade do método físico-matemático como método mais fiel ao “verdadeiro espírito de sistema”. E isso porque a hierarquia metodológica é historicamente condicionada – e com consequências que ultrapassam os ideais particulares de d’Alembert, para revelar os ideais mais amplamente iluministas a partir da própria *Enciclopédia*. Para melhor compreender isso, é necessário avaliar como a posição hierárquica das físicas matemáticas tensiona a consciência histórico-epistêmica da *Enciclopédia*.

Primeiramente, veja-se que, ao pôr em jogo as justificativas para um sistema dos conhecimentos onde a astronomia ocupa o centro, d’Alembert não deixa de expressar sua consciência de que uma tal ordem só se sustenta se considerada segundo o grau de desenvolvimento das ciências de sua época, incluindo as ciências físico-matemáticas:

Seja como for, de todas as árvores enciclopédicas, a que oferecesse o maior número de conexões e relações entre as ciências mereceria, sem dúvida, a preferência. Mas poderíamos ter a pretensão de apreendê-la? A natureza, nunca é demais repetir, é composta somente de indivíduos que são o objeto primitivo de nossas sensações e de nossas percepções diretas. Na verdade, observamos nesses indivíduos propriedades comuns, através das quais os comparamos, e propriedades diferentes, através das quais os distinguimos, e essas propriedades, designadas por nomes abstratos, levaram-nos a formar

²⁴ *Idem*, p. 73. Grifo nosso.

diferentes classes em que tais objetos foram colocados. Mas muitas vezes tal objeto que, por uma ou várias de suas propriedades, foi colocado numa classe, pertence a outra classe, por outras propriedades, e poderia perfeitamente ter nela seu lugar. Há, portanto, necessariamente, certa arbitrariedade na divisão geral. A disposição mais natural seria aquela em que os objetos se sucedessem pelas nuances sensíveis que servem ao mesmo tempo para separá-los e uni-los. Mas o pequeno número de seres que conhecemos não nos permite assinalar tais nuances. O Universo é um vasto oceano, em cuja superfície percebemos algumas ilhas, maiores ou menores, cuja ligação com o continente é indiscernível para nós.²⁵

Essa passagem é tão sugestiva quanto esclarecedora, pois d'Alembert admite que a melhor disposição sistêmica seria aquela que apresentasse um *continuum* gradativo entre os diversos seres, porém não só questiona uma tal possibilidade, como argumenta que o universo material não parece permitir que formulemos um sistema gradativo coeso, dado que guarda nas profundezas de sua vastidão a maior parte das ligações entre as coisas que observamos. Ou seja, d'Alembert tem clara consciência de que a mais natural das disposições seria aquela ligada à acumulação e à descrição dos fatos, o que permitiria cartografar com precisão as grandes placas submarinas que conectam as ilhas do saber ao continente, mas parece resignado a respeito dessa possibilidade. Uma resignação justificada, uma vez que a História Natural, a “ciência” descritivista por excelência, parecia estar longe de estabelecer princípios científicos tão seguros e promissores como os das físicas matemáticas²⁶, mas que não deixa de caracterizar sua posição como uma escolha, e não uma consequência direta da concepção de progresso do conhecimento própria à *Encyclopédie*. Na base dessa escolha, que só se desenvolverá propriamente nas obras do geômetra²⁷, sendo apenas parcialmente manifesta no *Discurso preliminar* e em verbetes da *Encyclopédie*, está o ideal de um sistema capaz de unificar e racionalizar a natureza, através da análise abstrativa que a despoja de suas características sensíveis para reduzi-las aos princípios fundamentais de suas relações. Uma

²⁵ *Idem*, pp. 118-9.

²⁶ A esse respeito, Pedro Paulo Pimenta, em seu prefácio ao terceiro volume da *Encyclopédie*, afirma que: “Na hierarquia das ciências, a História Natural segue-se à Física, mas, embora ela tenha suas aspirações, não constitui um corpo suficientemente coerente para rivalizar com esta. (...) No século XVIII, sob a denominação de História Natural, são abarcadas as ciências dedicadas ao estudo de cada um dos reinos da natureza – a zoologia, a botânica, a mineralogia –, que são objetos de douts, bem como as ciências que incluem técnicas derivadas ou auxiliares desses conhecimentos, notadamente a fisiologia e a anatomia, praticadas por homens que não são considerados cientistas, senão praticantes de ofícios. (...) Embora se possa considerar que, individualmente, cada uma dessas ‘ciências naturais’ tenha atingido, no século XVIII, estágio em que o conhecimento da natureza é tido como razoavelmente satisfatório pelos que as praticam, e apesar do fato de elas se comunicarem entre si, cada uma fornecendo às demais subsídios importantes, a verdade é que elas não chegam a formar um todo coerente, e estão longe de produzir uma imagem de mundo tão nítida como a obtida pela Física.”

²⁷ Especialmente o *Traité de dynamique* (1743) e o *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines* (1758).

vez encontrados esses princípios, trata-se de estendê-los dedutivamente, de maneira que os problemas nucleares da física se encontrem cada vez mais na capacidade da especulação algébrica, isto é, de, a partir de certos princípios conhecidos e gerais equacionados, encontrar dedutivamente as quantidades desconhecidas. Enfim, para d'Alembert, a resposta para o problema do vasto oceano dos fenômenos é a ideia de que o desenvolvimento de poucos princípios gerais, baseados nas relações fundamentais abstraídas dos fenômenos observáveis na superfície desse oceano, seriam eventualmente capazes de explicar, sob uma única perspectiva, todo o universo material.

Diderot se opõe a esse ideal. Para ele, o desafio das físicas-matemáticas estava já concluído – “o reino das matemáticas caiu. O gosto mudou. O que domina é o da história natural e da literatura”²⁸. Põe-se um novo problema para a ciência de sua época, um problema que escapa às abstrações matemáticas e às leis fundamentais da matéria até então determinadas: o fenômeno da vida. Além disso, para ele, a própria linguagem matemática tende a se positivar, e o ideal da *mathesis universalis* que d'Alembert partilha com Descartes se torna perigosamente regressivo, a despeito dos cuidados que o redator do *Discurso preliminar* tem em ressaltar a necessidade de se considerar filosoficamente os limites dessa linguagem, que apenas representa o universo material²⁹. Diante disso, a história natural e o seu método descritivo, situados no campo da observação, parecem mais promissores para compreender esse objeto *sui generis* que é a vida. Porém, não só nesse sentido se faz a aposta na História Natural – aposta dobrada pelos colegas que contribuem com os verbetes nesse ramo do saber³⁰ –, mas também naquele que leva a uma resposta ao ideal enciclopédico de

²⁸ DIDEROT *apud* PIMENTA, 2015, p. 14. Aliás, Daubenton, no verbete “História Natural”, faz coro a Diderot, apontando como fato histórico que, na época em que escrevia, o gosto pela História Natural era maior do que por outras áreas do saber, tendo ultrapassado o pelas ciências abstratas.

²⁹ O receio de Diderot é razoável, pois d'Alembert era um caso excepcional de geômetra preocupado com questões epistemológicas, isto é, questões que envolvem os fundamentos e os limites do saber e que se condensam na crítica da razão. Essa preocupação se expressava tanto em seus escritos filosóficos, sendo o caso do *Discurso preliminar*, como em seus trabalhos matemáticos, através dos quais buscou delinear bases e limites rigorosos para elementos matemáticos que por vezes eram metafisicamente extrapolados, tais como o cálculo integral e diferencial e o “infinitamente pequeno”. Para uma exposição detida dessa excepcionalidade de d'Alembert e de como ela se expressou em sua obra, conferir, entre outros elucidativos trechos do autor, PATY, 2005, pp. 92-98.

³⁰ Pimenta dirá: “Essa esperança pode parecer descabida, mas o fato é que os arautos da História Natural no Século das Luzes, estivessem alinhados a Lineu e Buffon (como é o caso dos que contribuem para a *Enciclopédia*), perceberam que a Física jamais poderia se tornar uma ciência universal enquanto não incluísse o conhecimento da natureza em todos os seus aspectos. Uma coisa é explicar os princípios do movimento segundo leis gerais, outra é descrever a atuação dessas mesmas leis gerais na conformação dos corpos naturais que a física toma como abstrações, e que estão ligados ao fenômeno vital.” – 2015, p. 13.

uma disposição gradual, que dê conta das propriedades individuais dos seres, agrupados numa grande cadeia das formas naturais.

Note-se, primeiramente, a disparidade entre a posição sistemática dada, no *Discurso preliminar*, à História Natural, que aparece como ciência da Memória, e não da Razão, e as pretensões e expectativas de Diderot e outros naturalistas, tais como as expusemos. Ou seja, a pretensão de cientificidade da História Natural é um fato, expresso também, como veremos, nos verbetes da *Enciclopédia*, mas aparentemente diminuído pelo *Discurso preliminar*. Não sem justificativas, como já reconhecido, dado que essa ciência ainda não possuía princípios científicos tão coesos quanto os das físicas matemáticas, e a mera colocação do problema da vida não parece suficiente para concebermos que houvesse já um modelo naturalista que respondesse ao problema da disposição sistemática da *Enciclopédia*. De fato, os verbetes da *Enciclopédia* escritos por Diderot e seus companheiros naturalistas têm como principal marca uma reflexão metodológica crítica que põe grandes desafios, ainda que esperançosos, à História Natural como ciência. Como ressalta Pimenta, a crítica de Diderot aos sistemas taxonômicos se confunde com a crítica que faz às abstrações matemáticas, e que levam à concepção fundamental de que “alterar a natureza no particular é alterar substancialmente a visão que se tem dela no geral”³¹. Mas é exatamente o reconhecimento dessa condição combinatória de todos os sistemas representativos, na medida em que aceitam muitas exceções e arbitrariedades e/ou tendem a uma positivação da abstração, que enfatiza como o verdadeiro propósito de uma ciência que se proponha a conhecer os objetos naturais deve ser “observar cada coisa em todas as suas partes, examinar tanto quanto for possível todas essas qualidades, e determinar todas as suas propriedades”³². Nesse sentido, ainda que não haja um modelo naturalista de sistema, sua orientação é clara, na medida em que se posiciona inversamente à abstração – à aparente resignação de d’Alembert a respeito da disposição gradualista da *Enciclopédia*, Diderot responde enfatizando o caráter arbitrário de um sistema que não seja realizado a partir da determinação, descrição e comparação exatas dos fenômenos naturais. Há aí uma concepção de fazer científico que se enquadra melhor com a ideia de uma disposição gradualista dos objetos naturais, em oposição à disposição analítico-matemática. E isso tem implicações claras em como se deve conceber a hierarquia metodológica dessas ciências.

³¹ *Idem*, p. 14.

³² DIDEROT, no verbete “Método” – 2015, p. 237.

Imerso no mundo natural e entregue a ele, o horizonte não pode ser a dedutibilidade matemática que unificaria a natureza a partir de alguns poucos princípios gerais, mas o exame detalhado dos indivíduos, que se põe quase que inteiramente no campo da experiência e de suas diversas combinações possíveis. Com a mudança de horizonte, mudam-se também o campo da especulação e as formas de ajuizamento. Enquanto a especulação algébrica busca a dedutibilidade e o juízo de certeza, a especulação experimental admite muito mais facilmente conjecturas, hipóteses, observações – juízos que indicam o caráter mais rente aos fenômenos, e mais facilmente modificáveis, dado que submetidos amplamente à corroboração material na forma do acúmulo, e não exatamente da dedução. Falemos um pouco mais detidamente disso. Como já dito, a hierarquia metodológica que garante o posto maior à astronomia está assentada em seu método, não exatamente em seu objeto: entendida como limitadamente representacional, porque é capaz de alcançar analiticamente princípios e de sintetizá-los sistematicamente, com graus de certeza próprios à matemática, a astronomia é vista pelos enciclopedistas como metodologicamente superior a qualquer outra ciência – ainda que contextualmente. E isso se reflete no *Discurso preliminar* e nos verbetes da *Enciclopédia*, uma vez que, indissociáveis dos juízos próprios a cada área do saber, estão os diferentes efeitos corroborativos que esses juízos provocam:

De tudo o que dissemos até agora, resulta que as diferentes maneiras pelas quais o nosso espírito opera sobre os objetos e os diferentes usos que extrai desses mesmos objetos são o primeiro meio que se nos apresenta para diferenciar, em geral, nossos conhecimentos entre si. (...) Mas há ainda outros caracteres, bem demarcados, na maneira pela qual nossos conhecimentos nos afetam e nos diferentes julgamentos que nossa alma traz de suas ideias. Tais julgamentos são designados pelas palavras *evidência, certeza, probabilidade, sentimento e gosto*.³³

Diderot acompanha essa demarcação, como se verifica em seus verbetes “Certeza” e “Conjectura”, não só na sua forma mas também em seu sentido. A evidência e a certeza são diferenciadas pelo fato de que a primeira caracteriza conhecimentos que são tomados como imediatamente verdadeiros pela alma, enquanto a segunda é mediatizada por uma ligação entre ideias, na qual cada elo deve ser evidente para que o todo seja certo. A probabilidade é caracterizada como uma espécie de jogo de corroborações diante daquilo que não temos consciência da causa, especialmente os eventos históricos do passado, do presente e do futuro.

³³ D’ALEMBERT, 2015, p. 109. Grifos do autor.

O sentimento, por sua vez, é dividido entre moral e belo – os juízos do sentimento podem produzir uma adesão da alma análoga à evidência especulativa, embora por meios distintos, dado também serem imediatos mas terem como fonte o “coração”, e não a mente. Em todo caso, o que nos interessa aqui não é exatamente a mera definição desses juízos, mas as consequências deles para as tendências sistemáticas de d’Alembert e Diderot. As críticas de Diderot à abstração, seja ela físico-matemática ou taxonômica, visam uma revalorização daquilo que, como observa Pimenta,

há de transitório, de provisório, de incerto no mundo das formas naturais, surpreendente processo em que a ordem surge como que do nada e a ele retorna, em que a matéria dá origem à vida e a consome, em que as espécies, longe de serem totalidades perfeitas, se distendem no tempo, são formadas por indivíduos irredutíveis a gêneros e, por um mecanismo desconhecido, reproduzem-se e garantem assim sua continuidade na natureza.³⁴

Nesse sentido, os verbetes a respeito dos juízos escritos por Diderot adquirem uma conotação mais consequente, especialmente quando consideramos que há um clara problematização da certeza em prol tanto de uma relação o mais direta possível³⁵ com as coisas que se investiga como da compreensão de que a persuasão da alma é em certa medida relativa³⁶ – o que se dirige à concepção de que não há juízos de graus idênticos entre os seres humanos, sem que isso impeça uma certa ordem ou a busca por uma unidade. Trata-se de uma observação maliciosa às intrincadas certezas matemáticas, certamente, mas também se trata de indicar os desafios para a constituição de uma cientificidade naturalista. Os ganhos de uma vitória sobre esses desafios são uma visão mais consequente do mundo material e da forma como os seres humanos se relacionam praticamente com seu conhecimento. Trata-se de pensar em acordo com a mobilidade e complexidade metassistêmica da natureza; institui-se um jogo de valores epistêmicos para que as descrições, observações, hipóteses, conjecturas – todos os marcadores de estatutos metodológicos que indicam o caráter empírico, corroborativo e historicamente condicionado do fazer científico, ganhem prioridade em

³⁴ PIMENTA, 2015, pp. 15-16.

³⁵ Veja-se, por exemplo, o que diz Diderot, no verbete “Certeza”: “Nesse caso, pode-se dizer que a certeza resulta de um número maior ou menor de proposições evidentes que se sucedem imediatamente, mas como o espírito não consegue abarcar todas ao mesmo tempo, é obrigado a abordá-las e detalhá-las em sucesso. Do que se segue 1º) que o número de proposições pode ser tão grande, mesmo numa demonstração geométrica, que elas formem um labirinto, e o melhor dos espíritos que nele se enredasse não seria conduzido à certeza.” DIDEROT, 2015, p. 48.

³⁶ Veja-se, a respeito, o que se diz no verbete “Conjectura”:

relação à abstração e ao terreno das certezas, do conhecimento estaticizante e internamente dedutivo.

Dadas essas coisas, pergunte-mo-nos, enfim: qual a forma possível da especulação no campo da experiência naturalista? A certeza e a precisão matemáticas dão lugar à acumulação e às descrições que buscam ser exatas, abrangentes e ao mesmo tempo comparativas, mas isso é variável conjunturalmente – a ideia de uma história da natureza implica que entre em jogo as reconstituições hipotéticas do passado e as conjecturas sobre o futuro, para não falar das que versam sobre a vastidão do presente. A probabilidade faz parte do método naturalista, uma vez que os fatos naturais são testemunhas que podem se somar, se contradizer e se expressar de modos variados³⁷. Os próprios princípios físico-matemáticos formam uma espécie de ponto de vista da natureza, na medida em que são considerados parte da História Natural³⁸, enfatizando o caráter combinatório e perspectivista do método que propõem Diderot e outros enciclopedistas. Investigar a natureza implica, portanto, acumular e organizar testemunhos, sempre à mercê daquele que, a despeito de uma certa relatividade da persuasão, pode ser a peça-chave de todo o caso ou pode, enfim, desmoronar toda uma linha investigativa. E se podemos dizer que mesmo as físicas matemáticas estão condicionadas a um fenômeno que desmorone todo seu sistema, pois esse é exatamente um dos elementos que garantem sua segurança – isto é, que seus princípios não se sustentem à revelia da natureza, mas em conjunto com ela –, o nível de mobilidade e vulnerabilidade da História Natural, e de todos os saberes que se fincam no terreno da observação, parece bem maior e ao mesmo tempo mais plástico – pelo menos até que surja a Biologia. Com efeito, o método naturalista parece ser fundamentalmente calcado não na possibilidade de aquisição da certeza, mas em graus de corroboração que diferenciam os marcadores metodológicos (leis, teoremas, axiomas, hipóteses operativas, hipóteses arbitrárias, conjecturas, observações etc)³⁹ ao mesmo tempo que enfatizam sua importância no fazer científico – e, como veremos, também em

³⁷ Essa reflexão é posta, ainda que apenas no terreno da história e dos fatos cotidianos, no verbete “Probabilidade”, de Lubières.

³⁸ Cf. verbete “História Natural”, de Daubenton – 2015, pp. 218-9.

³⁹ Vale ressaltar que nenhum desses marcadores encontrará definições muito precisas. Como se nota na *Enciclopédia*, através do verbete “Observação”, mas também em outros já citados, como “Certeza” e “Probabilidade”, cada ciência possuirá uma ou mais definições desses marcadores e, em geral, de método. Além disso, a formação do “newtonianismo” como uma espécie de referência livre ao que se entende pelo método newtoniano (algo também já percebido pelos enciclopedistas, como se nota no verbete “Filosofia de Newton, ou Newtonianismo”), enfim, essa imagem de mundo newtoniana permitirá incorporações frouxas desses marcadores e do método experimental, tais como veremos à frente nos casos de Edmund Burke e de Kant. O que verdadeiramente interessa disso é a presença da ideia de gradação que diferencia, sem pôr em instâncias distintas, os diversos marcadores do método experimental.

outras formas de conhecimento onde a corroboração gradativa se aplica, em suas tentativas de incorporar o método experimental, como a antropologia, a história e a crítica de gosto.

Colocadas essas diferentes orientações epistemológicas projetadas no interior da *Enciclopédia* e a partir dela, voltemos, porém, ao que podemos chamar de sua consciência comum. Como já aventado, d'Alembert parece ver claramente a arbitrariedade de um sistema enciclopédico no qual a astronomia, mais do que ocupar o centro da hierarquia metodológica por um reconhecimento genealógico e lógico, estabelece um ideal de cientificidade que abrangeria todo o universo material. Essa clareza se expressa quando o olhar genealógico e lógico que constitui o sistema enciclopédico se choca com o olhar historiográfico do desenvolvimento das ciências. Como descreve d'Alembert:

O sistema geral das ciências e das artes é uma espécie de labirinto ou de caminho tortuoso, em que o espírito se enreda sem conhecer muito bem a trilha que deve seguir. Instado por suas necessidades e pelas do corpo a que está unido, começa por estudar os primeiros objetos que se lhe apresentam, penetra o mais profundamente possível no conhecimento deles, encontra breves dificuldades que o detêm, e seja pela esperança ou mesmo pelo desespero de vencê-las, lança-se numa nova estrada. Em seguida volta atrás, ultrapassa às vezes as primeiras barreiras, para encontrar outras e, passando rapidamente de um objeto a outro, realiza sobre cada um desses objetos, em diferentes intervalos e como que por impulsões, uma série de operações das quais a própria geração de suas ideias torna a descontinuidade necessária.⁴⁰

Curiosamente, a metáfora do sistema enciclopédico como uma árvore é bastante adequada mesmo quando vista historicamente (dimensão que não é incluída na composição do sistema, de toda forma), pois não se trata apenas de indicar metaforicamente uma organização agregativa e classificatória que cria categorias, filamentos e linhagens, mas também de indicar o caráter vivo, desigualmente desenvolvido das partes, que, no entanto, desdobram-se de um único ser – no caso, o entendimento humano. Em termos mais literais, as ciências formam um conjunto de esforços condicionados pela necessidade e pelos variados obstáculos que enfrentam, garantindo uma maior ou menor mobilidade das partes. Enfim, um problema não desprezível para a ideia de uma unificação, na medida em que os esforços

⁴⁰ D'ALEMBERT, 2015, pp. 111-113.

devem ser múltiplos e estão mutuamente condicionados, e que enfatiza o caráter contextual e móvel da hierarquia dos saberes.

Ainda como indicativo dessa consciência comum, é importante ressaltar que d'Alembert não restringe, evidentemente, o estatuto de ciência apenas às físicas matemáticas, mas atribui caráter científico aos conhecimentos englobados pela física experimental e pelo que chama de física particular, a qual inclui áreas do saber reivindicadas pela história natural, como anatomia comparada, botânica, fisiologia etc⁴¹. E isso, aliás, cria a necessidade de uma constatação: o procedimento metodológico experimental, formado por observações, conjecturas, hipóteses, investigações, enfim, por todo um leque de marcadores metodológicos que indicam a expectativa e os graus de verificação, não nasce com e não se restringe à História Natural tal como se a vê na década de 50 do séc. XVIII. Trata-se de um procedimento que é gestado pela Revolução Científica, e que, assim como a física teórica, também se consolida através dos esforços de Newton – o que pode ser vislumbrado pela relação entre os *Principia* e a *Óptica* (1704), e atestado pela recepção dessas obras no mundo científico – especialmente na França.

Historicamente consideradas, a segurança e a potência das físicas matemáticas são reconhecidas através de suas conquistas, produzidas na gestação da Revolução Científica e em seus momentos de consumação, entre o fim do séc. XVII e o início do XVIII. Reconhecida pelos enciclopedistas, a realidade desse processo pode ser observada pela imediata recepção dos *Principia* de Newton na Inglaterra, mas também pelos múltiplos trabalhos de ciência experimental desenvolvidos pelas sociedades científicas de toda a Europa e postos em diálogo por jornais e cartas que cruzavam o continente⁴². Na França, contudo, essa recepção foi mais demorada e cheia de ambiguidades – mesmo porque o embate entre a física cartesiana e a física newtoniana estava longe de se restringir ao campo epistemológico; era uma frente decisiva em uma disputa mais ampla entre nações que já se opunham em termos políticos, religiosos e artísticos. Nesse ínterim, a inserção de Newton na França se deu, primeiro, através de suas descobertas matemáticas⁴³, mas ainda na primeira metade do séc. XVIII sua

⁴¹ Considere-se que o caráter experimental da física é visto por d'Alembert como provisório, uma vez que o ideal de cientificidade é matemático. Ou seja, o sistema só se completa quando todas as ciências são unificadas pelos mesmos princípios gerais, que são matemáticos.

⁴² HAZARD, 1948, pp. 238-241; TATON *apud* PATY, 2005, p. 40.

⁴³ O Collège des Quatre-Nations, onde se formou d'Alembert na década de 30 do séc. XVIII, “era”, diz Paty, “o único de sua espécie a possuir uma cátedra de matemática, que tivera entre seus primeiros titulares Pierre Varignon que, juntamente com os irmãos Jacques e Jean Bernoulli, de Basileia, foi um dos primeiros a desenvolver e a difundir, no início do século XVIII, o cálculo diferencial e integral de Leibniz e Newton”. Cf. *Idem*, p. 39.

física e o sistema de mundo dela extraído ganharam voz no mundo dos letrados e da bela sociedade, através dos *Elementos da filosofia de Newton* (1738), de Voltaire, e da divulgação jornalística da viagem à Lapônia de Maupertuis, também na década de 30, que fez observações decisivas para a comprovação de que a Terra era achatada nos pólos, como previa Newton, em prejuízo do que propunham os cartesianos. Tamanha é a importância de Maupertuis para a causa newtoniana e para a disputa entre Inglaterra e França que d'Alembert se referiu a ele, no *Discurso preliminar*, como aquele que primeiro mostrara que era possível ser bom cidadão sem se ater à física de seu país⁴⁴.

Há, no entanto, um personagem com uma importância igual ou maior que a de Voltaire e Maupertuis para a causa de Newton: o homem de letras, divulgador científico e secretário perpétuo da Academia de Ciências da França Bernard le Boyer de Fontenelle (1657-1757). Partidário do cartesianismo, foi porém em muitos aspectos precursor do pensamento iluminista, incluindo a tradição que aliou filosofia e belas-letas, contando com as penas de, entre outros, Voltaire, Diderot e Rousseau. Seus *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos* (1686) são talvez sua mais importante obra, na medida em que, longe de meramente divulgar uma imagem de mundo astronômica cartesianamente atualizada para um público minimamente letrado, especialmente aristocrático, que se renovava em seus interesses⁴⁵, argutamente percebia e se incorporava ao sentido ao qual se dirigia o século que estava por vir. Primeiramente, a própria forma da obra indicava já o descompasso entre o que se produzia nas universidades e o que as sociedades científicas e os jornais insurgentes apresentavam ao público – a vanguarda do conhecimento não encontrava lugar nos círculos acadêmicos, e buscava aliados em outros âmbitos. O sucesso editorial dos *Diálogos* mostrou que efetivamente houve uma contrapartida do público a essa busca⁴⁶ – sem a qual, certamente, não teriam sentido empreendimentos de grande vulto editorial, tais quais os dicionários e enciclopédias que surgiram no séc. XVIII e obras de continuadores de Fontenelle, como os já citados *Elementos* de Voltaire.

⁴⁴ Vide nota 14.

⁴⁵ A esse respeito, conferir a dedicatória de Fontenelle, nos *Diálogos*, ao “Monsieur L.”, onde o autor diz que se espera de seu relato de estadia no castelo da marquesa “festas, jogos ou caçadas”, mas o que se terá, na verdade, são “planetas, mundos, turbilhões”. A virada de interesse, ou a mescla de interesses mundanos com interesses científicos para sermos mais exatos, é demarcada por Fontenelle. Mais à frente no tempo, em 1735, esse interesse parecerá ainda mais forte, se nos fiarmos na reclamação feita por Voltaire, em carta a um de seus amigos: “Os versos saíram da moda em Paris. Toda gente se arvora em geômetra e físico. Todos são cientistas. (...) Um homem que vivesse sob Luís XIV e que voltasse ao mundo não reconheceria mais os franceses, acreditaria que os alemães tomaram este país.” Cf. FONTENELLE, 2013, pp. 41-2; VOLTAIRE, 2011, p. 64.

⁴⁶ MONZANI, 2013, pp. 18-9.

Quanto ao seu conteúdo, os *Diálogos* expressam, em sua base, uma clara distinção dos limites da imaginação diante da razão e da experiência – distinção já presente na filosofia do séc. XVII, mas radicalizada pelo iluminismo, seja na forma da árvore enciclopédica, seja na forma da especulação filosófica defendida por d’Alembert e Diderot, que deve sempre estar submetida ao plano da experiência, ao contrário das “hipóteses arbitrárias” que constituem, para eles, a especulação metafísica⁴⁷. Sobre essa base, a obra se desenvolve, como explica Luiz Roberto Monzani, pela relação entre dois níveis: o do que é certo e provado e o do que é matéria de discussão. No primeiro caso, põem-se as teorias heliocêntrica e do movimento dos planetas, ou seja copernicana e kepleriana. No segundo caso, põe-se a possibilidade de tais corpos planetários serem ou não habitados, dadas as bases científicas. Dois nobres são escolhidos para dar corpo dialógico a esses níveis, sendo um deles o eu-lírico de Fontenelle e a outra, uma marquesa, a qual, apesar de nada saber de física, interessa-se por saber – figura-se, com efeito, o novo público que comporá os salões do séc. XVIII; à vida mundana da nobreza, junta-se o interesse pelas explicações abstratas do mundo. Diante desse interlocutor, põe-se também a necessidade de uma linguagem adequada – de uma didática fundada na aliança entre razão e imaginação, de modo que se possa tornar a ascensão abstrativa mais leve e atrativa, despindo a filosofia de seus tecnicismos. A partir disso, Fontenelle vai aos poucos introduzindo o sistema do mundo de cariz copernicano-galileico, a cujos conhecimentos grande parte do público ignorava poder ter acesso. O sistema de mundo que Fontenelle apresenta é um sistema homogêneo de leis do universo, em contraposição à concepção supra- e sublunar clássica – ou seja, o que o autor quer ensinar é que a Terra e todo o universo se submetem a um mesmo conjunto de leis universais. E é justamente a partir dessa concepção que se justifica como mais que um exercício de mera fantasia a consideração da possibilidade de que outros mundos sejam habitados, dado que todas as partes do universo se submetem às mesmas leis e compõem uma única estrutura. Esse exercício se revela profundamente impactante, ainda, quando Fontenelle argumenta fortemente a favor da possibilidade de existência de selenitas, isto é, habitantes da Lua, sem, no entanto, descartar a

⁴⁷ É esse esclarecimento dos limites das faculdades que incitará um contraponto literário bastante importante: *O Castelo de Otranto* (1764), de Horace Walpole, romance que funda a literatura gótica – a qual estará para sempre marcada pela ideia de explorar aquilo que a razão ignora, vide o projeto estético de Edgar Allan Poe, expresso em contos como *O Gato Preto* (1843) e *O Diabrete do Perverso* (1845), e a rápida associação dessa literatura à proto-psicanálise oitocentista e a uma visão ambígua do imperialismo britânico assentado na ideia do progresso técnico e político, como se vê em *Drácula* (1897), de Bram Stoker. Walpole, aliás, era um inimigo de Voltaire e fará parte de uma querela que mobilizará Rousseau, Hume e d’Alembert. Os prefácios de Walpole à primeira e à segunda edições de *O Castelo de Otranto* são especialmente elucidativos tanto disso que chamamos de contraponto literário ao iluminismo como dos motivos para a querela. Cf. WALPOLE, 2010, pp. 13-24.

possibilidade contrária, de maneira que se separa aquilo que permite pensar a possibilidade de algo daquilo que efetivamente persuade da verdade desse algo⁴⁸. A respeito disso, Monzani interpreta que “os estatutos do conhecimento, da verdade e da certeza estão em jogo nesta discussão”⁴⁹. E, mais que isso, todo o modo de inteligibilidade cartesiano parece aqui posto em jogo, pois “Descartes, com efeito, havia reduzido o campo do conhecimento ao estritamente certo e indubitável, relegando como falso tudo que fosse provável ou verossímil”⁵⁰. Ora, apesar desse prenúncio iluminista, Fontenelle não deixará de ser cartesiano em outros aspectos – como quando considera o descompasso entre nosso desejo e os nossos sentidos como aquilo que gesta toda a filosofia. E isso como apelo àqueles ramos do saber que escapam dessa problemática, a aritmética e a geometria, graças aos quais também a astronomia pôde escapar. Outros ramos, no entanto, como a História Natural, a física experimental, a história e a política, estão em posições de incerteza em graus medidos pelo descompasso entre nossos desejos e sentidos.

É através da distinção entre o que é certo, o que é provável e o que é verossímil que se deve ler os *Diálogos*:

A operação realizada por Fontenelle é clara: ele quebra com a ideia unitária e monolítica de ciência onde só habitaria a certeza indubitável. Não há saber, há saberes. Não há Ciência, há ciências que não só tratam de diferentes objetos como também fornecem gradações contínuas no tipo de convicção que podem fornecer. Há gradações infinitesimais no campo da certeza e é preciso estar atento para não cometer deslizes⁵¹.

Ao realizar essa operação, Fontenelle abre uma nova cartografia do saber, afirma Monzani – provavelmente se referindo à concepção que d’Alembert e Diderot têm da *Enciclopédia* como um mapa-múndi sempre atualizável e cujo caráter representacional, em vez de positivo, é patente. De fato, comparando-se com o que vimos anteriormente, fica claro como Fontenelle antecipa ideias centrais para o partido filosófico iluminista: a cooperação entre os saberes, na forma da filosofia e das belas-lettras; a distinção clara entre as faculdades; a unidade do plano do conhecimento; a indicação de uma hierarquia metodológica que caracteriza a gradação como nova forma de inteligibilidade científica. Mas há ainda uma antecipação fundamental, presente em outras obras de Fontenelle, como o *Elogio ao Sir Isaac*

⁴⁸ Cf. FONTENELLE, 2013, p. 70.

⁴⁹ MONZANI, 2013, p. 27.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Idem*, pp. 31-2.

Newton, de 1728 – um obituário publicado um ano após a morte de Newton, no qual Fontenelle faz um balanço da filosofia do inglês e do impacto do sistema de mundo que se consolidou a partir dela, relativamente ao que era o sistema de mundo cartesiano. É sobretudo esse panegírico que nos permite afirmar a decisiva participação de Fontenelle na recepção francesa de Newton, pois antecede em praticamente uma década os feitos de Voltaire e Maupertuis. Leia-se, por exemplo, este trecho, onde mede as forças e os métodos de Newton e Descartes:

Entre os dois grandes homens que se encontram em tão grande oposição, houve grandes relações. Ambos foram gênios de primeira ordem, nascidos para dominar os outros espíritos e para fundar impérios. Ambos, geômetras excelentes, viram a necessidade de transportar a geometria para a física. Ambos fundaram sua física numa geometria que quase só aguentaram com as próprias luzes. Mas um, num voo arriscado, quis colocar-se à frente de tudo, assenhorar-se dos primeiros princípios mediante algumas ideias claras e fundamentais, para, depois, não precisar mais do que descer até os fenômenos da Natureza, como até as consequências necessárias. O outro, mais tímido e modesto, começou a marcha apoiando-se nos fenômenos para ascender aos princípios desconhecidos, resolvido a admiti-los tais como o encadeamento das consequências os pudesse dar. Um parte daquilo que compreende com nitidez, para achar a causa do que vê. O outro parte daquilo que vê, para lhe achar a causa...⁵²

Além de fornecer, no *Elogio*, mais um elo fundamental com o projeto enciclopédico, soma-se a essas considerações o que diz Fontenelle sobre os experimentos da *Óptica*, na qual a observação é exaltada em sua dignidade metodológica e epistêmica – dignidade que se deve atrelar ao uso dos *instrumentos* que possibilitaram as experiências da obra em questão⁵³. Como diz Paul Hazard, “Fontenelle saberá mostrar o papel, o valor, a dificuldade e até a beleza da experimentação”:

A arte de fazer experiências, levada a um certo grau, não é por forma alguma vulgar; o mínimo fato que se depara aos olhos é tal, que não se pode, sem uma extrema habilidade, discernir tudo que o compõe, nem mesmo suspeitar, sem uma sagacidade extrema, tudo o que o pode compor. É preciso

⁵² FONTENELLE *apud* HAZARD, p. 243.

⁵³ Especificamente quanto ao reconhecimento da ampliação da técnica, pode-se observar o que Fontenelle diz, nos *Diálogos*, quando discute com a marquesa a respeito da possibilidade de se criar um veículo que pudesse levar o ser humano à lua: “Ouvi-me bem, madame, esses antípodas, descobertos contra qualquer expectativa, deviam nos ensinar a ser mais modernos em nossos juízos. O mundo talvez acabe de se abrir a nós, e conheceremos a Lua. Ainda que não chegamos lá porque nem toda a Terra foi descoberta e, pelo visto, tudo isso deve seguir uma certa ordem. Quando conhecermos bem nossa morada, ser-nos-á permitido conhecer a de nossos vizinhos, os habitantes da Lua”. FONTENELLE, 2013, p. 91.

decompor o fato em questão noutros, que também têm a sua composição; e por vezes, se se não tivesse escolhido bem o caminho, penetrar-se-ia em labirintos donde se não poderia sair. Os fatos simples e elementares parecem ter sido escondidos pela Natureza com tanto cuidado como as Causas; e quando se chega a vê-los, é um espetáculo inteiramente novo e imprevisto.⁵⁴

Apresentada a levemente irônica importância de Fontenelle para a recepção de Newton na França e como precursor das ideias que proferirão os homens esclarecidos, é necessário, no entanto, não perder de vista a posição que a *Enciclopédia* tem na valorização dos procedimentos metodológicos gradativos cuja importância Fontenelle pioneiramente reconhece. Em primeiro lugar, o estabelecimento de um plano ontológico unificado, a partir de Newton e não de Descartes, é fundamental para que se conceba uma hierarquia entre os conhecimentos não mais atrelada meramente a seus objetos, mas mais propriamente a seus métodos. Em segundo lugar, os graus de segurança, certeza e sistematicidade desses métodos estipulam sua posição na hierarquia, ao mesmo tempo que o ideal de um conhecimento que é cumulativo e integrado numa história progressiva dá aos dispositivos gradativos do método experimental uma abrangência científica maior do que a da análise matemática. E, finalmente, se já há certo reconhecimento da importância dos instrumentos mecânicos para a ciência, uma vez que se trata de algo proposto por Bacon, praticado pelas sociedades científicas, assegurado por Newton na *Óptica*, e reconhecido mesmo por um cartesiano como Fontenelle, essa importância é aprofundada diante de uma obra cuja forma dicionária – epistemologicamente sustentada – põe no mesmo nível as artes liberais e as artes mecânicas, e cujos pressupostos históricos tornam indissociável o progresso científico dos instrumentos que a ele servem, na forma efetiva da verificação ou na expectativa da mesma pela criação ou aprimoramento de instrumentos, o que permite que os dispositivos do método experimental, como as hipóteses, possam ser pensados como condicionadas à ampliação das possibilidades de observação e experimentação.

Em suma, como trabalho que reflete sobre seu tempo, buscando arrazoar seus conhecimentos e propor tanto uma compreensão sistematizante dos mesmos como um procedimento para seu avanço, a *Enciclopédia* projeta uma duplicidade metodológica cuja forma é analítica e gradativa. E, embora tenhamos enfatizado o caráter tenso dessa duplicidade, que espelha os conflitos de seu tempo, também se evidenciou um reconhecimento mútuo possibilitado por uma consciência comum que a precede em muitos

⁵⁴ *Idem*, pp. 243-4.

níveis. Trata-se, agora, de considerar como o Iluminismo, de modo mais geral, manifestou essa duplicidade metódica, pois acreditamos que sua consideração nesses termos nos dará um quadro mais compreensivo de seu espírito e obras.

1.2. O ponto de fuga gradativo do quadro iluminista

Em *A filosofia do iluminismo*, Cassirer, na tentativa de reconstituir o circuito que percorria a energia de pensamento iluminista, reiteradamente recorre a duas obras, tomando-as como balizas entre os diversos temas do pensamento setecentista que aborda: os *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos* e o *Discurso preliminar* da *Enciclopédia*. Essas obras possuem funções bem marcadas para sua tarefa de definir a forma da razão iluminista como fundamentalmente analítica: os *Diálogos* figuram como uma obra de transição entre o pensamento do séc. XVII e o do séc. XVIII, servindo como uma espécie de preâmbulo do iluminismo, na medida em que seus temas e preocupações apontam para um modo de ver o mundo que já não é plenamente adequado ao espírito do séc. XVII, mas cuja posição declaradamente cartesiana não permite que se tome de todo como iluminista. Por outro lado, centralmente representativo das Luzes será o *Discurso preliminar*, na medida em que sintetiza seus princípios e ambições, na forma do método e do programa da razão iluminista. É em função disso, portanto, que nos dedicamos a demonstrar, no item anterior, que ambas as obras a que Cassirer recorre possuem uma dimensão metodológica gradativa. Com efeito, tentaremos mostrar como essa dimensão gradativa da razão iluminista pode em alguns pontos complementar a reconstituição do estudioso alemão. Intento que consideramos justificado pela reconhecida excelência de sua historiografia epistemológica, que nos auxilia na abordagem de um momento do pensamento ocidental que, como o próprio admite, não pode ser considerado de modo extensivo, dada sua enorme complexidade, mas apenas intensivamente.

Em sua abordagem do *Discurso preliminar*, Cassirer não executa muitas manobras interpretativas – considera d’Alembert um porta-voz refletido do iluminismo, sendo mais conveniente deixá-lo falar através de longas citações que mostram como o geômetra via seu

século sendo movido por uma grande agitação intelectual, pelo questionamento reflexivo da natureza da razão e pela sedimentação das ciências, insufladas por um “novo método de filosofar”⁵⁵. O que Cassirer enfatiza das falas de d’Alembert é a concepção de que o esclarecimento é sobretudo um autoconhecimento; um processo de conscientização histórica e epistemológica, que busca identificar as fontes e os limites do homem e da razão setecentistas. O *Discurso preliminar* expressa um pensamento que se volta para si mesmo, e interessa menos a expansão de saberes do que o conhecimento de sua própria natureza⁵⁶. Partindo dessa concepção, Cassirer propõe que o progresso do conhecimento tal como d’Alembert o vê não é quantitativo, mas sim *qualitativo*, definido exatamente pela ideia de que o conhecimento racional tem por fim último a si próprio: tudo que descobre espelha a si. De fato, como pudemos notar no item anterior, pode-se considerar que 1) o ponto central da reflexão do *Discurso preliminar* é metodológico e se baseia na consciência de que qualquer sistema é arbitrariamente instituído diante da indefinidade quantitativa e qualitativa do plano fenomênico em que se situa; 2) mesmo o acúmulo do conhecimento, do qual a *Enciclopédia* é inseparável, depende antes de tudo de uma reflexão metodológica que o possibilite; 3) não havendo um plano ulterior, dadas as limitações sintetizadas pelas *Regulae* newtonianas, todo conhecimento da natureza não é mais do que o conhecimento de sua maior ou menor correspondência às perguntas e às formas que lhe propõe a razão. Nesse sentido, Cassirer tem razão ao apontar que não é possível um programa aquisitivo no sentido totalizante dos sistemas metafísicos, isto é, um programa cuja racionalidade se entende como reveladora de verdades eternas de que paulatinamente toma posse. A perspectiva única da natureza com que sonha d’Alembert, mesmo que na forma de uma *mathesis universalis* não-metafísica, põe-se também para Cassirer em tensão com a racionalidade que mais definitivamente é incorporada pelo iluminismo⁵⁷.

Isso não significa que a nova racionalidade se ponha a partir do ultrapassamento do procedimento geométrico – como muitos dos pontos de continuidade que mantém com a racionalidade seiscentista, a análise, que é antes de tudo um conceito matemático, manter-se-á central. O que ocorre é que o séc. XVIII compreenderá diferentemente suas potencialidades.

⁵⁵ CASSIRER, 1992, p. 20.

⁵⁶ *Idem*, p. 21.

⁵⁷ Diante da confiança de d’Alembert na sistematicidade da ciência analítica, Cassirer observa criticamente: “Onde reside a garantia, a prova decisiva de que esse sistema universal dos fenômenos é, pelo menos, um sistema perfeitamente *fechado*, perfeitamente uno e uniforme em si mesmo? Essa uniformidade, que é postulada por d’Alembert, não é fundamentada mais precisamente em parte alguma.” Cf. CASSIRER, 1992, p. 89.

Em primeiro lugar, esse procedimento se revelará na forma do *asseguramento* analítico, isto é, da razão como um *fazer* ou *modo de ação* que busca descobrir, estabelecer e assegurar verdades. Sua tarefa é verificar e se assegurar das descobertas, nunca tomando-as como verdades de pronto, mas sempre procedendo pela cautela e pela dúvida analiticamente conduzida. Em outras palavras, o fazer da razão é caracterizado por um movimento duplo de *desligamento e religamento*⁵⁸; de suspensão de fatos para análise e de recolocação dos fatos após serem claramente observados, de maneira que todos os fatos assumidos sejam conhecidos em cada uma de suas partes; que a razão seja capaz de reconstituir cada movimento de uma verdade. Compreende-se, assim, que, embora o *procedimento* geométrico não seja ultrapassado, o círculo dos conhecimentos matemáticos o é, por uma compreensão mais geral de analiticidade. Para Cassirer, essa primeira e mais geral compreensão da analiticidade no séc. XVIII é um primeiro passo na busca pelo domínio das forças da razão, e se constitui por uma tentativa de estabelecer limites não-desvinculantes entre o espírito filosófico e o espírito matemático, pois, ainda que a matemática fosse a joia da razão, seu campo mais bem estabelecido, ela não era capaz de abarcar a totalidade de seu conteúdo, isto é, do conteúdo da razão. Para tanto, o séc. XVIII se apropriará do espírito geométrico (analítico) e tentará extrapolá-lo para outros territórios. Vejamos como.

Para provar essa possibilidade de uma filosofia amplamente analítica, os autores iluministas, segundo Cassirer, seguiram duas vias: a do plano psíquico e a do plano social. No caso da primeira, à concepção de que a realidade psíquica era de todo heterogênea e diversa, respondeu-se que essas características eram apenas aparentes, e que haviam princípios verificáveis dos quais derivavam. Locke será o “guia e mestre” da psicologia do séc. XVIII, afirma Cassirer, fundada no par sensação e reflexão. Esse par que será complexificado e, por vezes, rebatido em prol do monismo de princípios – como no caso de Berkeley e Hume, que o reduzirão ao princípio da percepção. Já Condillac tentará indicar a condição decomponível não apenas das relações ou poderes da alma, mas também de suas próprias operações, ao considerar que a “imediateidade” com que se dão não é impeditiva para estabelecer suas leis. Quando se trata do plano social, o que se coloca, em primeiro lugar, é a compreensão do Estado como corpo constituído de partes decomponíveis, e portanto submetíveis à análise racional. Hobbes, ainda no séc. XVII, fornecerá as condições para essa compreensão. A ideia de que o estado natural suspende todos os vínculos da civilidade, dando-lhe, portanto, um

⁵⁸ *Idem*, pp. 32-3.

caráter negativo, é o que permitirá primariamente que se conceba o contratualismo. Hobbes estabelece os dois pilares que orientarão o que Cassirer chama genericamente de sociologia do séc. XVIII: a teoria do contrato social, por um lado, e, de outro, a aproximação com as ciências naturais, na forma do método de análise dos fenômenos seguida da reconstituição sistematizante de suas partes abstraídas. Esse método se mostra na sociologia na forma da análise das forças e condições internas do corpo social, cuja manifestação mais cristalina é a tripartição dos poderes proposta por Montesquieu.

Uma vez apresentada a concepção geral da analiticidade da razão que Cassirer propõe, bem como o modo como essa analiticidade pôde se estender a planos como o da psicologia e do social, investiguemos um pouco mais detidamente como isso pôde se provar e como, dada a analiticidade, pode-se conceber também uma gradatividade nesses planos.

Como exposto no item anterior, o que o *Discurso preliminar* chamará de espírito sistemático, em oposição ao espírito de sistema, é sobretudo uma maneira de filosofar – um método, portanto – que tem duas bases: o plano único da natureza, do qual todo conhecimento parte e deve sempre corresponder, e a ampliação crítica da própria razão humana, histórica e epistemologicamente. A consciência de que todo sistema é arbitrário expressa esses dois pilares, pois se trata tanto de considerar a indefinidade da natureza diante das tentativas de racionalizá-la, quanto de considerar que, dado isso, todo saber deve ser criticamente observado como um ponto de vista determinada pela conjuntura histórica e pelo método escolhido. O espírito sistemático é, assim, um espírito que sabe que todo sistema é relativo e que isso, longe de ser uma perda na possibilidade de se conhecer o mundo, revela-se, na verdade, um grande ganho, pois deixa de se iludir com as arbitrariedades e as ambições metafísicas para se aproximar dos fenômenos mesmos e conceber uma ideia do conhecimento humano irreduzível a uma época ou aos desdobramentos de um único sistema. Daí que nos parece ter toda procedência o que afirma Cassirer, ao dizer que um “dos traços característicos do século XVIII é a estreita relação, poderíamos até dizer o vínculo indissolúvel que existe, no âmbito do seu pensamento, entre o problema da natureza e o problema do conhecimento”⁵⁹. Isso significa que há um duplo movimento do pensamento: o voltar-se aos

⁵⁹ *Idem*, p. 135.

objetos externos sempre deve acompanhar o voltar-se para sua própria internalidade, buscando assegurar a verdade dessa relação com o externo.

Como também vimos, o que se diz ser a postura filosófica de d'Alembert, que é um geômetra, é exatamente sua preocupação com os limites do conhecimento matemático do mundo, na medida em que dele se autonomiza. E as críticas que Diderot mobiliza contra a abstração vão também nesse sentido, enfatizando ainda mais radicalmente esse duplo movimento do novo método de filosofar. As formas do conhecimento são postas não mais como meros instrumentos, mas sobretudo como objetos a serem questionados em sua legitimidade e estrutura. E embora Kant possa ser visto como aquele que levou esse questionamento a uma significação mais profunda e lhe deu uma solução radicalmente nova, não é em absoluto com ele que se inicia esse procedimento. Veja-se, por exemplo, que a questão pela legitimidade das formas de conhecimento estão na base do empirismo de Locke, uma vez que a experiência precede, em sua filosofia, a investigação experimental: “Não temos o direito de aplicar o nosso conhecimento a não importa que objeto para descobrir-lhe a natureza. A primeira questão deve ser, pelo contrário, que espécie de objeto convém ao conhecimento?”⁶⁰.

Diante disso, tem-se que a determinação de qualquer objeto depende da demarcação do espírito, isto é, do que é dado a este como *perímetro*. Para Cassirer, isso faz com que o problema crítico se reduza a um problema genético – a gênese do espírito humano permite compreender sua natureza, de maneira que a psicologia se ponha na base mesma do problema do conhecimento. Estando nessa posição de base, a psicologia passa a validar o próprio conhecimento, adquirindo formas de critério lógico – ora, as observações sobre os juízos de certeza, conjectura, probabilidade etc que Diderot e Lubières fazem em seus respectivos verbetes vai exatamente nesse sentido, dado que aponta a existência de uma dimensão psicológica que condiciona a evidência e faz variável a força do testemunho. Ao mesmo tempo, a lógica ela própria busca penetrar analiticamente na psicologia, não apenas visando os processos mentais, mas os fundamentos últimos da realidade psíquica – também isso se põe nas observações de Diderot e como fato do século, uma vez que se tentava sujeitar a variação da força dos testemunhos, por exemplo, ao cálculo e a própria fundamentação da moralidade era pensada segundo a possibilidade de se assegurar esses cálculos. E é nessa dimensão que a psicologia encontra irmandade com as ciências da natureza, pois o mesmo movimento que se

⁶⁰ *Idem*, p. 136.

opera sobre o conhecimento do universo material em vistas de destituir as pretensões metafísicas, opera-se sobre as bases da razão. Isto é, a consequência da exclusão de uma instância transcendente que garantisse a comunicação entre a consciência e os objetos é que essa comunicação terá de ser reduzida à impressão como axioma incontornável – trata-se, em certa medida, de uma escolha entre uma explicação que se remete a uma ideia original que marca a relação entre “eu” e “objeto”, e uma explicação que sustenta essa relação através de uma mediação metafísica. E mesmo isso podemos considerar como um problema análogo ao que será posto mais definitivamente por Hume às ciências da natureza, a saber, que também a relação de causalidade não possui fundamento racional.

A essa escolha, desdobra-se toda uma nova forma de compreender a alma, que diz respeito a uma ligação “de fato”, diferentemente da forma metafísica, que se apoia em ideias puras. Para provar a importância dessa nova filosofia da alma, Cassirer se referirá a seu iniciador, Locke, e aos seus mais importantes aprimoradores: Berkeley, Condillac e Hume. No centro de toda a problemática da psicologia, assim concebida, está a famosa questão posta por William Molyneux, no séc. XVII⁶¹. Esse problema encontra uma forma filosófica bem definida na *Nova teoria da visão* (1709), de Berkeley, do qual surge um dilema ainda maior: como as formas, grandezas e distâncias se dão a ver, não estando nas impressões sensíveis. Berkeley tenta resolver esse dilema através do conceito de representação: “(...) a impressão não se propõe simplesmente à consciência com o seu próprio conteúdo específica, ela torna-lhe também visíveis e presentes todos os outros conteúdos aos quais está vinculada por uma sólida conexão empírica”⁶². Ou seja, a espacialidade é dada nas relações diretas que as sensações mantêm entre si, encontrando-se na transição estreita entre as impressões, como as que vão do tátil ao visual. E uma vez que é nessa transição que se compõe a representação, trata-se de uma relação empírica, e não lógica.

A resolução de Berkeley, porém, não deixa de aprofundar ainda mais a questão, ultrapassando o âmbito da espacialidade, para chegar ao da objetividade da percepção humana. Ora, se a representação do espaço é empírica, depende, pois, de nossa organização psicofísica, de maneira que não se pode deixar de pensar na possibilidade de que, alternando-se essa organização, alternam-se nossas percepções e representações, incluindo de

⁶¹ Trata-se de considerar a possibilidade de que uma pessoa nascida cega, acostumada a distinguir entre um cubo e uma esfera através do tato, podendo voltar a enxergar depois de adulta, fosse capaz de distingui-los meramente pela visão.

⁶² *Idem*, p. 157.

espaço. Chega-se, para Cassirer, ao ponto nevrálgico de toda a problemática que se instala entre a psicologia e a teoria do conhecimento: a questão da objetividade, ou melhor, da verdade. Em primeiro lugar, Cassirer afirmará que a tese idealista de Leibniz a respeito da pureza das ideias de número, duração, distância etc. foi não só teórica, mas experimentalmente abatida, quando à época se curou um rapaz cego e se comprovou que ele teve de se habituar às formas e que não havia relação de parentesco entre os sentidos da visão e do tato. Com isso, afirma-se também a não unicidade do espaço, como meramente representativo de cada sentido – isto é, há o espaço óptico, tátil, motor etc, que possuem estruturas próprias cujas conexões não se baseiam numa natureza comum, mas nas relações empíricas. Adicionalmente a isso, põe-se outra consequência: não há verdade comum e autêntica, ou pelo menos não há como decidí-la entre os diversos sentidos e suas respectivas representações. Põe-se uma relatividade geral, dada a diversidade possível dos mundos sensório-representativos. A partir disso, os autores do séc. XVIII manifestarão de uma forma ou de outra questões como, por um lado, a da possibilidade de se conceber uma moralidade, uma estética e uma lógica capazes de transcender os órgãos humanos, que deles se libertassem. E, de outro, se alterando-se um órgão, alteraria-se toda nossa realidade de modo radical. Cassirer enfatiza a importância dessa temática, apontando que todo o séc. XVIII é perpassado por um “fio vermelho”, qual seja, o da consideração da possibilidade de outros modos de cognoscibilidade, aos quais o ser humano não teria acesso. Para caracterizar esse pensamento abrangente, Cassirer cita um trecho do “Terceiro serão”, dos *Diálogos* de Fontenelle:

Diz-se que talvez nos falte um sexto sentido natural, que nos ensinaria muitas coisas que ignoramos. Esse sexto sentido provavelmente se encontra em algum outro mundo, onde falta algum dos cinco que possuímos. Talvez de fato exista uma grande quantidade de sentidos naturais; mas, na partilha que fizemos com os habitantes dos outros planetas, não nos coube mais do que cinco, com os quais nos contentamos por não conhecermos outros. Nossas ciências têm certos limites que o espírito humano jamais conseguiu superar. Há um ponto em que elas subitamente nos abandonam; o resto fica para outros mundos, onde desconhecem alguma coisa que conhecemos⁶³.

Os *Diálogos*, juntamente à *História geral da natureza e Teoria do Céu* (1755)⁶⁴, de Kant, são, assim, exemplos de uma tendência do século das luzes de completar e ilustrar essas

⁶³ FONTENELLE, 2013, p. 111.

⁶⁴ Doravante, *Teoria do Céu*.

especulações psicológicas por meio de especulações cosmológicas, dirá Cassirer. No entanto, gostaríamos de enfatizar que essas obras, e especialmente os *Diálogos*⁶⁵, não apenas ilustram ou completam essas especulações dentro do campo cosmológico, mas guardam em si as bases mesmas para explicar como essa relação entre ciências naturais e psicologia é possível de um ponto de vista histórico e metodológico. Com isso, poderemos considerar que a ideia de um *perímetro* da razão a ser legitimado converge analiticidade e experimentação; método e história – segundo uma perspectiva não só das formas de análise do que está dado, mas da *expectativa* do que pode ser dado, tornando esse perímetro temporalmente condicionado. Vejamos.

Como exposto no item anterior, Fontenelle estrutura sua obra em dois níveis que representam os graus de segurança de determinados conhecimento científicos, estabelecendo uma relação metodológica gradativa na qual a certeza pode conviver com o conjectural, o possível e o verossimilhante – e sem que estes se confundam com a fantasia, dada a clara separação das faculdades. O que possibilita essa perspectiva do fazer científico, como também já abordado, é a consolidação do método experimental juntamente com os instrumentos que se atrelam às suas demandas de ampliação do campo observacional. Fontenelle, secretário perpétuo da Academia de Ciências, está imerso no fervilhante mundo científico de sua época e compreendeu a importância da experiência, como atestam suas observações sobre a *Óptica* de Newton. O descolamento de Fontenelle do paradigma metodológico matemático, mesmo que parcialmente, para pensar um procedimento gradativo está, portanto, assegurado pelas conquistas da Revolução Científica – conquistas que talvez, como atestam as esperanças que Diderot, Daubenton e Buffon depositam na História Natural, sejam antes caracterizadas pelas possibilidades que apontam do que pelo conhecimento efetivamente conquistado. Esse é o primeiro aspecto que permite conceber a relativização do conhecimento humano, na forma do progresso gradativo das ciências e que será central, dado tudo que apresentamos até aqui, para as filosofias iluministas. Um aspecto, importantíssimo notar, que, para Fontenelle, não é contraditório à sistematicidade cartesiana, e implica que, antes mesmo que se abandone a expectativa de uma compreensão totalizante da natureza, há já um processo de relativização metodológica, através de uma valorização da experimentação e da especulação de caráter empirista. Os princípios convivem com as conjecturas, desde que essas conjecturas sejam verossímeis e verificáveis – e mesmo que essa verificação esteja posta em expectativa (daí a

⁶⁵ Veremos no item seguinte que o que nesse sentido da relativização surge na *Teoria do Céu* pode ser imediatamente referido aos *Diálogos* de Fontenelle.

importância do desenvolvimento mecânico, ao qual se pode depositar essa expectativa de ampliação do campo de verificação). Isso implica que o perímetro do que a razão pode conhecer é seccionado segundo uma gradação de legitimidade – que, uma vez posta no plano único da experiência por Newton, será complexificada por um regime de prioridades, vide item anterior. Ou seja, é preciso considerar a análise assegurativa da razão não como um procedimento rígido de limitação de todos os saberes ao que a razão reconhece como certos, mas exatamente segundo uma forma de instanciamento gradativo das formas de conhecimento.

Um segundo aspecto a se considerar está implícito na própria ideia de progresso gradativo, e que também será central para o iluminismo, que é a historicidade do conhecimento – isto é, a conjuntura em que as ciências se dão, que relativiza todo saber. Para compreender mais completamente esse ponto, é preciso observar uma dimensão da realidade histórica em que Fontenelle se insere e que também tem por impacto uma relativização: trata-se de uma grande transformação na movimentação de pessoas no mundo ocidental, na passagem do séc. XVII para o séc. XVIII. Um novo e agitado trânsito continental e mundial, conjuntamente com as demandas literárias do público letrado atestadas pelos jornais, obras de divulgação e salões, farão populares os diários de viagem, que trazem consigo relatos diversos, dentre os quais os antropológicos e as observações morais sobre povos de diversas partes da Terra⁶⁶. Esse dado histórico é especialmente importante para nosso trabalho, e o retomaremos em diversos pontos desta dissertação, sob luzes diversas. Neste item, todavia, o que interessa é indicar sua força relativizadora da experiência europeia de mundo, expressa pelo próprio Fontenelle, nos serões de seus *Diálogos*. Para conjecturar sobre como seriam os habitantes de outras partes do universo, o autor se utiliza de analogias com os habitantes do nosso próprio mundo – divididos em povos de caracteres, feições e raciocínios distintos⁶⁷, e diante dos quais os europeus são o ponto de equilíbrio por questões climáticas e culturais, tal como a Terra ela mesma é um ponto de equilíbrio diante de outros planetas. Isto é, cria-se um jogo onde a Terra é o mais temperado dos planetas, a Europa o mais temperado dos continentes, e os europeus, os mais temperados dos homens⁶⁸. Essas analogias não são fortuitas, uma vez que se conectam pelo ponto de vista metodológico: parte da argumentação

⁶⁶ Cf. HAZARD, 1948, pp. 15-33, para uma visão abrangente desse trânsito, e especialmente as pp. 18-9, que versam sobre o gênero dos diários de viagem.

⁶⁷ Cf. FONTENELLE, 2013, p. 85.

⁶⁸ *Idem*, p. 139.

de Fontenelle incide sobre a própria descoberta, pelos europeus, da existência de pessoas em cantos do mundo que eles pensavam inabitados, através de viagens exploratórias⁶⁹. Essas relativizações epistêmicas e antropológicas, próprias do contexto histórico-filosófico em que Fontenelle se insere, são as principais antecipações de sua obra ao que se realiza no séc. XVIII. Sem essa percepção, o “fio vermelho” que perpassa toda a literatura epistemológica e psicológica do séc. XVIII, de forma que “a lógica, a moral e a teologia parecem estar prestes a resolver-se numa antropologia pura e simples”⁷⁰ tem uma circunscrição de significado, embora profundíssima, mais restrita do que parece. Isto é, sem a consideração da forma gradativa do método científico e do mundo histórico que acompanhavam a dimensão psicológica, a resolução em uma antropologia não significa mais do que a consciência *abstracta* dos limites psicossomáticos humanos e a adequação dos conhecimentos a esses limites, quando, na verdade, essa consciência se manifesta historicamente pela relações dos europeus com outros povos e epistemicamente, pela concepção de que o conhecimento é contextualmente dado. Temos, assim, um quadro mais completo, em que podemos ver que a consciência das configurações antropológicas e metodológicas acompanha a consciência das configurações psicossomáticas.

Passemos agora para o segundo plano com que se tentou comprovar a possibilidade de estender a análise a outros territórios do saber: o social. Para explicar esse movimento, Cassirer lança a tese de que o método da sociologia da época está atrelado a uma nova concepção de lógica, instaurada entre os sécs. XVII e XVIII. Essa lógica será considerada não mais como um instrumento de classificação e ordenação do saber adquirido, mas como parte produtiva do saber – a começar pela nova teoria da definição, que passou de uma concepção meramente analítica e descritiva para uma onde se soma a ideia construtiva de definição, que não se contenta em abstrair a característica essencial de um fenômeno complexo, mas entender como essa complexidade se articula com essa característica em seu todo – é a *lei interna* que se busca⁷¹.

Hobbes é o primeiro moderno a elucidar a importância dessa definição causal, afirma Cassirer, censurando-os por quererem conhecer aquilo que não podem construir, isto é, pôr sob seus olhos e observar seu movimento – o ser de Deus imóvel, as coisas transcendentais, nada disso se pode conhecer, pois não se pode produzi-los segundo os elementos que

⁶⁹ Cf. *Idem*, p. 91.

⁷⁰ CASSIRER, 1992, p. 163.

⁷¹ *Idem*, p. 338.

possuímos, de maneira que escapam à razão. A teoria social de Hobbes, portanto, põe-se já sobre a base de uma lógica produtiva, mesmo porque não há entre elas separação, apenas transição: “Se a teoria do Estado faz parte da filosofia, é porque ela se adapta plenamente ao seu método, porque não pode nem quer outra coisa senão a aplicação desse método a um objeto particular”⁷². Ou seja, o Estado também é um corpo analisável em todos os seus elementos e *definível*, na forma reconstitutiva de suas articulações internas. Ora, desse modo, apenas transfere-se para a política o que Galileu e Newton, com o método de composição e de resolução, empregaram em física – ou seja, trata-se de analisar os fenômenos não segundo uma descritividade de suas relações gerais, tal como fez Kepler ao observar e descrever precisamente os movimentos planetários, mas de encontrar os princípios gerais que organizam internamente os corpos e possibilitam pensar suas relações articuladamente, sistematizando-as em linguagem matemática. Nas palavras de Cassirer: “Em política, assim como em física, é indispensável para a compreensão do todo retroceder até os seus elementos, às forças que no começo reúnem as diversas partes componentes e que continuam mantendo-as associadas”⁷³.

Através de seu pensamento calculista, Hobbes emprega as formas da subtração e da adição: primeiro, reduzindo as unidades sociais até seu componente mais indivisível, a vontade individual, depois, buscando os termos associativos que unem o todo das vontades individuais num corpo social único – o Estado. Esses termos associativos, na medida em que garantem a coesão da estrutura, são a lei interna do corpo, não admitem a menor concessão, sob o risco de desfazerem-se em sua unidade. Dessa forma, lógica e política, no radicalismo próprio de Hobbes, entrelaçam-se. A submissão que permite a constituição do Estado é um termo lógico, a lei interna do contrato social, sem a qual não há coesão.

Para Rousseau, o contrato social se põe diversamente de como Hobbes o concebe, sobretudo pelo filósofo genebrino não aceitar que o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos. Antes, considera que o que existe nesse estado é uma indiferença geral e isolada – uma espécie de egoísmo passivo, em contraposição ao egoísmo ativo de Hobbes, explica Cassirer, e aponta que a violência e outras atividades egoístas surgem junto com as artificialidades sociais. Ainda, mesmo que Rousseau aceite que o homem natural é capaz de compaixão, não concebe esse sentimento como um instinto inato, mas antes como uma

⁷² *Idem*, p. 339.

⁷³ *Idem*, p. 340.

operação da imaginação que depende da sociabilidade para existir, e portanto não poderia estar na origem mesma dela, sendo seu produto⁷⁴.

De um ponto de vista histórico-social, para Rousseau, até aquele momento em que escrevia, vigorava uma forma de sociabilidade onde um impõe seu jugo a outro, sem que submeta a si mesmo a nenhum, numa codependência arbitrária própria da desigualdade. Por isso, era inaceitável naturalizar essa coerção arbitrária como a essência do contrato social, tal como Hobbes, segundo ele, fez. Antes, põe-se a necessidade de conceber um contrato social no qual o indivíduo encontre na lei a sua própria vontade e queira, por isso, submeter-se a ela – na “vontade geral” da lei deve estar refletida a vontade individual, de maneira a haver um fundamento moral, e não coercitivo, no contrato. Como sintetiza Cassirer, para Rousseau, “liberdade significa adesão à lei estrita e inviolável que cada um se impõe a si mesmo”⁷⁵. Com isso, Rousseau pôde vislumbrar no estado de sociedade uma elevação do estado de natureza, na medida em que o homem encontra sua verdadeira autonomia enquanto súdito voluntário, em vez da liberdade natural que o tornava mero feixe de apetites diversos. Nesse sentido, Rousseau vê a lei como instância suprema da sociabilidade humana, e deposita nela o fundamento de uma sociedade moral. De igual modo, os direitos individuais e os arbítrios dos indivíduos não são admitidos senão em relação de correspondência harmoniosa com a lei e a vontade geral. E nenhuma carência do indivíduo fica por se satisfazer diante da realização da lei, do benefício de todos.

É certo que o pensamento de Rousseau, em seu cunho revolucionário, foi preparado por análises e ações políticas bastantes concretas diante do antigo regime francês: Cassirer identifica seus autores e demonstra essa preparação, que coadunaria filósofos e políticos. Contudo, Rousseau foi mais longe do que se esperava e pôs em xeque a própria ideia de sociedade diante da ideia de comunidade, até então identificadas como a mesma coisa, segundo Cassirer.

Ainda segundo o filósofo alemão, os enciclopedistas não puderam ou quiseram acompanhar essa radicalidade, embora não discordassem essencialmente de Rousseau. Para Cassirer, a qualquer censura a um suposto descolamento da realidade histórica que se faça ao iluminismo, pode-se com facilidade rebater através da constante e caldalosa preocupação com as realidades que mesmo um fanático da abstração como o barão de Holbach manifestou. Há, com efeito, uma fé no poder renovador da razão, que se desculpa em sua lentidão e em sua

⁷⁴ *Idem*, p. 345.

⁷⁵ *Idem*, p. 347.

natureza reformada por sua capacidade de esclarecer as origens e os processos do mal e de estabelecer segurança e estabilidade, uma vez refletida nas instâncias políticas. Essa fé na razão não se assenta apenas em bases intelectuais, mas também imaginativas, como exemplifica Diderot. Em relação a ele, Rousseau, em sua rigorosidade dedutiva em assuntos sociais e políticos, é um racionalista. Mas não é aí que se põe, de fato, o ponto de conflito entre os enciclopedistas e Rousseau, dirá Cassirer. O verdadeiro ponto de conflito se dá na confiança que os primeiros depositam no progresso da cultura, enquanto o segundo vê nela os males da sociedade. A confiança é que o progresso da cultural intelectual, em virtude da lei interna que o governa e do ímpeto que o anima, dará à ordem social uma nova e melhor forma.

Essa fé leva esses pensadores e cientistas, ainda, a confundir a ideia que mais alentam, qual seja, a de comunidade com as ideias de sociedade e de sociabilidade. E é nesse contexto que os salões ganham uma importância central, na medida em que para eles passam a se voltar os ideais especulativos, políticos, éticos e artísticos, quando já não são elaborados no interior deles mesmos. Afirmar Cassirer, ainda, que: “Mesmo no domínio das ciências, essa ‘urbanidade’ social é elevada à categoria de uma medida e de um critério de avaliação e de julgamento genuíno e intuitivo. Toda ideia que não for exprimível nessa linguagem não deu prova de clareza e distinção”. Ora, vemos como Fontenelle e Voltaire submeteram Descartes e Newton a essa prova.

O que Cassirer parece não considerar importante, no entanto, é que a relação entre lógica, ou método, e a teoria social, na medida em que põe sob a mesma base racional a sociedade e as ciências naturais, permite considerar não só o aspecto analítico da razão, mas seu aspecto gradativo, experimental, especulativo como presente nas formas de abordagem da sociedade. Precisamente, trata-se da passagem dos princípios abstratos que constituem as teorias contratualistas, e aos quais se chegam, como vimos, analiticamente, para a consideração da sociedade em termos de sociabilidade e comunidade. Nesse sentido, parece-nos possível desfazer a confusão que Cassirer diz ser criada pelos enciclopedistas entre essas instâncias, ao nos atentarmos à dimensão metodologicamente gradativa da razão. Os salões são um espaço de um feliz diálogo entre ciência e sociabilidade, pois, por um lado, os conhecimentos se dirigem a eles para serem avaliados e depurados, e por outro, a própria concepção de razão propagada pelos iluministas permite que os salões compreendam a si

mesmos, segundo considerações antropológicas, observacionais, conjecturais. Verifiquemos isso.

Quanto à primeira dimensão, a do direcionamento do conhecimento para a sociedade, consideremos, além do que já foi apresentado por Cassirer, os verbetes da *Enciclopédia* sobre termos metodológicos escritos por Diderot e seu sentido geral. Um primeiro ponto importante é o apresentado no verbete “Certeza”, do terceiro volume da obra em questão, no qual esse termo é definido como “a qualidade de um juízo que conquista adesão forte e inabalável de nosso espírito à proposição nele afirmada”⁷⁶. Para diferenciá-lo do termo “evidência”, pode-se considerar ainda que a certeza não é imediata, mas se apresenta segundo a avaliação de ideias interligadas, de maneira que “pode-se dizer que a certeza resulta do número maior ou menor de proposições evidentes”, mas “como o espírito não consegue abarcar todas ao mesmo tempo, é obrigado a abordá-las e detalhá-las em sucessão”⁷⁷. A essa definição, Diderot não deixa de pontuar que, embora a certeza seja constituída por ideias imediatamente evidentes, sua forma interligada pode ser tão longa que mesmo o espírito mais atento não seria capaz de, ao percorrê-la, ser conduzido à certeza que advém de seu todo. Esse ponto é importante porque indica, por um lado, uma problematicidade própria da abstração mesmo quando ela se julga dotada de certeza, e, por outro, porque indica uma tendência que Diderot repetirá em outros verbetes de apontar como o estado da arte metodológico possui deficiências, ao mesmo tempo que potencialidades. Vejamos o caso do verbete “Conjectura”:

(...) juízo fundado sobre provas dotadas apenas de certo grau de verossimilhança, vale dizer, circunstâncias cuja existência não tem ligação suficientemente estreita com uma conclusão para que se possa afirmar categoricamente que, dadas as primeiras, a última se seguirá ou não. Mas o que permite avaliar essa ligação? A experiência, e nada mais. E o que é a experiência, relativamente a essa ligação? Um maior ou menor número de ensaios, nos quais se constata que, dada uma coisa, outra se segue ou não a ela. Do que se segue que o que para um homem é apenas uma débil conjectura pode ser para outro uma conjectura muito forte, ou mesmo uma demonstração. (...) Há um ponto indiscernível em que deixamos de conjecturar e adquirimos uma segurança positiva; esse ponto varia de um homem para outro, de resto iguais, e de um instante para outro no mesmo homem, dependendo do interesse que tenha pelo evento, do seu caráter e de uma infinidade de coisas que é impossível dar conta.⁷⁸

⁷⁶ DIDEROT, 2015, p. 48.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Idem*, p. 54.

Perceba-se como Diderot considera que a conjectura, embora possa ser definível como uma forma de experimentação e comprovação, possui também falhas que dizem respeito às variações do juízo humano. Por fim, vejamos ainda o que o autor diz no verbete “Método”, no qual reconhece no método comparativo generalizante, em *História Natural*, como “o verdadeiro método pelo qual as produções da natureza podem ser distinguidas entre si sem confusão nem erro”⁷⁹. Porém, esse mesmo método peca quando não se reconhece arbitrário e destituído de princípios capazes de agrupar seus objetos segundo uma sistematicidade unívoca, pois essa ordenação “pressupõe o conhecimento integral de cada objeto, ou seja, o conhecimento completo de suas qualidades e propriedades. Pressupõe, conseqüentemente, que a ciência da História Natural tenha chegado ao cume da perfeição”⁸⁰.

Como já discutido, pode-se compreender a forma como Diderot avalia os verbetes citados segundo seu programa epistemológico orbitante à História Natural e crítico aos métodos abstrativos. No entanto, a partir da análise que Pedro Paulo Pimenta faz desses verbetes e de uma preocupação geral dos enciclopedistas, no prefácio ao terceiro volume dessa obra, talvez possamos considerar como essas observações metodológicas de Diderot se adequam ao sentido comunitário para o qual se dirige a filosofia. Pimenta diz que, para os enciclopedistas, uma

ciência da natureza não é nada, ou é muito pouco, se permanece exclusivamente no domínio dos conceitos gerais. É preciso que ela saiba figurar os seus objetos e divisar meios de expô-los numa ordem que permita à sensibilidade humana apreender um sentido nas relações entre eles. A Física procede a tanto pela via da experimentação; a Química, pela experimentação aliada à observação, a História Natural e as ciências que lhe são próximas pela adição da conjectura a esses procedimentos. Mesmo no plano da sistematização, as ciências incluem, como parte indispensável de seus procedimentos, um elemento técnico, que responde por sua execução. O geômetra e o naturalista testam, observam, arriscam hipóteses, e desenham, expondo os resultados de suas investigações em formas geométricas, em equações, em formas plásticas. Portanto, as pranchas ilustrativas dessas ciências na *Encyclopédie* (...) são bem mais do que uma ilustração de conhecimentos, artes e ofícios descritos em palavras nos verbetes; elas são a etapa derradeira do ciclo que perfaz o conhecimento da natureza, que leva do fenômeno sensível ao conceito geral e deste ao esquema própria a cada classe de objetos⁸¹.

⁷⁹ *Idem*, p. 235.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ PIMENTA, 2015, p. 18.

Ora, vimos como, para Diderot, os conhecimentos certos podem constituir verdadeiros labirintos para a cognição humana, o que potencializa sua crítica à abstração e o favorecimento de um conhecimento mais rente às formas fenomênicas, como ocorre nos objetos naturais. De forma similar, o autor diz que o interesse de um homem interfere no grau de adesão a uma determinada conjectura, o que permite facilmente considerar que o gosto é um elemento fundamental para a recepção social de um conhecimento – não à toa, portanto, Diderot dará o reino das matemáticas como findo, pois o “gosto mudou”⁸². E considera, ainda, que todo conhecimento de um objeto natural depende de que se o conheça por completo – o que, diante da imensidão do universo material, depende em grande medida de relatos precisos, de exemplares e de ilustrações, ainda que o ideal sejam as espécies vivas. É nessa toada que a análise de Pimenta parece seguir, ao indicar o lugar de fechamento no ciclo do conhecimento das ilustrações, isto é, entendendo-as também como uma forma de lidar com a problemática inerente às formas metodológicas, em busca de uma comunicação sensível e completa dos saberes. É assim, por exemplo, que d’Alembert justifica as ilustrações sobre objetos mecânicos, no *Discurso preliminar*, mas certamente a tendência crítica de Diderot aprofunda a concepção de que a ciência deve se comunicar com o público.

Os *Diálogos* de Fontenelle são exemplos centrais, porque primeiros e já bem definidos⁸³, de como a metodologia gradativa em ciência se relaciona diretamente com a cultura dos salões, na medida em que essa obra não só é movida pelo desejo de que os conhecimentos científicos da época sejam reconhecidos, compreendidos e incorporados pela sociedade, mas também porque as conversações por ela estruturadas implicam numa compreensão da própria sociedade que compõe os salões relativamente ao universo, ao seu mundo terrestre e às características que lhe são próprias como sociedade *humana*, ao mesmo tempo que também implicam em sua autocompreensão como sociedade especificamente europeia, mesmo nacional, diante de outros povos⁸⁴. E essa compreensão baseia-se tanto na dimensão histórica que leva ao conhecimento e reconhecimento dessas outras sociedades,

⁸² Vide nota 17 do item anterior.

⁸³ Em seu prefácio aos *Diálogos*, Fontenelle expressa claramente que seu intento é ser uma espécie de Cícero moderno, isto é, de traduzir para um discurso acessível uma linguagem até então técnica. E não é à toa que a interlocutora do personagem que representa o autor é uma marquesa, destacando-se o papel da *mulher* na relação entre o saber científico e o refinamento mundano – serão as mulheres as grandes anfitriãs dos salões. Fontenelle encoraja as mulheres que o lêem a se colocarem na mesma posição, ou mesmo acima da marquesa, já que esta é uma personagem limitada aos desígnios do autor, e elas de fato o farão, por todo o século XVIII, como atestam figuras como Julie de Lespinasse e as marquesas de Tencin, du Châtelet, e de Staël. Cf. FONTENELLE, 2013, pp. 33-8.

⁸⁴ Vide notas 43 e 63.

como em uma dimensão metodológica, que se desenvolve juntamente com a analiticidade. Este é um ponto central da relação entre lógica e teoria social não observado por Cassirer, na medida em que se restringe à dimensão analítica: a compreensão dos salões sobre si mesmos, enquanto espaços antropológicos que são orbitados pelo gosto e pela moralidade⁸⁵, não se baseia em princípios gerais, analiticamente constituídos – mas em observações, conjecturas, hipóteses, testemunhos. Justamente porque o método gradativo é uma das formas da razão setecentista, como a *Enciclopédia* e os *Diálogos* comprovam, e esse método provê dignidade científica às observações, às conjecturas, às hipóteses etc, pode-se, então, fazer do próprio pensamento sobre os salões, e partindo dos salões, algo dotado de dignidade científica no interior da hierarquia metodológica da razão iluminista. Não se trata só do conhecimento se dirigindo aos salões, mas dos salões como produtores de conhecimento – conhecimento que se dá na forma de uma consciência reflexiva e da incorporação filosófica dos problemas associados à sociabilidade e à pluralidade humana que se não se reduzem ao pensamento político estrito, mas antes interligam-se à moralidade, à história e ao gosto, como partes da natureza humana cujos princípios serão tomados como objetos de um conhecimento indutivo, baseado na observação e na corroboração empírica.

Percorridos esses dois primeiros itens, parece-nos conveniente uma rápida retomada do que buscamos explicitar através deles, a saber, que a razão iluminista se constitui por duas grandes tendências metodológicas: uma tendência analítica, cuja forma é uma ampliação do

⁸⁵ Quanto a isso, vale observar que o problema da fundamentação da moral está intimamente atrelado aos problemas metodológicos do séc. XVIII. Discutiremos à frente como Kant compreende e busca solucionar essa problemática, interligando moral, gosto e antropologia. Por ora, pode-se mesmo dizer que os partidários da História Natural já viam bastante claramente como as expectativas de cientificidade desta se atrelaram fortemente às expectativas de fundamentação de uma filosofia moral, pelo viés metodológico, como atesta o que diz Diderot, no verbete “Conjectura”: “Sabemos por experiência que, quando caminhamos pela rua e venta forte, expomo-nos a ser fatalmente atingidos por um corpo qualquer; no entanto, jamais nos passa pela cabeça que esse acidente possa acontecer conosco. A relação entre eventos conhecidos favoráveis e eventos conhecidos contrários a essa ocorrência não é suficiente para que se forme dúvida ou conjectura. Observai, no entanto, que se trata, nesse exemplo, do objeto mais importante para o homem, a conservação de sua vida. Em todas as coisas há uma unidade que deveria ser a mesma para todos os homens, pois tem por fundamento experimentos, mas que talvez não seja a mesma nem para dois homens, nem para duas ações da vida, nem para dois instantes. Essa unidade real resultaria de um cálculo realizado pelo mais perfeito filósofo estoico, tomando a si mesmo e a tudo o que o cerca como um nada, consideraria tão somente o curso natural das coisas. O conhecimento ao menos aproximado dessa unidade verdadeira e a conformidade entre os sentimentos e ações da vida ordinária e os conhecimentos que dispomos dela são duas coisas quase indispensáveis para a constituição do caráter filosófico. O conhecimento da unidade constituiria a filosofia moral especulativa; a conformidade entre esse conhecimento e os sentimentos e as ações constituiria a filosofia moral prática.” DIDEROT, 2015, pp. 54-5.

método físico-matemático newtoniano, em que os objetos são decompostos em sentido de encontrar seus princípios de relação mais fundamentais, e, então, reconstituídos a partir desses princípios, em um sentido sistematizante. É uma tendência gradativa, que tem por referencial não a física matemática, mas a física experimental e a história natural, em que os objetos são também decompostos com o fim de se encontrar neles princípios organizativos, mas sem que esses princípios sejam subsumidos a um sistema que abstrai esses princípios dos fenômenos mesmos, como ocorre no caso da física matemática. Os princípios extraídos dos objetos pelas ciências de método gradativo não são articulados logicamente, a ponto de poderem constituir um sistema à parte, com uma linguagem própria, mas estão em uma dependência direta com a corroboração empírica, sendo antes organizativos e progredindo apenas na medida em que os fenômenos mesmos lhes testemunham fatos e dados novos, ou na medida em que fatos já observados corroboram os princípios. A ideia de corroboração é fundamental, uma vez que os princípios gradativos não encontram nunca o grau de certeza que a matemática permite à física, e portanto os graus de segurança que detêm estão sempre atrelados ao acúmulo observacional.

A ideia de graus de segurança também explicita uma outra dimensão dessa tendência gradativa da razão iluminista: aquela que diz respeito à hierarquia mesma das ciências. Ou seja, quando falamos de gradatividade, não falamos apenas de um método como o supradescrito, mas também de uma forma gradativa de determinar a dignidade científica de diferentes elementos metodológicos, que se tornam, assim, eles próprios marcadores de seu grau de segurança e precisão. Nesse sentido, a física matemática estabelece leis universais para a relação entre os objetos na natureza, de maneira que ela está no posto maior na hierarquia dos saberes e o seu método é, portanto, aquele com maior *grau* de segurança e precisão. A história natural, por sua vez, depende de observações e de princípios organizativos que não se “positivam”, no sentido de formarem um sistema autônomo, e estão sempre dependendo da corroboração empírica, o que torna seu grau de segurança também variável em acordo com o acúmulo de observações e com a abrangência de suas conjecturas. Outros marcadores metodológicos podem ser postos nessa mesma chave, como as hipóteses, os teoremas, os axiomas etc. São essas concepções que estão na base da hierarquia metodológicas das ciências na Enciclopédia, e que permitirão conceber um fazer científico que não dependa de sistemas dedutivos.

Partindo desse conjunto interpretativo a respeito da forma da razão iluminista como uma forma metódica analítica e gradativa, cuja referência maior é a filosofia de Newton e as suas diversas incorporações, poderemos talvez compreender melhor alguns temas da fase pré-crítica da filosofia kantiana. Nossa maior aposta, nesse intento, é que a identificação da importância do método gradativo para a filosofia iluminista permita uma definição mais firme dos termos da relação entre a *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral* (1764) e as *Observações sobre o sentimento do belo e o do sublime* (1764), que representam mais amplamente a relação entre a filosofia e a antropologia tal como Kant a concebe nesse período. Mas antes de abordarmos essas obras, permita-nos, leitora, um último item preparativo, que versa rapidamente sobre os escritos filosóficos e científicos de Kant e sua compreensão de método no período que antecede a década de 60.

1.3. A presença do método newtoniano no pensamento de Kant da década de 50

Enquanto aluno da Universidade de Königsberg, Martin Knutzen foi o professor que mais influência obteve sobre o espírito de Kant. Uma influência devida não a alguma ideia em particular, informa-nos Cassirer, em *Kant: vida e doutrina* (1918), mas por sua singular postura de representante de uma ciência *up-to-date* em uma comunidade universitária adepta dos estudos manualescos⁸⁶. Mais precisamente, Knutzen apresentou ao jovem estudante a filosofia de Newton – que será, durante toda a vida de Kant, a personificação do conceito de ciência. E, através de suas preleções, transmitiu-lhe ensinamentos sobre a física e a matemática de sua época.

O primeiro trabalho de Kant, escrito quando ainda era aluno da universidade, entre 1744 e 1747, e publicado em 1749, oferece uma primeira medida do impacto da filosofia natural em sua formação, uma vez que, como nota Cassirer, ao se pôr em uma discussão iniciada no campo da filosofia natural, mas que rapidamente se desenvolve em um conflito de princípios atrelado à metafísica, Kant é imediatamente conduzido a uma investigação também – e talvez fundamentalmente – sobre método⁸⁷. Trata-se dos *Pensamentos sobre a verdadeira medição das forças vivas*, um ensaio ambicioso e envolto por alguns mistérios biográficos⁸⁸,

⁸⁶ CASSIRER, 1981, pp. 25-6.

⁸⁷ *Idem*, p. 27.

⁸⁸ A resolução desses mistérios certamente elucidaria o real teor da relação de Kant com Knutzen e ajudaria a precisar como o filósofo via o mundo intelectual de sua época e o lugar que nele poderia ocupar. Elton C.

que buscava solucionar os intrincados problemas surgidos de uma oposição entre as concepções de Descartes e de Leibniz do conceito de *força*. O ensaio é reconhecidamente mal-sucedido⁸⁹, tendo sido mesmo satirizado por G. E. Lessing⁹⁰. No entanto, sua importância para a compreensão da construção da filosofia kantiana em nada por isso é afetada, seja por ajudar a estipular as reais capacidades de Kant como cientista⁹¹, seja porque nesse ensaio já se apresentam modos persistentes do procedimento kantiano. Esses modos podem ser inicialmente caracterizados como 1) a tomada de partido pelo entendimento acima de todo facciosismo e preconceito, apresentada no prefácio da obra⁹², e 2) a tentativa de conciliar posições divergentes, através de uma avaliação rigorosa dos limites de seus fundamentos e conceitos, que move todo o ensaio, mas se verifica mais claramente em seu terceiro capítulo⁹³.

Ribeiro, em artigo recente, fornece a esse propósito pistas atualizadas, juntamente a uma reconstituição crítica. Cf. RIBEIRO, 2019, p. 3.

⁸⁹ Parece consenso entre comentadores que o trabalho de Kant possui importantes carências, seja quando comparado ao *Mechanica sive motus scientia*, de Leonhard Euler, publicado em 1736, seja em afirmações cruciais, como a de que as forças vivas, no sentido leibniziano, não poderiam ser confirmados pela experimentação. Outros comentadores, não sem serem questionados, também citam a ausência de referências ao *Traité de Dynamique*, de d'Alembert, publicado em 1743, que oferecia uma solução “semântica” ao problema, como indício de que Kant não buscou se atualizar da questão em sua dimensão matemática. Mas a mais importante delas talvez seja a do desconhecimento de Kant do princípio de inércia, o qual, segundo Ribeiro, “não permitiria a supracitada distinção entre movimentos que se mantêm no corpo e se prolongam infinitamente e movimentos que cessam quando cessa a força externa que os provoca, já que ambos estariam, na verdade, submetidos a este princípio. A classificação kantiana de movimentos produzidos por forças é errônea e aumenta a confusão conceitual ao invés de dirimi-la. (...) Uma vez que a solução apresentada se baseia fundamentalmente nesta distinção entre movimentos, já não há muito o que dela aproveitar”. Cf. RIBEIRO, 2019, pp. 4-8; pp. 21-2.

⁹⁰ Trata-se de uma resenha, publicada em 1751, na *Neuestes aus dem Reich des Witzes*, na qual Lessing diz ironicamente que Kant, buscando mensurar as forças vivas, esquecera-se de antes mensurar suas próprias. Cf. LESSING *apud* RIBEIRO, 2019, p. 4.

⁹¹ Tratamos dessa questão, pela conveniência de terem sido apresentados mais alguns elementos, na nota 102.

⁹² Em todas as 13 (I-XIII) partes de seu prefácio, Kant, na época de sua escrita um jovem de 22 anos, busca justificar sua inserção em um debate que mobiliza as grandes mentes de seu tempo, apoiando-se principalmente na concepção de que toda autoridade deve estar sob o jugo do entendimento, na medida em que sua época é esclarecida o suficiente para aceitar dirimir os preconceitos (IV-VI) e partidarismos (VIII). E embora não considere seu entendimento melhor privilegiado que o de grandes mestres, também não pode, por princípio, renunciar a isso (VI), escusando-se de ser julgado como presunçoso. Cf. GSK, AA 01: 7-16.

⁹³ No terceiro capítulo dos *Pensamentos*, Kant estabelece uma distinção entre corpos naturais e corpos matemáticos, considerando que os últimos são produzidos por meio de axiomas [*Axiomatum*], e só admitem o conceito de força diante de determinadas condições, que são aquelas dadas pela física cartesiana, e que são diferentes das condições com que se concebe o conceito de força em corpos naturais, dadas pela metafísica leibniziana. Nas palavras de Kant, no §115, pode-se pensar nas primeiras condições nos seguintes termos: “A Matemática não permite que seu corpo tenha uma força a não ser que esta seja inteiramente produzida por uma causa externa de seu movimento. Concordantemente, a matemática admite força em um corpo apenas enquanto essa força foi causada nesse corpo de fora dele, e portanto sempre irá encontrar sua força no mesmo grau que na causa de seu movimento. Esta é uma lei básica da mecânica, cuja pressuposição, no entanto, não admite nenhuma outra medição que não a cartesiana. Mas, como em breve mostraremos, o corpo na natureza é de uma constituição completamente diferente”. Quando se consideram os corpos naturais, as condições da força são outras, como se vê ainda no mesmo parágrafo: “Esse corpo [natural] tem a capacidade de aumentar, por si mesmo e em si mesmo, a força despertada desde fora por meio da causa de seu movimento, o que significa que pode haver unidades de força em si que não se origina da causa externa do movimento, que pode ser maior que

A respeito disso, ainda, é interessante recuperar a seguinte afirmação de Cassirer:

Quando Kant volta sua especial atenção para uma certa “proposição mediadora”, buscando reconciliar as asserções de ambos os oponentes, a mediação então introduzida não pretende representar um mero compromisso entre a substância das visões opostas, mas alcançar através de exata testificação e análise das condições que governam tanto asserção e contra-asserção e que provê a cada uma sua validade básica⁹⁴.

Trata-se de uma consideração que anuaça a posição metodológica de Kant, pois indica que Kant operaria, já nos *Pensamentos*, segundo o método analítico – não no sentido estritamente newtoniano, mas em sua forma mais amplamente “racional”, na qual a análise busca testificar e tornar reconstituíveis todos as etapas de um dado conhecimento. O que, logo, permite uma diferenciação entre o procedimento mais geral de Kant diante da filosofia e o seu engajamento metódico efetivo em cada uma das obras, uma vez que, no debate da *vis viva*, o método ao qual adere é explicitamente dedutivo, que subordina a análise – o que parece ser uma condição para que se possa conjugar física e metafísica:

Necessita-se ter um método que permita se decidir em cada caso, através de uma consideração geral dos princípios sobre os quais se constrói uma opinião e por uma comparação desta opinião com as implicações extraídas desses princípios, se é o caso da natureza das premissas realmente possuir tudo o que as doutrinas extraídas dela como conclusões requerem. Isso acontece quando precisamente se nota as determinações aderindo à natureza da conclusão e cuidadosamente examina se, ao construir uma prova, selecionou-se apenas aqueles princípios que são restritos às determinações específicas na conclusão. Se não se descobre ser assim, pode-se então seguramente acreditar que os argumentos, que são portanto falhos, não provam nada, mesmo se ainda não se foi capaz de descobrir onde o erro está realmente alocado, e mesmo se esse erro nunca seja encontrado.⁹⁵

Ora, é exatamente a possibilidade dessa diferenciação de instâncias procedimentais – uma que persiste e delinea a forma geral da filosofia pré-crítica, e outra que se transforma segundo as especulações metódicas de cada obra – o que torna a interpretação de Cassirer pertinente, pois mesmo que desconsideremos sua concepção de análise como capaz de determinar o que seria a forma mais geral do procedimento (que, no caso, é dedutivo),

esta causa, e que portanto não pode ser medida pela mesma régua [*Maße*] que aquela usada pela força cartesiana, e que concordantemente envolve outra medição”. GSK, AA 01: 140.10-20; 20-27.

⁹⁴ CASSIRER, 1981, pp. 30-1.

⁹⁵ GSK, AA 01: 93.14-29.

incita-nos ainda à consideração do impacto que as conquistas da física-matemática newtoniana, fundamentalmente analítica, gerou em Kant desde esse primeiro escrito. Para verificar isso, não é preciso sequer arriscar especulações sobre os termos exatos da relação entre a física matemática e a metafísica, que envolveriam não apenas Newton, mas também Descartes e os metafísicos alemães, embora saibamos por óbvio que não é a de uma incomensurabilidade na forma como os enciclopedistas a sintetizam, pois Kant reconhece claramente que, diferentemente da atração newtoniana, que está além de toda dúvida e serve como ponto de partida seguro, a

metafísica está apenas no limiar de uma ciência verdadeiramente razoável, e Deus sabe quando alguém poderá ver esse limiar atravessado. Não é difícil ver suas fraquezas naquilo que ela conduz. Nada carrega mais responsabilidade por isso que a inclinação dominante daqueles que buscam estender o conhecimento humano. Eles gostariam de possuir uma grande filosofia, mas é desejável que ela fosse também fundada.⁹⁶

Esse reconhecimento permite identificar já na primeira obra de Kant a referência a Newton, nominalmente e na forma de sua teoria da gravitação, como um *assegurador* e um ponto de partida consolidado, diante de uma gama de ciências ainda incipientes e da metafísica em geral – e é especialmente como uma tal referência que Newton se manterá por todo o período pré-crítico. Isso não significa, note-se, que o interesse de Kant pela filosofia natural se restrinja à física matemática e aos conceitos metafísicos que se ligam a ela. Durante um período de cerca de 9 anos, grande parte dos quais trabalhando como tutor de fidalgos na circunvizinhança de Königsberg, o jovem filósofo se esforçou para dominar a virtualidade dos problemas científicos de sua época. O sucesso que obteve nessa empreitada, suprindo as carências observadas nos *Pensamentos*, é atestado tanto pelos escritos da época, que versam consistentemente sobre História Natural, geofísica terrestre e física experimental⁹⁷, como pela

⁹⁶ GSK, AA 01: 19-20. 32-4.

⁹⁷ São elas: a *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt (...)* (1754), escrita ainda na época em que Kant era tutor, e que, embora com alguns cálculos equivocados, corretamente conclui, baseando-se na física newtoniana, que a rotação da Terra é afetada em sentido decrescente pela força gravitacional da Lua; *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754), escrita no mesmo verão de 1754 que o ensaio anterior, esse pequeno artigo avalia quatro hipóteses a respeito da questão, que vão de considerações a respeito da dinâmica fluvial da Terra até uma concepção animista da natureza; *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (1755), tese com a qual Kant obteve o título de *Magister* em filosofia, e na qual defende, referindo-se aos mais importantes contribuidores para a questão da natureza do fogo, entre eles Newton e Euler, que certos fenômenos pertencentes à solidez e a fluidez dos corpos podem ser compreendidos segundo o conceito de matéria elástica, em vez das soluções menos econômicas e abrangentes proposta pelo mecanicismo.

sua capacidade de, já na década de 50, ensinar metafísica e lógica, história natural e geofísica, princípios matemáticos e mecânicos⁹⁸. Seus estudos sobre filosofia natural, acompanhados por escritos metafísicos, continuaram por toda sua carreira, tratando de temas físicos, como os conceitos de repouso e de movimento⁹⁹, geofísicos, como terremotos, fenômenos vulcânicos, e teoria dos ventos¹⁰⁰, e astronômicos, como o dos vulcões da lua¹⁰¹. Esses estudos se tornaram acessíveis na forma de textos publicados e não publicados em vida, anotações de cursos, anúncios dos programas semestrais de cursos, cartas etc. Não seria impossível, dentro dos limites deste trabalho, abordá-los individualmente, porém isso sequer é necessário, pois ainda na década de 50, mais especificamente em 1755, e antes mesmo de se tornar professor na Universidade de Königsberg, Kant publica uma obra que sintetiza suas concepções sobre a natureza e seu engajamento especulativo com os problemas da física de sua época, além de apresentar, com uma nova força, os modos procedimentais que identificamos em seu primeiro escrito: a *Teoria do Céu*.

Nessa obra cosmológica (estrutura) e cosmogônica (gênese), que ambiciosamente busca explicar a origem e a dinâmica de todo o sistema do universo, bem como a dimensão teleológica que essa explicação impõe à consciência humana, Kant reconstitui etapa por etapa da formação do universo, desde o caos originário das nebulosas até a perspectiva de que todos os mundos atuais guardam mundos futuros, dada a condição estagiária do universo. Para isso, o filósofo se vale das descobertas dos mais proeminentes autores de sua época, tais como Descartes, Maupertuis, Buffon, Huyghens, Wright of Durham, Halley, Helvetius..., sendo Newton o principal deles, em sua dimensão reconstitutiva. Com efeito, é exatamente dos princípios básicos e dos limites da física newtoniana que parte a especulação da *Teoria do Céu*, na medida em que a concepção newtoniana do espaço como vazio não permite que se conceba uma causa material que possa explicar como se deu o alinhamento dos corpos celestes tal como ele se apresenta, de maneira que o próprio Newton tenha de apelar para Deus, embora não possa admitir isso senão como uma observação extrassistêmica¹⁰². Kant, para resolver esse problema, formula uma hipótese que especula *temporalmente* sobre a

⁹⁸ Cf. CASSIRER, 1981, p. 36.

⁹⁹ *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft* (1758).

¹⁰⁰ Entre outras: *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (1756) e *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (1756).

¹⁰¹ *Über die Vulkane im Monde* (1785).

¹⁰² NTH, AA 01: 262.10-14.

formação dos planetas, de maneira que possa pensar no passado e no devir do sistema planetário, demarcando seu caráter estagiário.

Todavia, não trataremos aqui detalhadamente do vasto conteúdo da obra¹⁰³, mas do modo como este conteúdo se articula com sua orientação metodológica, através de suas três partes. Na primeira e mais curta delas, Kant anunciadamente sumariza as concepções da época sobre o sistema planetário, valendo-se de uma gama de autores dos quais extrai e rearticula, como explica o historiador da ciência Paolo Casini, “observações acerca da natureza Via Láctea, da sua estrutura (globular ou elíptica), da sua possível analogia com as outras nebulosas, que há pouco haviam entrado no campo de observação dos telescópios astronômicos”¹⁰⁴. Nesse sentido, essa parte em nada efetivamente contribui para a resolução dos problemas astronômicos da época. É só a partir da segunda parte da obra, dividida em oito capítulos, que se propõem contribuições originais e se revela o procedimento geral assumido por Kant, caracterizado por uma tentativa de conciliar a dinâmica newtoniana com o mecanicismo cartesiano – aquilo que a física matemática assegurou no campo cosmológico e aquilo que a especulação, em concordância com o que empiricamente se sabe, pode ainda descobrir, de um ponto de vista também cosmogônico. Kant crê possuir razões que sustentam sua “confiança de que aquela parte física da cosmologia pode, no futuro, esperar por aquela completude que Newton deu à sua parte matemática”¹⁰⁵. Diante disso, como nota Casini, mostram-se os limites da ortodoxia newtoniana presente na *Teoria do Céu* – “a originalidade da lição metodológica de Newton consistia justamente na rigorosa rejeição de qualquer hipótese ‘física’ que escapasse à verificação experimental e aos instrumentos do cálculo.

¹⁰³ A respeito da consistência desse conteúdo, e da estipulação, a partir dele, das capacidades de Kant como físico, parece haver uma concordância de que Kant era dotado de uma manifesta “genialidade” no campo das ciências naturais, porém que não se desenvolveu suficientemente. Josef Schmucker, citando Alfred Whitehead, considera a *Teoria do Céu* um documento da potência de Kant enquanto físico, dado que era dotado de “incomum habilidade com as ciências naturais”, e que foi represada pelo seu direcionamento cada vez mais estritamente filosófico. Cassirer dirá que é mesmo desnecessário considerar a importância da hipótese nebular de Kant, sugerindo que seu reconhecimento no mundo das ciências naturais como “hipótese Kant-Laplace” já seria um indicativo suficiente, embora considere que, para a “evolução intelectual” de Kant, a obra interessa menos pelo seu conteúdo e mais pelo seu método. Paolo Casini, por sua vez, dirá que Kant “se aproximou da mecânica celeste newtoniana como dileta, embora genial; nunca dominou completamente, nem mesmo mais tarde, os instrumentos rigorosos do método experimental. O seu mecanicismo cosmogônico é, em última análise, uma *fable*, como o modelo cartesiano, de que tirava não poucos elementos. E, como este último, se limita a sugerir soluções puramente especulativas, ‘hipotéticas’, ainda que não carentes de geniais intuições, sobre os problemas da cosmologia científica”. Cf. WHITEHEAD *apud* SCHMUCKER, 1951, p. 52; CASSIRER, 1981, p. 48; CASINI, 1995, p. 141.

¹⁰⁴ CASINI, 1995, p. 125.

¹⁰⁵ NTH, AA 01: 230.27-30.

Portanto, a dita distinção [entre as partes físicas e matemáticas da cosmologia] implica, de fato, o abandono do preciso âmbito metódico e experimental próprio da física newtoniana”¹⁰⁶.

Como consequência, ainda segundo Casini, poderia-se afirmar que a *Teoria do Céu*, em seu sincretismo teórico, incorpora a física newtoniana apenas descritivamente, isto é, incorpora apenas o seu conteúdo, recusando-lhe o método – para aderir a um outro, fundamentalmente especulativo e mecanicista, cujo compromisso é metafísico, se entendermos por metafísica tudo que se põe além do círculo epistêmico da física matemática newtoniana, apoiando-se em hipóteses verossímeis, mas não verificáveis ou dedutíveis dos princípios da dinâmica geral. Algo, como vimos, aparentemente admitido por Kant, que observa nos limites empíricos e matemáticos da física newtoniana não um interdito, mas trampolins para, mais consistentemente do que pôde Descartes e outros autores que trataram da parte “física” da cosmologia, saltar sobre o inobservável da natureza a partir de um ponto seguro. Ou seja, Kant pensava que, apenas ampliando-se o campo do que se conhece atualmente, ao qual se deveria submeter quaisquer hipóteses sobre estágios passados e futuros do sistema do universo, poder-se-ia com segurança especular sobre ele. Nesse sentido, parece razoável reconsiderar se a incorporação da física newtoniana por Kant é verdadeiramente apenas descritiva, pois a dinâmica newtoniana não deixa de demarcar claramente sua efetividade enquanto teoria científica, isto é, mesmo que o método analítico-matemático newtoniano não seja incorporado por Kant, este reconhece que esse método é bem-sucedido e que esse sucesso não é imediatamente transpásavel à especulação sobre a parte “física” da cosmologia. Indica isso também o fato de que toda tentativa de completar a cosmologia apresentada na *Teoria do Céu* sequer se põe como uma retificação do conceito de espaço newtoniano – a hipótese de Kant não nega, e nem poderia, que o espaço *atual* é vazio, embora admita um pleno *originário*. Assim, parece se reafirmar, considerando-se os *Pensamentos*, a referência à física newtoniana e ao seu método como *asseguradores*, cujo reconhecimento dos limites não implica propriamente em um “abandono”, mas na tentativa de uma conciliação com o método especulativo mecanicista – sendo a este dado o ônus de se mostrar capaz de realizar a completude exigida pela cosmologia.

Indo mais a fundo na economia metodológica da *Teoria do Céu*, podemos ainda ver que os próprios princípios metodológicos da especulação levada a cabo por Kant remetem aos marcadores de seguridade epistêmica que constituem a visão científica iluminista, em sua face

¹⁰⁶ CASINI, 1995, p. 129.

gradualista. Como mostra Leonel Ribeiro dos Santos, as conjecturas realizadas por Kant na *Teoria do Céu* são, em grande medida, sustentadas pelo princípio da analogia, que, durante os sécs. XVII e XVIII, decaiu em seus sentidos metafísico e teológico, próprios a certas concepções de mundo renascentistas, e ganhou mais centralmente a forma de um *método* concordante com a razão iluminista. Essa concordância implica numa consideração do valor de segurança epistêmica da analogia e das conjecturas, diante de uma concepção de ciência sustentada por duas bases, a da análise matematizante e a da observação experimental. Para Dos Santos,

Kant sabe que propõe um discurso *sui generis*, que se situa entre a ciência e a ficção verossímil, construído por certo com base em alguns princípios que a ciência da época considerava bem estabelecidos, mas nutrindo-se sobretudo do amplo recurso a ousadas conjecturas e hipóteses que só podem invocar razões de analogia. Por outro lado, sabe que as teses que propõe não têm o mesmo peso e sustentação e é com honesta franqueza que avisa disso os seus leitores. Mas é também explícito ao afirmar que “o estrito rigor geométrico não tem cabimento neste gênero de considerações”, ou que “nunca um tratado deste gênero pode alcançar a máxima precisão geométrica e a infalibilidade da matemática”. Mesmo assim está convicto de garantir para o conjunto das suas ideias um grau de razoável credibilidade.¹⁰⁷

A consciência de Kant a respeito dos limites do método analógico, e dos pressupostos de continuidade e regularidade da natureza de que ele depende, e que escapam ao conhecimento geométrico, é explicitada já no prefácio da *Teoria do Céu*, concomitantemente à sua admissão de que a parte física da cosmologia não pode ser submetida ao rigor geométrico, e de que o “fio condutor da analogia” é digno de razoável credibilidade, embora não seja indubitável¹⁰⁸. E é nesse sentido que Kant adere a Descartes como um referencial mais fecundo, embora reconhecidamente menos seguro, que Newton para completar o conhecimento cosmológico. O que nos parece sobretudo interessante, porém, aproximando a conjectura analogicamente sustentada das ditas concepções científicas do iluminismo, é que Kant não só trabalha com uma hierarquia metodológica em que o critério mais forte da cientificidade é dado pela filosofia newtoniana, mas submete mesmo as conjecturas ao círculo da observação empírica. Como nota Dos Santos, a observação empírica e as expectativas de corroboração pelo aprimoramento técnico – expectativas próprias de uma visão científica gradualista, como vimos acima – são parte do cálculo de credibilidade ou razoabilidade das

¹⁰⁷ DOS SANTOS, 2009, p.141.

¹⁰⁸ KANT *apud* DOS SANTOS, pp. 143-4.

conjecturas, e, mesmo, como veremos, algumas muito suspeitas, como a da existência de habitantes de outros planetas. No caso da *Teoria do Céu*, ainda, a ideia de um regime de expectativas de corroboração empírica não se sustenta apenas por um conhecimento histórico do progresso científico, ou por uma concepção metodológica multivetorial que cria exigências técnicas que eventualmente são sanadas, mas também pela própria compreensão do caráter estagiário do universo. Essa compreensão gera uma expectativa de surgimento de novos fenômenos observáveis, que até então não o eram, meramente porque o universo está em mudança e pode, por si próprio, fazer isso ocorrer. Postas essas informações, vê-se como as conjecturas kantianas a respeito da cosmologia estão longe de se estabelecer metodologicamente num terreno metafísico, no sentido de um sistema dedutivo que parte de princípios *a priori*, e que deslinda, por seu vício científico característico, na produção *ad hoc* de apêndices teóricos que adequam as anomalias e neutralizam seu caráter corroborativo.

A par disso, Dos Santos dirá que Kant

sabe que as conjecturas, forjadas ao fio condutor da analogia, só podem assegurar um conhecimento de probabilidade, mas, por outro lado, também sabe que a probabilidade tem graus e que uma conjectura, que tenha começado por ser meramente provável, verossímil ou plausível, pode ao limite vir a tornar-se uma plena certeza, se for suportada por outras verdades ou conjecturas e se vier a ser confirmada por nossas observações, novos fenômenos ou novos experimentos.¹⁰⁹

Poderia-se, partindo disso, dizer já com certa segurança que Kant tem em vista tanto uma imagem analítica, própria à parte matemática da cosmologia, como uma imagem gradualista, própria à parte física da cosmologia, do conhecimento científico, e que estabelece entre elas uma hierarquia metodológica móvel, baseada no acabamento da física matemática diante da aposta no desenvolvimento das ciências que versam sobre as partes não matematizáveis da natureza – enquadrando-se, portanto, na imagem de mundo iluminista. No entanto, só tocamos verdadeiramente no profundo dessa relação se levarmos os pressupostos e métodos científicos explicitados no prefácio e nas duas primeiras partes da obra à sua terceira, e mais discutida, parte. É nesse último momento da obra que se discute aquilo que Dos Santos chama de uma “antropocosmologia” – a partir dela, vemos como Kant tinha já na década de 50 claras preocupações antropológicas, pedagógicas e raciais cujo ponto de fuga era o conhecimento da natureza humana; preocupações que, de certa maneira, herdou de um

¹⁰⁹ *Idem*, p. 153.

processo histórico-filosófico multissecular que tem início no renascimento, mas cuja dignidade filosófica, diante do movimento crítico do iluminismo, foi ao mesmo tempo uma exigência – posta a centralidade dada às manifestações históricas da razão, tornando o homem e a sociedade não só objetos, mas fonte e lugar do conhecimento – e uma conquista – dado que essas noções eram sustentadas por outras bases epistêmicas, e precisavam ser analisadas, isto é, descompostas e reconstruídas, e determinadas no seu grau de segurança atual enquanto conhecimento.

A *Teoria do Céu*, lembremos, não é uma obra apenas cosmológica, mas também cosmogônica. E é em sua terceira parte que essa sua dimensão melhor se revela nos seus aspectos mais ousados, fornecendo mais elementos para a composição teoricamente eclética da obra. Se a primeira parte reconstitui a parte matemática da cosmologia, e a segunda busca completá-la com hipóteses próprias ao que Kant chama de parte física dessa ciência, a terceira versa sobre os aspectos teleológicos e animistas que estão imbricados no cosmo e que têm consequências na contemplação humana do universo e de seu próprio lugar nele. Trata-se de um movimento bastante peculiar no interior do texto, pensando que o ponto de partida da segunda parte era a necessidade de fornecer explicações fisicamente compatíveis, ainda que especulativas, para a formação dos corpos celestes, de maneira a renunciar ao apelo de Newton para Deus – que nada mais era que uma forma de demarcar definitivamente o campo do conhecimento possível diante daquilo que só a fé poderia assegurar. A recuperação teológica e teleológica, embora Kant desde o prefácio buscasse dizer que sua hipótese cosmológica em nada tornava injustificada a presença de um criador, fricciona a ideia fundamental de explicar, por uma via mecanicista, toda a constituição dos sistemas planetários. A análise de Casini tenta capturar essa tensão:

A veleidade de ‘mecanizar’ integralmente a história do universo não encontra seu obstáculo principal tanto nos limites dos conhecimentos mecânicos, quanto nessa incoerência teórica. Evitando a Cila do teleologismo e criacionismo de índole newtoniana, insistindo muito na ação das causas segundas, Kant cai, porém, na Caribdes do animismo ‘plástico’. (...) O tom entusiástico, ‘poético’ de não poucas páginas da *Naturgeschichte* [i.e., *Teoria do Céu*] revela exigências morais e especulativas que extrapolam o quadro da cosmologia científica, embora sem levantar claramente a questão dos limites e do âmbito próprio da ciência da natureza. Há aqui apenas o embrião de alternativas que Kant colocará mais tarde.¹¹⁰

¹¹⁰ CASINI, 1995, pp. 136-7.

Não à toa, Cassirer, que interpreta a obra segundo uma única orientação metodológica, ignora os melindres teóricos apresentados na terceira parte, desviando-a para o contexto histórico-filosófico da época e se detendo naquilo que ela indica do interesse de Kant pela relação entre ética e ciência. E isso provavelmente por ter percebido que a *Teoria do Céu* encontra nessa recondução apresentada na terceira parte uma espécie de confusão que extrapola o âmbito cosmológico, tensionando os limites científicos para dialogar com uma série de sugestões e especulações que espelham a primeira parte da obra, em sentido de uma reconstituição teórica inversa, isto é, que se volta para o futuro e que não tem a solidez da física matemática. Ora, sem um arbítrio interpretativo que considere a terceira parte em acordo com a construção filosófica de Kant diante de sua época, a referência às concepções de Huyghens e Fontenelle acerca da possibilidade de haverem outros mundos habitados se juntariam, dando razão a Casini, à “remota figuração das hierarquias angélicas” como fantasmagorias da mesma ordem, mas apenas mais recentes¹¹¹. Nesse caso, Cassirer parece ser mais arguto que Casini, pois enquanto este se fia numa espécie de preciosismo metodológico, que busca retratar fielmente o perfil de Newton diante das distorções da época, o segundo percebe que a real dimensão da cientificidade setecentista está nas consequências filosóficas do método newtoniano, mais do que no método mesmo. Isto é, a cientificidade se põe além de Newton, embora a física matemática seja sua base mais firme. Exemplo claro da vantagem desta visão diante daquela que apresenta Casini para a compreensão da terceira parte da *Teoria do Céu* é a classificação das ideias de Fontenelle e do caráter teleológico da obra, a partir de uma espécie de dicotomia entre o mundo das *fables* metafísicas e o mundo lúcido da mecânica celeste estritamente fenomênica. Ora, como vimos, os *Diálogos* de Fontenelle são exatamente um caso limite que demonstra não só a possibilidade de uma coexistência complexa entre o cartesianismo e as conquistas da Revolução Científica, como também uma obra que reflete sobre método e que ora inaugura, ora antecipa embrionariamente grandes atos histórico-filosóficos do séc. XVIII. Este é um primeiro, e já decisivo, problema para a consideração de que suas concepções seriam “fantasmagorias” da mesma ordem das elucubrações teosóficas.

Um segundo ponto, é que longe de ser incorporada por Kant de modo ingênuo, a ideia da habitação dos mundos por seres inteligentes é claramente problematizada pelo filósofo já no início da terceira parte, tanto do ponto de vista psicofísico como do ponto de vista

¹¹¹ *Idem*, pp. 139-140.

científico, de maneira que considera a ideia apenas na medida em que supõe ser capaz de a encaixar mais rigorosamente do que Fontenelle no conhecimento físico da época e nas concepções especulativas nele calcadas¹¹². E isso sem, no entanto, abdicar dos pressupostos metodológicos utilizados pelo autor francês, e que vimos ser essencial para o procedimento geral da *Teoria do Céu*: a analogia possibilitada pela concepção da homogeneidade das leis cosmológicas, especialmente no que tange às relações entre os planetas e o Sol¹¹³. Enganaríamos-nos, ainda, se considerássemos que mesmo Fontenelle tratou ingenuamente da questão e que apenas os pressupostos explicitados nos *Diálogos* informavam as conjecturas de Kant. Diversamente, como propõe Leonardo Rennó, a discussão sobre os habitantes de outros planetas exposta nos *Diálogos* de Fontenelle deve ser considerada em conjunto com sua *Digression sur les anciens et les modernes* (1688), “na qual o intelectual francês propôs uma correlação cruzada entre, de um lado, os aspectos físico e anímico da natureza humana e, de outro, entre a diversidade de tipos humanos e a sua determinação geográfica”¹¹⁴. Essa consideração conjunta permite, segundo o estudioso, uma melhor compreensão do modo como as determinações raciais, já bastantes presentes, como abordamos no item anterior, nos *Diálogos*, fundam-se em saberes positivos, tais como a fisiologia e a psicologia empírica, e servem de base, junto da física, para a especulação analógica a respeito dos seres extraterrestres. Vejamos isso melhor.

A *Digression* de Fontenelle, como o título completo indica, versa sobre a querela entre os antigos e os modernos, mas não a aborda de um ponto de vista filológico ou historiográfico, e sim físico: para o autor, toda a querela poderia ser resolvida se fôssemos capazes de constatar diferenças cerebrais entre os homens da antiguidade e os da modernidade¹¹⁵. A conclusão a que o intelectual chega, como nos informa Rennó, é negativa e

¹¹² NTH, AA 01: 351-3.

¹¹³ No parágrafo 18 da parte três da obra, cujo informativo subtítulo é “que contém uma tentativa de comparar os habitantes de diferentes planetas com base nas analogias da natureza”, Kant afirma que a vivacidade de imaginação, bem como a vivacidade e a excelência de pensamento, entre outras qualidades que concorrem para a “inteireza de sua perfeição” serão maiores proporcionalmente à sua distância do Sol. No parágrafo 19, dirá ainda que essa comparação é “tão plausível que é quase demonstrativamente certa”. E, finalmente comprovando o que dissemos acima, posiciona o ser humano no meio termo entre Júpiter e Vênus, ou Saturno e Mercúrio, no que toca às perfeições de pensamento e sensibilidade de seus hipotéticos habitantes, exemplificando essa consideração através de um exemplo antropológico e de uma referência a um poema, adaptado por Kant, de Pope. Nesse exemplo, Newton figura como modelo apical de gênio humano, e os groenlandeses e os hotentotes, por sua vez, como modelos da vulgaridade do pensamento humano, de maneira que Vênus seria habitada por seres para quem mesmo estes humanos imperfeito seriam gênios, enquanto, para os habitantes de Júpiter, mesmo alguém como Newton seria visto como não mais que um macaco. Cf. NTH, AA 01: 359-360.37-3.

¹¹⁴ RENNÓ, 2020, p. 86.

¹¹⁵ FONTENELLE *apud* RENNÓ, 2020, p. 89.

se vale, também, de argumentos naturalistas sobre o envelhecimento das árvores – argumentos que serão retomados por Kant, em um escrito de 1754, e no qual objeta parte da conclusão, pois “que as árvores dos Antigos não se tornaram maiores que as de agora, que os seres humanos não fossem mais velhos e mais fortes que eles são agora, isso não é ainda suficiente para concluir que a natureza não envelheça”¹¹⁶. Essa objeção, no entanto, não impede Kant de partilhar com essa obra, na *Teoria do Céu*, a concepção de que a mente humana é condicionada por propriedades materiais – sustentada, pelo menos em primeiro momento, por uma projeção analógica, sobre a organização cerebral, que parte da constatação da influência do clima sobre as plantas¹¹⁷. Essa projeção permite que Fontenelle pense em regiões mais “tratáveis” e regiões menos “tratáveis” na Terra, de maneira que

se é ilegítima a admissão de uma diferença estrutural entre Antigos e Modernos, isto é, entre gregos, franceses, italianos, não é o mesmo o que se observa em regiões mais distantes, reforçemos, mais intratáveis. “Ao menos, poder-se-ia acreditar que a Zona Tórrida e as duas Glaciais não são muito adequadas para as ciências” e que “difícilmente se pode esperar serem vistos grandes autores lapões ou negros”¹¹⁸.

Há, portanto, um duplo condicionamento, que Rennó designa “físico e cultural”, e que permite, a partir da *Digression*, compreender melhor o determinismo geográfico presente nos *Diálogos*. Uma mesma região geográfica não só uniformiza aspectos físicos que seriam aparentemente diversos, como os fisionômicos, mas também permite, a depender das possibilidades de cultivo intelectual, que os diferentes aspectos espirituais dos povos, condicionados por seus diferentes arranjos cerebrais, sejam superados e uniformizados – quando não são demasiado diferentes. Consequentemente, haverá regiões geográficas em que essa uniformização se dará no sentido contrário ao do intelecto, dada a forma do arranjo cerebral determinada pelo meio, da mesma maneira que drasticamente determina as compleições que caracterizariam as fisionomias raciais dos diversos grupos. Como nota Rennó, ainda, a prova de que essa concepção de determinismo geográfico ligado a uma relação entre matéria e espírito, entre cérebro e mente, estaria já pressuposta nos *Diálogos* é o fato de que os exemplos que Fontenelle dá a respeito da constituição dos habitantes de outros planetas remetem sempre ao “recurso que os moradores do Sistema Solar podem fazer dos

¹¹⁶ KANT *apud* RENNÓ, 2020, p. 90.

¹¹⁷ FONTENELLE *apud* RENNÓ, 2020, p. 91.

¹¹⁸ RENNÓ, 2020, p. 91.

atributos que qualificam a inteligência”¹¹⁹, a partir das condições físicas estabelecidas entre seu respectivo planeta e o Sol.

Na *Teoria do Céu*, essa relação interna no sistema solar é estabelecida a partir de leis gerais newtonianas, que versam sobre a relação entre o eixo gravitacional e a densidade da matéria relativa à distância desse eixo, que é o Sol. Essa relação incide diretamente nas considerações de Kant sobre a constituição possível de seres extraterrestres, pois é a partir do princípio homogeneidade das leis naturais que ele pode sustentar o método analógico que possibilita suas conjecturas. No entanto, como nota Rennó, essas leis gerais não são suficientes para determinar as especificidades da formação da matéria em sua variedade, de maneira que se torna necessário recorrer aos saberes positivos sobre a natureza humana, tais como, segundo mostra o pesquisador supracitado, a psicologia empírica e a fisiologia, pelas quais Kant propõe uma dinâmica psicofisiológica e histórica na relação entre a alma e o corpo: de modo esquemático, inicialmente, o homem é feito para receber impressões e agir segundo paixões, mas, depois, pode também se tornar agir segundo a inteligência¹²⁰. Em outras palavras, a razão é um elemento característico do humano, mas secundário na ordem psicofisiológica, e, na ordem histórica, pode ser que sequer se desenvolva em determinados grupos humanos – como, aliás, acontece. Há, com isso, uma virada dinâmica, porque considera a história do homem desde sua origem comum até o ponto em que alguns conseguem desenvolver mais sua razão, em relação ao determinismo geográfico estático proposto Fontenelle na *Digression* – para Kant, segundo Rennó, “é porque a natureza exhibe o europeu entre o hotentote e o groenlandês que o cientista pode supor, com base em elementos empíricos, o ser humano como ponto médio entre os habitantes de Mercúrio e Saturno, e não o contrário”¹²¹. Ou seja, o determinismo geográfico não deixa de existir em Kant, pois embora o europeu, o hotentote e o groenlandês sejam todos humanos e tenham uma origem comum, as condições climáticas extremas em que os dois últimos viveram estimulou-os a habilidades relativas não à razão, mas às suas características psicofisiológicas primárias. A diferença é que há, para Kant, um dinamismo ligado à ideia de uma monogênese da humanidade, que historiciza e espacializa esses estímulos a partir da dispersão humana pela Terra. Juntamente a esse primeiro ponto de sofisticação e melhor assentamento científico das ideias de Fontenelle, há um outro, que diz respeito à relação entre a densidade da matéria e a distância do Sol.

¹¹⁹ *Idem*, p. 97.

¹²⁰ Cf. *Idem*, p. 100.

¹²¹ *Idem*, p. 101.

Rennó aponta, buscando corrigir os equívocos de Adickes e Schönfeld, que há uma divisão na influência solar entre calor e luz que não parece haver para Fontenelle, uma vez que este considera que o pouco calor e a luz esmaecida refletida pelas luas de Júpiter e Saturno causariam nos seus possíveis habitantes uma morosidade fleumática. Para Kant, porém, é justamente essa espécie de propagação luminosa combinada com ausência de calor o que possibilitaria que esses habitantes atingissem uma elevada racionalidade, comparativamente à humana. A combinação entre luz e calor é fundamental para a compreensão da conformação específica da variedade psicofísica não só na Terra, mas também nos demais planetas porventura habitados ou habitáveis. Diante disso, podemos concluir que a mobilização de conhecimentos cosmológicos e naturalistas era já uma prerrogativa de Fontenelle, que não só era do conhecimento de Kant, mas que lhe pareceu suficientemente razoável para buscar corroborá-la com conhecimentos ainda mais rigorosos. Assim, a dicotomia proposta por Casini entre a cientificidade lúcida e estrita de Newton e as “fantasmagorias” do fabulário metafísico, está longe de ser sustentada pela temática da pluralidade dos mundos. É fato, no entanto, que ao lado das conjecturas de Kant a respeito dessa temática, nos parágrafos que concluem a *Teoria do Céu*, evocam-se ideias de um animismo plástico de teor teleológico. O mecanicismo explica os ajustes da matéria, e se há uma ligação entre matéria e espírito, como é o caso dos seres humanos e como seria o caso de outros seres parecidos conosco em outros mundos, também essa ligação indica alguma harmonia. Essa harmonia também sugeriria algo, já no campo onde fantasia e razoabilidade se confundem, sobre a capacidade moral dos seres humanos, na medida em que a mediania terrestre e marciana, e as consequências dessa mediania para a constituição moral dos seres que habitariam esses planetas, poderia estar atrelada à capacidade de pecar, pelo jogo que possibilita entre as forças da matéria e as do espírito. Vimos, seguindo a argumentação de Rennó, que esse jogo se estabelece, no que concerne à diversidade humana e extraterrestre, sobre saberes positivos, mas como poderíamos compreender o sentido animista que adquire ao final da obra e sua importância programática para a filosofia de Kant? Cassirer e Dos Santos parecem nos oferecer bons comentários a esse respeito, possibilitando um terceiro e último ponto de anuanciamento da análise metodológica de Casini.

O terceiro ponto, com efeito, diz respeito à preocupação de Kant com a relação entre ciência e humanidade. É nessa chave que se começa a compreender o verdadeiro, ou pelo menos mais significativo, enquadramento dos lances teleológicos da *Teoria do Céu* em nossa

investigação. Para Cassirer, essa obra não sintetiza apenas os estudos científicos de Kant na década de 50, mas também sua compreensão, nessa mesma década, de uma unidade entre ciência e ética. Em relação a isso, Fontenelle, como discutido no item anterior, tem essa preocupação como uma diretriz de seus *Diálogos*, e a própria estrutura procedimental da obra indica, como tentamos mostrar, as condições para um aporte metodológico do pensamento do homem sobre si mesmo. Um pensamento sobre si mesmo que passa por um contato com o outro, não na forma apenas de possíveis habitantes de mundo extraterrenos, mas também, e talvez principalmente, na forma dos povos da Terra com os quais os europeus interagem cada vez mais intensamente. Também às voltas com isso se pode pensar no cosmopolitismo de Kant. Todas essas temáticas, quando se trata do período pré-crítico, encontram sua formulação mais bem acabada na década de 60, como mais à frente exploraremos, mas estão já presentes na década de 50, seja na *Teoria do Céu*, seja no próprio ideal pedagógico que parece sustentar os cursos dados por Kant imediatamente após essa obra, vide o que é dito no *Plano e anúncio de uma série de preleções sobre geografia física*, de 1757, no qual se tratará desse campo

não com aquela completude e exatidão filosóficas em cada parte que é uma matéria para a física e a história natural, mas com a curiosidade racional de um viajante que em todo lugar busca o que é digno de nota, peculiar e belo, compara as observações feitas e reflete sobre seus desígnios.¹²²

Para Cassirer, ainda, não só se nota o afã cosmopolita de Kant nesse anúncio, mas também o mesmo ideal pedagógico presente no *Anúncio do programa de lições de Immanuel Kant para o semestre de inverno de 1765-1766*, onde o professor quer formar, primeiro, o homem de *entendimento*, e depois o homem de *razão* – o contrário do que, segundo o mesmo, era até então feito¹²³. Ainda nesse anúncio, vê-se também que o pensamento ético deve se pautar pelo que *deve acontecer*, antes de se pautar pelo que *acontece*¹²⁴. Tem-se diante dos olhos, portanto, duas coisas importantíssimas para o que trabalharemos a seguir: primeiro, que as preocupações antropológicas/cosmopolitas de Kant vêm desde, no mínimo, a década de 50, e estão já entrelaçadas com seus interesses científicos; segundo, que, na orientação pedagógica de Kant, baseada no movimento do entendimento para a razão, antecipa-se o movimento das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, sua obra centralmente

¹²² EACG, AA 02: 3.21-26.

¹²³ KANT, 2006, pp. 113-5.

¹²⁴ *Idem*, p. 129.

antropológica do período pré-crítico, cujo desfecho propõe a passagem do homem refinado para o homem moral, e que fora escrita antes do segundo anúncio.

No que tange, de modo mais detido, às consequências do chamado animismo teleológico da *Teoria do Céu* e de seus pressupostos científicos para a compreensão do pensamento antropológico de Kant, podemos nos valer do comentário de Dos Santos às referências de Kant a versos de *Essay on Man* (1733-4), de Alexander Pope, na terceira parte da obra que discutimos. O que se ressalta dessas referências é a adoção de Kant da ideia de uma cadeia infinita que liga todos os seres; daquilo que Pope versa como uma “*Vast chain of being, which from God began [...]*”¹²⁵, e que aparece na *Teoria do Céu*, segundo a tradução alemã de Barthold Heinrich Brockes que nosso autor utilizou, como “*Welche eine Kette, die von Gott den Anfang nimmt [...]*”¹²⁶. Segundo Dos Santos, essa ideia, na verdade, estaria já presente no trabalho de Kant sobre as forças vivas, na forma de um princípio de continuidade que o jovem filósofo atribui a Leibniz. E seria, ainda, como propõe Arthur Lovejoy, uma ideia presente em toda a história da filosofia ocidental, desde Aristóteles¹²⁷. Para o Kant da *Teoria do Céu*, precisamente, essa ideia significava que “tudo, em todo o perímetro da natureza, mantém-se em uma série ininterrupta de graus por meio da harmonia eterna que relaciona todos os membros uns aos outros”¹²⁸. Essa formulação será importantíssima para entendermos o caminho metodológico que leva à antropologia das *Observações*, mas vejamos, antes, como ela ressoa na obra em que aparece e em relação à questão que a incita, a qual Dos Santos precisamente coloca: “Mas qual o lugar – físico, espiritual e moral – do homem nessa cadeia?”¹²⁹.

Uma primeira resposta, em certa medida, já adiantamos: do ponto de vista físico e histórico, no sentido proposto por Rennó, o ser humano, quando não condicionado por condições geográficas extremas que o impedem de desenvolver a razão, encontra uma certa mediania que balanceia seus impulsos psicofísicos primários e a capacidade intelectual. Ao mesmo tempo, esse balanceamento é possibilitado pela própria mediania climática em que uma porção dos seres humanos se encontra, e que tem por base a relação entre a densidade da matéria e a distância do Sol, de um ponto de vista geofísico mais amplo. As implicações morais e espirituais disso são que o ser humano é o único capaz de pecar – talvez, aliás,

¹²⁵ POPE, 2016, p. 22.

¹²⁶ NTH, AA 01: 365.15.

¹²⁷ DOS SANTOS, 2009, p. 149.

¹²⁸ NTH, AA 01: 365.10-12.

¹²⁹ DOS SANTOS, 2009, p. 149.

também os possíveis habitantes de Marte o seriam –, pois equilibra os impulsos sensíveis com a sabedoria, sem conseguir fazer com que esta se imponha absoluta e o dirija unicamente para o bem. Nas palavras de Dos Santos:

(...) conduzido pelo fio da analogia físico-cosmológica, começa aqui a desenhar-se, com seus contornos já bem definidos, a antropologia moral kantiana, apresentando o ser humano como um istmo, suspenso entre dois mundos – entre o inteligível e o sensível, entre o espiritual e o material, entre a razão e as paixões ou inclinações, entre a atração para a virtude ou a tendência para o vício – tendo por tarefa reconciliá-los em si mesmo mediante o esforço e a lute permanentes neste palco terreno onde se desenrola a existência.¹³⁰

É inegável que a relação dicotômica entre o desejo e a vontade, entre as paixões e a razão, é central para a discussão moral kantiana que se desenvolverá, sobretudo, no período crítico. Nesse sentido, a insistência de Dos Santos, no decorrer de seu artigo, nessa apresentação tão grandiloquente da condição híbrida do homem, que ligaria a *Teoria do Céu* não só à antropologia do renascimento, mas mesmo a escritos apresentados no *Opus postumum* de Kant¹³¹, é adequada, mas talvez perca de vista as consequências mais imediatas, em suas dimensões metodológica e programática, da ideia de uma cadeia infinita do ser que se põe na forma de uma “sequência ininterrupta de graus” no vasto “perímetro” da natureza. Parece-nos que a indicação dos pressupostos de cariz renascentista, como os princípios de plenitude, pregnância e continuidade da natureza, e as identificações do que, inaugurado ou explicitado pela primeira vez na *Teoria do Céu*, permaneceria até os últimos escritos do período crítico, faz com que Dos Santos, enfatizando as relações da obra com grandes momentos passados e futuros, ignore algumas implicações possíveis da visão de mundo iluminista que ele próprio assumiu como centrais para explicar, por exemplo, a compreensão setecentista da analogia como método. Nesse sentido, gostaríamos de oferecer uma segunda resposta possível – ou, talvez, uma outra faceta da primeira resposta – para o lugar que Kant dá ao homem na grande cadeia do ser, na forma de algumas hipóteses e sugestões que, pensamos, são corroboradas pelas questões morais e antropológicas que sucedem de modo mais imediato a *Teoria do Céu*, ainda no período pré-crítico, e pelo referencial da razão iluminista.

¹³⁰ *Idem*, p. 151.

¹³¹ *Ibidem*.

Embora comentadores como Paul Arthur Schilpp defendam que Kant já conhecia algo de Rousseau no contexto de escrita das *Observações*, é certo que um dos pontos de contraste entre as premissas dessa obra e as que imediatamente a sucedem, numa transição que se nota já nas *Anotações* [*Anmerkungen*] e no *Ensaio sobre as doenças mentais*, é o papel justificador da natureza perante os desvios da natureza humana, na sua dimensão social refinada. Em outras palavras, há uma postura, nas *Observações*, que considera o homem sobretudo a partir da harmonia natural, a qual ele expressaria em sua sociabilidade, dado que mesmo os vícios são baseados em sentimentos naturais e contribuem para o equilíbrio do todo. Há, no entanto, uma mudança fundamental de ênfase¹³² nessa postura, no pensamento imediatamente posterior de Kant, que a desloca para uma oposição, de caráter rousseauiano, entre natureza e sociedade, de maneira que os vícios não são referidos a uma economia natural, mas a uma artificialidade degenerante¹³³.

Pode-se, assim, traçar uma primeira continuidade teórica entre a *Teoria do Céu* e as *Observações*: ambas as obras consideram a natureza humana a partir, especialmente, de uma concepção natural mais ampla, de teor teleológico, isto é, prenhe de um desígnio que o cosmólogo e o observador não podem senão vislumbrar, num terreno obscuro entre razão e fantasia; entre os dados empíricos e a tentação de extrapolá-los em sentido de uma visão do todo. Mas esse é só um aspecto dessa continuidade, pois a ideia de que tudo se liga em todo o *perímetro* da natureza [*Umfange der Natur*] em uma sucessão ininterrupta de *graus* [*ununterbrochen Gradfolge*] é também fundamental para o procedimento organizativo do observador estético-antropológico. Não só a natureza tem um perímetro, uma extensão que se explica segundo graus, mas a própria natureza humana também possui, internamente, graus de indefinida sucessão, que dizem respeito à própria manifestação do sentimento enquanto um fato subjetivo e passível de composições tão variadas quanto os indivíduos que sentem. Por consequência, a observação estético-antropológico deve se pautar pelos marcadores

¹³² É importante demarcar que se trata de uma mudança de ênfase, pois Kant já apresenta nas *Observações* uma certa transição, como se angariasse, através das considerações antropológicas de cada seção, recursos para sustentar ou justificar sua aposta numa formação moral do homem diferente daquela se observa segundo uma ideia de economia natural da sociedade. Isso pode ser mostrado pelo modo como a discussão moral subjacente na obra, através do polo da sublimidade, emerge para o centro de sua última seção. A noção de dignidade humana, por exemplo, cuja valorização Kant atribuirá a Rousseau, nas *Anotações*, é também já uma premissa importante para as *Observações*. Discutiremos isso a fundo, no terceiro capítulo deste trabalho.

¹³³ Bruno Cunha, refletindo sobre as consequências de alguns apontamentos de Schilpp diante de sua própria interpretação dessa transição, dirá que Kant “está se tornando cada vez mais lúcido, todavia, de que esta resposta [para como harmonizar os contrastes entre ações individuais e ações morais] não está no *conhecimento metafísico da natureza*, mas se encontra decisivamente em uma compreensão mais profunda do homem, à qual Rousseau lhe fornece um modelo através de seu ‘homem natural’”. Cf. CUNHA, 2017, p. 106. Grifos do autor.

sentimentais mais amplos, tais como o belo e o sublime, e deve se justificar por critérios históricos, que corroboram a escolha a princípio arbitrária desses marcadores, tanto quanto por um critério relacionado aos sentimentos propriamente morais, isto é, aos sentimentos simples – tais como o da beleza e o da dignidade humana. É só aí que uma harmonia pode ser vislumbrada, e, no entanto, apenas de modo tímido o observador pode apontá-la – de fato, mesmo seus apontamentos particulares, a respeito do caráter dos povos, são temerários, pois estão submetidos a critérios historicizados, que os insere no regime de expectativas corroborativas próprio do conhecimento gradativo. Isso é central, pois indica como Kant está também aí, assim como na *Teoria do Céu*, preocupado com os liames da cientificidade, e já bastante consciente das grandes carências do conhecimento metafísico diante do conhecimento matemático da física.

Diante disso, parece-nos razoável considerar, retomando o que discutimos anteriormente, com ajuda de Dos Santos e Rennó, que as referências ao animismo popeano estão sempre condicionadas por um critério científico dado por uma ideia analítica (matemática) e gradualista (experimental) de razão, na qual as conjecturas, sustentadas pelo método analógico, devem atender a graus de verossimilhança e se submeter ao regime de expectativas de corroboração empírica. E se Kant extrapola os limites postulados por Newton, a respeito de uma ciência que parte sempre e unicamente de dados empíricos e que, com isso, não se arrisca em hipóteses não verificáveis, não deixa, contudo, de obedecer a uma cientificidade iluminista onde a corroboração empírica permanece central, mas por um viés organizativo gradual, que permite a especulação e tem plena consciência da arbitrariedade e relatividade histórica de todo saber não-matemático. Assim, a ideia de uma vasta cadeia do ser popeano se encontra com a face gradualista da razão iluminista pela concepção mesma de que a natureza é conhecida através dos graus entre os entes que a compõem, e isso incide diretamente – ou melhor, explicita-se ainda mais claramente no procedimento e na organização das *Observações*. O ser humano, por esse prisma, não é meramente um ser cindido entre o divino e o animalesco, entre o desejo e a vontade, entre a matéria e a razão – antes, é um ser que manifesta sua natureza segundo graus indefinidos entre esses polos; sua mediania grada infinitamente, e conhecer o homem, assim como conhecer a natureza, é conhecer essas gradações e ter consciência da arbitrariedade com que se as organiza, uma vez que suas totalidades estão veladas para nós.

A *Investigação* nos auxilia na verificação dessa proximidade entre o método de cariz newtoniano e o animismo de cariz popeano pois, como veremos, a concepção do método newtoniano apresentado nessa obra e que Kant tentará transpassar para a metafísica é gradativa. Mas, mais do que isso, a *Investigação* fornece as bases internas às preocupações filosóficas de Kant que ajudam a explicar não só a continuidade dessa concepção gradualista no interior das *Observações*, mas a aderência de Kant aos critérios de corroboração histórica e da crítica de gosto para a estruturação da mesma. Nesse sentido, é interessante adiantarmos que a concepção histórica que sustenta as considerações raciais da *Teoria do Céu*, tais como explicitadas por Rennó, e que estão atreladas sobretudo a uma concepção naturalista da história, cujos referenciais são os saberes positivos, desenvolve-se para uma outra tendência, mais próxima da filosofia da história iluminista, nas *Observações*. Ora, se a história natural do homem não deixa de pautar, lateralmente, o progresso da razão entre os grupos humanos, a filosofia da história buscará centralizar esse aspecto, através não dos saberes positivos próprios aos condicionamentos psicofisiológicos do homem, mas da manifestação na cultura – o critério da racionalidade são os feitos culturais capazes de persistir como referenciais para a humanidade e como efeitos que tocam a natureza humana de todo e qualquer povo. Daí que a referência que Kant utilizará para falar da incapacidade dos negros enquanto raça, e não enquanto povo ou nação, não será um naturalista e nem conceitos naturalistas (além do de raça, claro), mas Hume e essa concepção de manifestação cultural da razão. Surge disso uma questão: se Kant já possuía noções científicas relativamente firmadas a respeito das raças, por que não as utilizou nas *Observações*, em uma passagem que parece exigí-las? A resposta, parece-nos, está nos princípios e procedimentos de organização estético-anropológica da obra, que demandam, para um entendimento mais completo, que esclareçamos primeiro o modo como a *Investigação*, com suas concepções e problemas, cria novas exigências para as reflexões antropológicas de Kant, que alteram e desenvolvem as reflexões antropológicas apresentadas na *Teoria do Céu* e nos cursos da década de 50¹³⁴.

¹³⁴ A questão das preferências e ênfases na relação entre a antropologia apresentada na *Teoria do Céu* e a filtragem e recodificação propiciadas pela *Investigação* é já tratada, por uma via das referências alemãs de Kant, por Dieter Henrich, em um importante artigo da década de 60, no qual diz: “Pode-se assumir que, nesse momento, Kant já havia se engajado em investigações antropológicas concernentes às condições de uma vida ética para a natureza particular dos seres humanos. Essas investigações resultaram de uma dimensão cosmológica que a antropologia kantiana exibiu desde o texto sobre a história natural dos céus. Kant nesse trabalho já considera as limitações particulares às quais a eticidade dos seres humanos nesta terra está sujeita, e que já não resulta unicamente do homem como um ser finito. Guiado pelo modelo de Rousseau, Kant depois desenvolveu sua primeira abordagem de um método próprio de investigações éticas. Essas investigações eram capazes de ganhar mais das obras de orientação empírico-psicológica dos britânicos que da psicologia analítica abstrata de Crusius, ou mesmo das deduções da essência da alma nas metafísicas de Wolff”. Cf. 2012, p. 22.

1.4. Gradação e sentimento moral na *Investigação*

Marca de uma preocupação metodológica que acompanhava Kant desde 1756, com a publicação da *Nova Dilucidatio*, a *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*¹³⁵, publicada em 1764, é um momento central de explicitação da desconfiança do filósofo com a doutrina da escola de Leibniz-Wolff, de sua aproximação com as perspectivas de Christian August Crusius e de Francis Hutcheson, e, principalmente, de seu reconhecimento dos procedimentos epistêmicos consolidados pela física newtoniana e disseminados à época por filósofos da grandeza de Voltaire, David Hume e Edmund Burke. Com essa obra, ainda, Kant conquista um lugar próprio na filosofia universitária alemã: recebeu por ela a 2º colocação na questão-prêmio [*Preisfrage*] que a motivou, isto é, no concurso tutelado pela Academia de Ciências de Berlim, em 1762, no qual se queria

saber se as verdades metafísicas em geral e, em primeiro lugar, os primeiros princípios da *Theologia Naturalis* e da Moral são capazes precisamente da mesma prova clara que as verdades geométricas e, no caso de não serem capazes da mencionada prova, qual é a autêntica natureza da sua certeza, qual o grau em que podem ser trazidos à anunciada certeza e se tal grau é suficiente para uma completa persuasão.¹³⁶

A questão, segundo o estudo realizado pelos tradutores da edição portuguesa da *Investigação*, estava na ordem do dia, sendo constituída centralmente por um embate entre a escola de Leibniz-Wolff e Christian August Crusius:

Tal polêmica resultara de uma divergência relativamente a três questões fundamentais. Em primeiro lugar, relativamente à diferença de princípio entre o modo de conhecer da matemática e o da metafísica; em segundo lugar, relativamente à “simplicidade” do objeto das disciplinas matemáticas, que se ocupam apenas de quantidades, em contraste com a complexidade do objeto da metafísica; por fim, em terceiro lugar, relativamente à completude das definições matemáticas, graças ao modo de surgimento dos seus objetos, que se apoia numa regra de construção, procedimento que o conhecimento metafísico não tem à sua disposição.¹³⁷

¹³⁵ Doravante, *Investigação*.

¹³⁶ Transcrição da questão, que fora formulada por J. G. Sulzer, por CASSIRER *apud* MORUJÃO *et al.*, 2006, pp. 7-8. Kant enviou seu ensaio-resposta no fim de 1762, tendo, em meados de 1763, recebido o 2º prêmio por ela. Após isso, a *Investigação* foi publicada, em 1764, nos anais da Academia de Ciências de Berlim. Nessa mesma época, Kant assumia, aos quarenta anos, um posto na Universidade de Königsberg.

¹³⁷ MORUJÃO *et al.* “Introdução à tradução portuguesa”, In: KANT, 2006, p. 9.

Insistindo na chave de leitura do problema do método da metafísica como central para esse contexto da obra kantiana, os comentadores apontam estarem na mesma linha *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, de 1762/3, e *Sonhos de um visionário*, de 1766¹³⁸. Essas obras seriam marcadas por uma preocupação a respeito dos limites e da natureza da metafísica, que precisavam ser reconhecidos para que se desfizesse a eterna “inconstância de opiniões” que lhe atribui Kant, na *Investigação*. E a elas se juntariam, ainda, o ensaio sobre *O conceito de grandezas negativas*, de 1763, e uma carta de Kant a Mendelssohn, de 1766.¹³⁹

Seguindo as indicações introdutórias de Kant, de fato não se poderia compreender a *Investigação* senão como uma tentativa de abordar os problemas do conhecimento metafísico pela via do método, pois a própria investigação se põe em uma posição externa à metafísica. Não se trata de discutir com as “seitas escolásticas”, e se embrenhar no mato alto das pressuposições inseguras e incertas que constituem sua ilusão de conhecimento. Antes, trata-se de realizar um recuo que seja capaz de apontar limites suficientemente homogêneos e seguros aos diversos conteúdos da chamada filosofia primeira. Diante disso, o método newtoniano surge de início não exatamente como um procedimento epistêmico definido (o que também será, obviamente), e sim como um *exemplo* de prática científica, pois fornece uma prescrição segura que converge as diversas cabeças a uma mesma ordem de pensamentos, exorcizando o partidatismo dogmático e instituindo um regime de contribuição científica gradativa no campo da física¹⁴⁰. Ao mesmo tempo, a base empírica e o parâmetro da simplicidade em que se fiará o investigador, na busca por uma via metódica que garanta à metafísica conhecimentos certos e seguros, podem ser tidos já como uma

¹³⁸ *Idem*, p. 10.

¹³⁹ Em sua apresentação à coletânea de traduções das obras kantianas da década de 60 publicada pela editora UNESP, Vinicius Figueiredo também defende haver entre as obras desse período uma unidade que as ligaria em contínuo até a chegada, na década de 1770, ao problema das antinomias, o qual seria a expressão de um conflito que não mais diz respeito apenas à necessidade de conciliar a filosofia natural de Newton à doutrina de Leibniz, ou de buscar uma solução às disputas partidárias entre dos dogmáticos, nem a um problema meramente de método; mas seria a expressão, após todo esse percurso de recuos na década de 60, de um conflito interno à metafísica. Seguindo B. Erdmann, Figueiredo dirá que “a trajetória intelectual de Kant rumo à formulação do idealismo transcendental, como apresentado em 1781, é marcada pela consciência progressiva de que a metafísica, enquanto saber positivo sobre o supra-sensível, representa um problema cujo exame requer o recuo em nível de análise preliminar, incumbido de examinar as condições que decidem sobre sua possibilidade em geral.” Cf. FIGUEIREDO, 2005, p. 16.

¹⁴⁰ Nas palavras de Kant “Se for estabelecido o método pelo qual se pode alcançar a máxima certeza possível nessa espécie de conhecimento e a natureza dessa convicção for bem compreendida, então em vez da eterna inconstância das opiniões e de seitas escolásticas, uma prescrição imutável do modo de proceder deve unir as cabeças pensantes em esforços idênticos; o método de *Newton*, na ciência da natureza, transformou a falta de nexos das hipóteses físicas em um procedimento seguro, segundo a experiência e a geometria.” KANT, 2006, p. 103. Grifo do autor.

incorporação newtoniana antes de sua figuração mais explícita como referencial metodológico da metafísica.

Feitas essas rápidas indicações a respeito dos motivos e bases da *Investigação*, cabe expor a estrutura geral da obra e quais as questões que permeiam cada um de seus momentos, com o intuito de se ter claros os principais conceitos de que depende a compreensão do fundamento da moralidade em seu interior. Pois bem, a obra se divide em quatro partes, ou “considerações”, que por sua vez se dividem em parágrafos (§) de quantidade variável em cada parte. Na primeira consideração, Kant distingue genericamente os modos de alcançar a certeza nas ciências matemáticas e nas ciências filosóficas, e especialmente na metafísica. Para tanto, estabelecerá uma distinção entre o método sintético (matemático) e o método analítico (metafísico). O primeiro é caracterizado pela capacidade de constituição dos objetos sem que eles estejam dados na realidade, compondo-se-os com base nos próprios princípios da matemática, isto é, sendo definidos na medida mesma em que são pensados por elas. Já o segundo é caracterizado pelo procedimento de desmembramento analítico de objetos que devem estar dados na realidade, de maneira que a partir de conceitos confusos se realize análises elucidativas e distintivas, em sentido de alcançar uma conceituação minuciosa do mesmo, isto é, uma definição. Ou seja, na síntese o conceito já é sua própria definição, enquanto na análise o conceito está dado antes da definição. Há ainda uma outra importante distinção: na matemática, as resoluções [*Auflösungen*], demonstrações e inferências são apresentadas por sinais *in concreto*, o que garante sempre uma imediaticidade concreta em seus procedimentos. Uma prova matemática pode se dar concretamente, pela própria relação dos símbolos. Já a metafísica apresenta suas demonstrações etc por sinais *in abstracto*, ou seja, discursivamente, o que exige uma *atenção* constante e laboriosa. Uma prova metafísica, sendo discursiva, não se prova concretamente pelas palavras ou por símbolos. E mais do que isso, padece da possibilidade de se ignorar um aspecto de um objeto, estando sempre em risco qualquer tentativa de defini-lo integralmente.

Em decorrência dessas distinções metodológicas, tem-se que o procedimento sintético da matemática nunca pode chegar a conceitos irresolúveis, pois a condição de irresolução conceitual é aquela à que chega o procedimento analítico quando não pode mais desmembrar um objeto, em busca de maior simplicidade. Como a matemática é sintética, o conceito sempre está dado pelo próprio pensamento vinculante, e não exige desmembramento algum, uma vez que sua definição está na dada no próprio pensamento que concebe o conceito, e

nisso reside seu conhecimento. Contrariamente, o conhecimento das ciências analíticas depende, para sua distinção e para que possam servir de base a inferências, do desmembramento contínuo em sentido de uma resolução máxima – o que parece ser pouco concebível em termos de totalidade, pois é inevitável que muitos conceitos se tornem irresolúveis, na medida em que seu grande número impede sua subsunção a alguns poucos conceitos fundamentais.

Daí que muitos deles quase não possam ser resolvidos, [como,] por exemplo, o conceito de uma *representação*, de *simultaneidade* ou de *sucessão*; outros o possam apenas em parte, como o conceito de *espaço*, *tempo*, de vários sentimentos da alma humana, o conceito do sentimento do *sublime*, do *belo*, do *repugnante* etc., sem o conhecimento preciso e a resolução dos quais não se conhecem o bastante os impulsos de nossa natureza (...)¹⁴¹.

Essa condição variada e exigente de uma resolução de aspectos múltiplos de um conceito dado torna o conhecimento metafísico mais difícil e complexo que aquele da matemática, que, por se valer de conexões de conhecimentos dados, é mais fácil e simples. E por mais que se possa argumentar que a matemática superior é dotada de muita dificuldade, ela permanece no acúmulo de seus conhecimentos – o que não ocorre na metafísica, cuja dificuldade reside na própria pretensão dos diversos intentos que levaram seu nome sem, contudo, ter sucesso. Daí que Kant dirá que os conhecimentos filosóficos se assemelham a opiniões, e “são como os meteoros, cujo brilho, por sua duração, nada promete. Eles desaparecem, mas a matemática permanece. A metafísica é, sem dúvida, o mais difícil entre os saberes humanos; e nenhuma jamais foi escrita até então.”¹⁴²

Na segunda seção, que é talvez a mais importante para se pensar a incorporação do método newtoniano na forma como Kant concebe os conhecimentos próprios ao método analítico, está em jogo o único procedimento que torna possível alcançar uma máxima certeza na metafísica. Esse procedimento pode ser caracterizado como negativo, na medida em que lida não exatamente com um conteúdo que seja dado como certo, mas com regras que buscam prevenir erros ao estabelecer limites. A certeza que se quer alcançar não residirá apenas na definição, como determinação minuciosa e fundamental do conceito de uma coisa, mas pode estar já na imediaticidade do que se experiencia, que garante uma distinção e clareza mesmo

¹⁴¹ *Idem*, p. 110. Grifos do autor.

¹⁴² *Idem*, pp. 114-115.

quando não se possui o conceito mesmo da coisa. Um exemplo claro disso, para Kant, é o desejo, na medida em que mesmo

que jamais definisse o que é um desejo, poderia dizer no entanto, com certeza, que todo desejo pressupõe uma representação do desejado, que essa representação é uma previsão do futuro, que a ela se vincula o sentimento de prazer etc. Tudo isso cada um percebe constantemente na consciência imediata do desejo. A partir de tais noções comparadas, talvez no final se possa chegar à definição do desejo¹⁴³.

É a partir dessa incorporação do método newtoniano, que se pauta pela possibilidade de se ter clareza e distinção dos fenômenos mesmo quando estes não estão subsumidos a sua condição plenamente resolvida, que Kant inverterá o procedimento metafísico contra as pretensões matematicizantes dos dogmáticos¹⁴⁴. Para estes, tratou-se sempre de partir de definições, como faz a matemática, sem, contudo, atentar para o fato de que seus objetos são outros e seu método, portanto, precisa ser outro. O princípio que deve reger o método analítico é partido em duas regras. A primeira é aquela que determina que se busque, primeiro, o que é imediatamente certo, e se tenta cautelosamente desmembrá-lo em juízos tão certos quanto a respeito de suas notas características, buscando uma visão clara e distinta do conceito. Só após isso, e com consciência dos grandes riscos que envolvem uma determinação definitiva, se poderá tentar uma definição – que é, para a metafísica, resultado último, e não base do conhecimento. A segunda regra é aquela que permite o aspecto especulativo, uma vez estabelecidos com suficiente clareza certos conceitos que permitem inferências, buscando conhecimentos incertos a partir de conhecimentos certos, com a cautela de não misturá-los.

Na terceira consideração, Kant porá à frente do palco algumas indicações já dadas nas partes anteriores, quais sejam, aquelas que permitem considerar a certeza filosófica como distinta da certeza matemática. A certeza é definida por Kant como o reconhecimento da impossibilidade de que um conhecimento seja falso, e isso seja para a filosofia, seja para a matemática. E também em ambas as disciplinas essa certeza se dá em um modo objetivo e em um modo subjetivo, isto é, se dá com a suficiência das notas características diante do que

¹⁴³ *Idem*, p. 117.

¹⁴⁴ Aqui, seguimos no mesmo passo do estudo da edição portuguesa, na qual se diz que “Não surpreende por isso que, referindo-se expressamente a Newton (embora buscando-se, paralelamente, nas obras dos seus mais jovens seguidores, como Keill e Feind), Kant afirme que, mesmo no caso de ser necessário renunciar ao conhecimento dos primeiros princípios que explicam por que motivo certos corpos obedecem a certas leis, não deixa de ser possível comprovar que tais corpos lhes obedecem; o conhecimento dos fenômenos da natureza consiste apenas na clareza da demonstração de que os fenômenos estão contidos naquelas leis. Para tal, basta o recurso à experiência, com o auxílio da geometria.” MORUJÃO *et al.*, 2006, p. 23.

exige a necessidade de uma verdade (modo objetivo), e se dá com a grandeza da intuição relativa ao reconhecimento da necessidade de uma verdade (modo subjetivo). Acontece que isso se dá distintamente conforme o método sintético ou analítico.

Quanto ao modo objetivo, a operação do entendimento não permite conceber que seja ela mesma a fonte do erro, na medida em que suas conexões obedecem regras que lhe são próprias. Antes, o erro se encontra na negligência ou insuficiente atenção que se dedica às notas características de um dado conceito, “julgando-se que *não é* aquilo de que *não se está consciente* em uma coisa”¹⁴⁵. E embora esse seja um erro já indicado na metafísica, que se arrisca na definição de conceitos apesar da complexidade dos mesmos, não se pode dizer que ele exista na matemática, pois, como já explicado acima, os objetos da matemática carregam a definição que ela mesma dá, de maneira que o que essa disciplina não considerar conveniente à definição da representação de um objeto, simplesmente não estará nele.

Quanto ao modo subjetivo, retorna-se à concepção de que a matemática, seja a aritmética ou a geométrica, opera por sinais *in concreto*, o que lhe garante uma certeza imediata pelo reconhecimento concreto de seus símbolos, enquanto a filosofia opera *in abstracto*, discursivamente, o que cria a necessidade de atenção, uma vez que as palavras podem nominalmente designar um conceito que, todavia, carrega nuances diversas que não se revelam concretamente pelo signo, exigindo que se tenha seu significado específico sempre presente abstratamente. A questão do erro e de seu combate pela cautela, portanto, deve estar sempre presente na perspectiva metafísica, e isso não apenas porque não se sabe ou naturalmente se negligencia algum aspecto de um conceito, mas pelo próprio ousar julgar sem ter as condições objetivas suficientes para tanto. A metafísica deve disciplinar o metafísico, ao impor a ele seus limites.

Um último e importante aspecto de distinção entre a certeza matemática e a filosófica é a relação entre a certeza metafísica e o conhecimento racional em geral, na medida em que se baseiam no princípio de identidade e no princípio de contradição como regras gerais para juízos verdadeiros. É através dessa relação que se pode, efetivamente, conceber o fundamento da ideia de uma certeza advinda da consciência imediata de uma nota característica. E isso porque é necessária, para a certeza, uma imediaticidade que esteja, todavia, submetida aos princípios supremos da identidade ou contrariedade. Para entender isso melhor, basta considerar que a proposição sobre um dado objeto, quando é fundada em sua consciência

¹⁴⁵ KANT, 2006, p. 126. Grifos do autor.

imediate, é idêntica ao objeto, pois a imediateidade com a qual se apresenta dispensa análises intermediárias que dêem conta de notas características que pertencem apenas confusamente ao objeto. Dessa forma, o contrário dessa relação demonstrativa entre proposição e objeto carregada de notas intermediárias, é o indemonstrável, que se apresenta em

toda proposição pensada imediatamente sob um desses princípios supremos e que não pode ser pensada de outra maneira; a saber, se, ou a identidade, ou a contradição reside imediatamente nos conceitos e não pode ou não precisa ser vista, por desmembramento, mediante uma nota característica intermediária. Todas as demais proposições são demonstráveis.¹⁴⁶

O exemplo dado por Kant para uma proposição demonstrável e também indemonstrável é o de corpo. Se eu proponho que um corpo é divisível, preciso considerar a definição de corpo, que é ser composto, e a partir disso concluo que é divisível, pois todo composto é divisível. Vê-se que há uma remissão a uma nota intermediária que permite ligar sujeito (corpo) e predicado (divisível) imediatamente – o conceito de composto – em relação à proposição original, fazendo-a demonstrável. Contudo, terei uma proposição indemonstrável se considerar que a proposição “um corpo é composto” apresenta uma relação direta entre sujeito e predicado, pois o predicado composto tem de ser pensado, em relação ao sujeito corpo, como uma nota característica sua imediata e primeira. Daí que, quando esses princípios indemonstráveis, que assim o são por se submeterem imediatamente aos princípios supremos formais da identidade e da contradição, servem como fundamentos a outros conhecimentos, pode-se tomá-los como princípios *materiais* imediatos, através dos quais se pode fazer inferências seguras, ainda que não necessariamente se chegue a definições.

Tendo, no decorrer dessa rápida apresentação das três primeiras partes da *Investigação*, feito presentes as principais noções que distinguem os métodos da matemática e da metafísica, e sobretudo aquelas que dizem respeito aos princípios materiais, podemos agora nos dirigir com certa segurança à quarta consideração, que é aquela que mais interessa a nosso propósito – e talvez também ao de Kant, pois é nela que estará efetivamente uma tentativa de resposta para a *Preisfrage*.

Com efeito, na quarta consideração está em jogo a distinção e a certeza possíveis aos fundamentos primeiros da teologia natural e da moral. No caso do primeiro conhecimento, Kant o toma como bastante evidente e certo, sobretudo por dois pontos. O primeiro é que,

¹⁴⁶ *Idem*, p. 131.

para conceitos de espécie única, a distinção e a definição é muito mais fácil do que para conceitos que carregam aspectos contingentes, e, bem, o conceito de um ser absolutamente necessário é certamente único em seus atributos. O segundo ponto diz respeito a uma questão lógico-ontológica, calcada na ideia de que, para se pensar a possibilidade de que nada existisse, seria necessária a base de qualquer possibilidade, isto é, a existência, o que parece demandar uma necessidade absoluta da existência de um ser. O filósofo, no entanto, não se detém em demonstrações ou apresentações de diferentes teorias a esse respeito, pressupondo, por um lado, a familiaridade do leitor com argumentos do tipo, e seguindo, por outro, os limites empíricos e explanatórios de sua investigação. Nesse sentido, o que interessa para ele – e também para nós – é que há um fundamento bastante seguro para a teologia natural, dos quais decorrem atributos necessários, como a onipresença e a onisciência, e portanto bastante distintos. No entanto, há também aqueles conceitos relativos a esse ser que, por nossa própria deficiência de conhecimento e por não serem necessariamente implicados de sua condição lógico-ontológica, só podem ser buscados, na teologia, de modo aproximativo. São eles os conceitos de liberdade, bondade, providência, justiça etc, que também recaem, portanto, sob os limites do conhecimento moral humano. Daí que Kant considerará que o estado em que se encontra a filosofia prática é de penúria de evidências que esclareçam suficientemente os primeiros fundamentos da moralidade. E isso a começar pelo conceito mesmo de *obrigação*, o qual se enuncia segundo a fórmula “Deve-se fazer isto ou aquilo e deixar de fazer aquilo outro”¹⁴⁷.

O dever, por sua vez, exprime uma necessidade de ação e pode ser ambivalente, dividindo-se em dois tipos de necessidade: a necessidade dos meios (*necessitatem problematicam*) e a necessidade dos fins (*necessitatem legalem*). A primeira se define pelo dever como prescritivo, pensando-se como meio para realizar certo fim, e portanto não expressa obrigação alguma, pois diz respeito a certa prescrição, e não obrigatoriedade imediata – “(...) trata-se não de obrigações, mas apenas de instruções para uma conduta hábil, quando se pretende atingir um fim”¹⁴⁸. A segunda, por sua vez, deve ser capaz de formular o dever de maneira que a obrigação, ou necessidade, ponha-se imediata, e não sob a condição de um certo fim. Portanto, é preciso que o fundamento da necessidade dos fins seja indemonstrável, isto é, que não haja qualquer mediação entre minha ação e o fim, pois isto os cindiria na forma da necessidade dos meios. É preciso que haja uma identidade imediata entre

¹⁴⁷ *Idem*, p. 136.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 137.

a forma do princípio da ação e aquele fim que leva à obediência desse princípio, ou seja, é preciso haver uma identificação imediata entre princípio formal e princípio material.

Partindo disso, e pondo em analogia os princípios de identidade e de contradição aos quais se submetem os princípios materiais dos conhecimentos racionais em geral¹⁴⁹, Kant fornecerá uma definição do princípio formal da obrigação de *agir*: “faz o mais perfeito que através de ti é possível”, e do dever de se *abster*: “abandona aquilo através do qual a maior perfeição possível realizada por ti seja impedida”. E fará do conteúdo material do conhecimento moral o sentimento, com o importante apontamento de que o sentimento é não só indemonstrável, isto é, não só encontra-se imediatamente identificado ao princípio formal do dever de agir ou se abster, mas é também irresolúvel, na medida em que não está em objeto algum, mas diz respeito a um sujeito que sente, e portanto não pode ser subsumido a nenhum conceito outro que não a esse sentir.

Com base nisso, o entendimento terá como papel não exatamente determinar positivamente o conhecimento do bem, mas negativamente afastar as pretensões dos conceitos confusos e compostos do mesmo, em sentido de indicar que ele surge sempre de uma sensação simples. Daí que o “juízo ‘isto é bom’ é completamente indemonstrável e um efeito imediato da consciência do sentimento de prazer junto à representação do objeto”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Schilpp se permite ver nesse procedimento e na formulação dos princípios da obrigação marcas abrangentes da filosofia kantiana: “É preciso ver, finalmente, que Kant continuamente tenta levar os métodos e tipos de solução de sua filosofia especulativa para dentro de sua filosofia prática e moral, e que, como regra, ele quer resolver os problemas que surgem na última em termos de método e *insights* que conseguiu na primeira. (...) Para ambas metafísica e moralidade, o problema é: como se pode unir princípios e máximas formais e materiais? Ou, para estabelecer a questão moral especificamente: como podem os princípios básicos da obrigação, sendo puramente formais em caráter, se tornar a força impulsionadora da ação, e como podem as sensações materiais simples assumir o caráter de obrigação? Aqui, em forma embrionária, reside o grande problema da ética kantiana”. Cf. SCHILPP, 1938, pp. 39-40.

¹⁵⁰ Cunha fornece esclarecimentos que auxiliam na compreensão dos termos dessa discussão, sobretudo quando nos atentamos para o caráter que a regra formal começa a adquirir na filosofia prática. Em primeiro lugar, é preciso ter em mente que Kant abandona a definição wolffiana de perfeição como *consensus in varietate* em prol de uma em que perfeição significa harmonia entre razão e entendimento – isto está, segundo Cunha, no escrito sobre a existência de Deus. Da mesma forma, Kant abandona a ideia de um bem sustentado ontologicamente na natureza, o que implica que a regra formal não é um meio para se extrair esse bem natural, e sim um artifício para alcançar o bem como um fim racional da vontade – ou seja, para indicar como o sentimento de bem é imediatamente subsumido pelo princípio supremo da moralidade. Essa regra formal, com efeito, é vazia de conteúdo, e precisa do sentimento para se estabelecer como esse fim da vontade. Para que a exigência do imperativo moral seja inteligível, portanto, ela precisa do conteúdo concreto imediato. Para Cunha, todavia “devemos estar atentos para o fato de que este processo acontece em uma via de duas mãos, pois ao mesmo tempo em que o conceito de perfeição contido no princípio formal deve ser uma representação abstrata do sentimento, este, como os exemplos de Kant nos esclarecem, deve representar a experiência concreta da ideia de perfeição exigida nesse princípio formal”. Ou seja, o juízo “isto é bom” parece depender da proposição de uma fórmula ou representação de ação que é sugerida pela ideia de uma perfeição nela contida, de maneira que não se trata de uma experiência aleatória, onde o sentimento bem seria sozinho o fundamento do juízo; haveria uma participação da razão, que dá a ocasião formal para o aparecimento do conteúdo. Mas isso – quem fundamenta

Essas são as linhas gerais da fundamentação possível à moralidade, cujo desenvolvimento se põe ainda como um projeto. Todavia, há aspectos importantes a se discutir a respeito do modo como as *Observações* podem ser atadas a esses apontamentos – o que faremos na parte final deste item. Agora, gostaríamos de apresentar o modo como Kant tem imediatamente presentes, na medida em que escreve as *Observações* na mesma época que a *Investigação*, as concepções do newtonianismo aplicadas à moralidade e ao gosto, o que certamente nos permitirá vislumbrar pontos de contato que ajudarão a, finalmente, definir os pressupostos metodológicos que, guiando o investigador, encontrarão ainda mais desdobramentos ao se passar o bastão ao observador.

O método autêntico da metafísica é, no fundo, semelhante àquele que Newton introduziu na ciência da natureza e que foi de tão úteis consequências. Deve-se, diz ele, por meio de experiências seguras, sobretudo com a ajuda da geometria, procurar as regras de acordo com as quais decorrem certos fenômenos da natureza. Embora não se vejam nos corpos os primeiros fundamentos disso, é, não obstante, certo que eles agem segundo estas leis, e explicam-se os acontecimentos naturais mais complicados quando se mostra com clareza como eles estão contidos nestas regras bem demonstradas. Da mesma forma na metafísica: por meio de uma experiência interna segura, quer dizer, uma consciência imediatamente clarividente, procura aquelas notas características que se encontram com certeza no conceito de qualquer qualidade, e, embora não conheças a totalidade da essência da coisa, podes todavia servir-te dessas notas para daí fazeres muitas deduções sobre as coisas.”¹⁵¹.

A incorporação dessa interpretação de Newton na *Investigação* se deu, em primeiro momento, pelo modo como os conceitos indemonstráveis e indissolúveis puderam, apesar de sua condição essencial ser possivelmente vedada à filosofia, ser perseguidos segundo as notas clarividentes que deles podem ser extraídas analiticamente, fornecendo conteúdos válidos para o conhecimento metafísico, desde que se tenham como claras sua parcialidade e suas limitações. O que não significa, como se viu, que o método deva sempre querer se pôr limitado na busca pelos princípios mais primevos e pela dissolução até a maior simplicidade, pois a cautela metódica não significa uma desconfiança absoluta com a metafísica – pelo contrário, é um modo de conceber possível o equilíbrio entre suas aspirações e seus

quem – é objeto de hesitação cautelosa da parte de Kant na *Investigação*, que termina a obra afirmando que essa questão ainda está por se decidir. Cf. CUNHA, 2017, pp. 83-88.

¹⁵¹ *Idem*, p. 71.

inevitáveis entraves. Em relação às falhas do peso escolástico de suas elaborações, o exercício da *persuasão* pode lhe surgir como um parâmetro menos grandiloquente, mas suficiente, pois o que leva a metafísica ao erro não é o não saber certas coisas, mas antes o ousar julgar (isto é, definir) sem, contudo, ter todos os elementos necessários para tal. É essa não observação dos limites a que se deve submeter que leva os metafísicos a tirar de alguns predicados conclusões que eles, a despeito de sua clareza, não sustentam. A conclusão a que se chega, do ponto de vista do método newtoniano tal como Kant o entende, é que se manter a partir do que se sabe, mesmo quando se conhece apenas predicados de algo, e não uma definição, é melhor do que incorrer em precipitações.

Nesse sentido, Kant concorda com outras interpretações dos princípios newtonianos, como a de Burke, para quem o método da investigação [*enquiry*] deveria se pautar pela consciência de que uma pesquisa não precisa necessariamente ser de todo bem sucedida para ser útil, considerando-se que a busca por causas físicas, mesmo quando em alguma medida falha, amplia nossas mentes, bem como a não necessidade de chegar a elas em definitivo nos salvaguarda dos perigos dos “esquemas e sistemas” próprios àqueles afeitos às definições apriorísticas, isto é, dos perigos de “circunscrever a natureza aos limites de nossas próprias opiniões”¹⁵². Além disso, há ainda a concepção, como aponta Daniel Lago Monteiro, citando Burke, de que

“[e]mbora o estreito limite de uma investigação que se atenha às qualidades sensíveis o adverte de que, ‘talvez, o *fundamento (bottom)* da maioria das coisas seja ininteligível’, deve-se ao menos tentar ir ‘além da superfície’; ‘essas *águas* precisam ser agitadas para que possam exercer suas virtudes”¹⁵³.

No entanto, essa concordância apresenta limites bastantes marcados, quando se busca extrapolar considerações metodológicas mais gerais para se pensar a aplicação dos princípios newtonianos à moralidade e ao gosto. Para Burke, como aponta Bevilacqua, multiplicar as causas da experiência sentimental para além das faculdades humanas conhecidas (sentidos, imaginação e juízo) é agir contrariamente às leis da economia e da simplicidade, que estão fundadas nas duas primeiras regras de Newton – a de que não devemos admitir mais causas para as coisas naturais do que as que são verdadeiras e suficientes para explicar seus

¹⁵² BURKE *apud* MONTEIRO, 2018, p. 18.

¹⁵³ MONTEIRO, 2018, p. 19. Grifos do autor.

fenômenos¹⁵⁴; e a de que, aos mesmos efeitos naturais temos de atribuir as mesmas causas, tanto quanto possível¹⁵⁵. Ou seja, para Burke e outros newtonianos da mesma estirpe, como John Lawson, o gosto não poderia ser compreendido como uma faculdade separada, mas sim como uma certa interação entre faculdades fisiológicas e psicológicas já postas, tais como a sensação, a imaginação e o juízo, se quisesse obedecer às *regulae* newtonianas¹⁵⁶. Com efeito, tem-se dessa visão que é “ocioso e também muitíssimo pouco filosófico multiplicar princípios para cada fenômeno [*appearance*]”¹⁵⁷.

No lado oposto dessa concepção, sendo alvos diretos das críticas de Burke e Lawson, estarão os adeptos da filosofia do sentimento moral, especialmente seu maior expoente Francis Hutcheson, para quem os sentimentos do gosto e da moralidade se apresentam como faculdades estreitamente articuladas, senão como uma única, e distintas da mera sensação e da racionalidade. Nessa mesma posição parece estar a concepção de sentimento refinado [*feinere Gefühl*], apresentada por Kant nas *Observações*, que se desdobra no interior desta obra em referência direta às ideias hutchesonianas, apresentando-se ao mesmo tempo como uma disposição sentimental e uma capacidade de julgamento social interno (expectativas) e externo (censuras)¹⁵⁸. Mais exatamente, os sentimentos de pudor e de honra geram uma capacidade reflexiva de considerar o olhar externo, e assim se auto-censurar para se adequar às expectativas. A sociedade, por sua vez, exerce censura, mas é ela própria, com base na natureza, quem cria as expectativas. Dessa maneira, o sentimento de pudor é uma forma do sentimento refinado, e o decoro, a despeito da contingencialidade dos costumes, é fundado na natureza humana. E para nos ajudar a expor melhor essa relação, é conveniente apresentar o

¹⁵⁴ NEWTON, 2008, p. 185. Parafrazeamos e adaptamos, substituindo o termo “aparência” pelo termo “fenômeno”, a tradução da edição brasileira referida. Já na versão latina dos *Principia*, a primeira regra [*regula*] diz: “*Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae & verae sint & earum Phaenomenis explicandis sufficient*”.

¹⁵⁵ *Ibidem*. Na versão latina dos *Principia*, a segunda regra diz: “*Ideoque Effectuum naturalium ejusdem generis eadem sunt Causae*.”.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ BURKE, 1993, p. 35.

¹⁵⁸ Aqui, é importante contrapor a leitura meramente “disposicional” do sentimento refinado, defendida por comentadores como Robert R. Clewis e Donald W. Crawford, para os quais seria um anacronismo falar de julgamento estético ou julgamento de gosto nas *Observações*, uma vez que Kant não usa nenhum desses termos compostos na obra. Ora, ainda que de fato os termos compostos não sejam explicitados, a noção de sentimento refinado implica, como se verá à frente, não só o julgamento das aparências como dispositivo social generalizado, mas também a prática ajuizante do próprio observador, que é menos um teórico do sentimento que um crítico estético-antropológico. Essa percepção também nos leva a tomar como parcialmente falsa a contraposição entre gosto e sentimento proposta por Alfred Baeumler, para quem as *Observações* seriam uma fortuita e aventureira teoria do sentimento, própria à década de 60, diante da preocupação mais consistente com a temática do gosto (marca real da estética kantiana, segundo o comentador) em todas as demais partes do *corpus*. Cf. CLEWIS, 2012, p. 122, onde também cita Crawford; BAEUMLER *apud* FIGUEIREDO, pp. 150-1; 157-8.

estudo de Márcio Suzuki dedicado à influência dos moralistas britânicos sobre Kant. Vejamos o que ele diz.

Ainda que fazendo notar a influência da *Investigação* de Burke sobre Kant, através da repartição dos princípios organizados em belo e sublime, Suzuki indica como mais decisiva para a compreensão da elaboração das *Observações* a percepção de uma *combinação* de pontos de vista, que vão do citado par sentimental burkiano, passando pela tipologia humiana das qualidades amáveis e respeitáveis – segundo as quais Kant pode proceder em acordo com o método de associação de ideias –, e chegando às concepções hutchesonianas de “desempenho” (expressão de Suzuki) social das virtudes, de maneira que faculdades como entendimento e engenho sejam concebidos antes por suas qualidades mundanas do que por sua natureza mental.

Mas não é só isso: ele [Kant] também estabelece um cálculo que vai do menor ao maior grau de participação do bem público, tendo como padrão exatamente a regra hutchesoniana segundo a qual sempre é preciso buscar um bem maior, promovendo a felicidade do maior número de pessoas – o que Kant chama de *gemeinsame Pflicht* (dever total ou coletivo).¹⁵⁹

Nesse sentido, estaria clara a filiação dos três caracteres, apresentados nas *Observações*, que agem em sentido da felicidade geral: os de virtude genuína, os de virtude por adoção e os de virtude cintilante, sendo estes dois últimos suplementos dados pela natureza para compensar as carências do sentimento moral de virtude genuína. Essa compensação, contudo, não parece ser entendida por Suzuki como ela própria uma correção, pois o eixo argumentativo moral das *Observações* derivaria justamente da concepção hutchesoniana de uma continuidade entre ações benévolas (que dizem respeito à compaixão e à simpatia) e as ações justas (que dizem respeito aos princípios),

ou seja, entre aquelas motivadas por um sentimento imediato da bondade e aquelas que “corrigem” acertadamente o impulso ou efeito imediato, contrapondo-lhe um sentimento de equidade que permite alcançar resultados mais eficazes do ponto de vista da moral.¹⁶⁰

Isso, segundo Suzuki, é algo generalizado entre os britânicos, estando presente também em Hume, sob a concepção de que a compaixão é cega e a generalização de boas

¹⁵⁹ SUZUKI, 2014, pp. 161-2.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 162.

ações levaria à ruína da sociedade. No entanto, Kant, diferentemente de Hume, não veria na razão o mecanismo de correção, e sim, como Hutcheson, no sentimento – o sentimento é a base da justiça, pois enquanto Hume toma a justiça como correção dos desvios de sentimentos demasiado intensos, é justamente na ampliação ao maior número de indivíduos desse sentimento benevolente que Kant a vê. E, com isso, “ele segue inteiramente Hutcheson: a justiça não pode ser entendida como uma virtude artificial, como pretende Hume, porque, como ensina o jusnaturalismo, ela obedece à partilha estabelecida pela natureza”.¹⁶¹ Para Kant, portanto, como para Hutcheson, a justiça se fundaria na universalização do sentimento benevolente, estendendo-o a todos, ou ao maior número possível de pessoas. Não se trata, como em Hume, de fundar regras para o convívio baseado no interesse, mas em se fiar na afeição.

Os “princípios universais” de que fala Kant nas *Observações*, portanto, não seriam ligados à vontade pura ou à razão – antes, seriam princípios de sentido hutchesoniano, cuja universalização se realizaria na medida em que ações ou afetos são dirigidos ao maior número de pessoas (beneficiários) possível.

Da mesma maneira, os princípios da virtude benevolente não são de modo algum regras especulativas absolutamente válidas; ao contrário, sua validade está ligada ao coração, ao sentimento: eles são “a consciência de um sentimento que vive em cada coração humano, e que é um bem mais vasto do que os fundamentos particulares da compaixão e da amabilidade.” Com isso, fica claro que, se de um lado a verdadeira virtude é diferente das virtudes de adoção, de outro não há distância entre elas, já que todas têm de ser aprovadas pelo sentimento [*Gefühl*] (...).¹⁶²

Uma vez exposta a leitura de Suzuki, gostaríamos de tentar traçar uma outra rota interpretativa, que nos parece ser possibilitada pela dimensão “newtoniana” do método das *Observações*, mas não só por ela, pois também nos parece possível considerar diferentemente a posição de Kant a respeito do estatuto da faculdade do gosto. Essa rota nos levará à concepção de um “regime de expectativas”¹⁶³ produzido pela autoridade crítica do observador, e que aposta na correção dos desvios sociais pela chave da aparência, e não da ampliação do sentimento benevolente.

¹⁶¹ *Idem*, p. 163.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Expressão emprestada do estudo de Figueiredo.

Primeiramente, é importante notar as implicações da concepção do gosto como uma faculdade distinta ou não das demais para a discussão a respeito da possibilidade de um padrão do gosto. Não que se negue, desta ou daquela posição, que haja um padrão do gosto e que ele exija uma certa atividade aprimorante¹⁶⁴, pois a diferença se dá, antes, na ênfase da passividade ou atividade próprias ao estabelecimento desse padrão. Para Burke, como diz Bevilacqua, existiria uma uniformidade e constância naturais próprias às bases psicológicas do gosto, que torna possível um padrão do mesmo comum a todos os seres humanos, de maneira que

os prazeres e as dores que cada objeto incita em um homem devem ser os mesmos em todos, quando sua ação é natural e simples, assim como devida unicamente a seus próprios poderes; pois, se negarmos esse fato, deveremos supor que a mesma causa, atuando de maneira idêntica e sobre indivíduos da mesma espécie, produzirá efeitos diferentes, o que seria um completo absurdo.¹⁶⁵

Nesse sentido, Burke pode admitir uma multiplicidade de efeitos que se remetem a uma causa, no sentido de uma variedade regular de impressões advindas de um mesmo objeto, mas não pode admitir uma inconstância desses mesmos efeitos, uma vez que concebe que a instância onde se faz possível o padrão do gosto é fundamentalmente passiva, própria a uma constituição básica das faculdades humanas as quais se põem em relação predisposta natural com os objetos externos – a ênfase de Burke é, portanto, nas bases psicológicas e fisiológicas do ser humano¹⁶⁶. Nisso, pode-se dizer que diverge de Hume, pois embora este concorde com

¹⁶⁴ A esse respeito, Bevilacqua diz: “Segundo Lawson, o gosto não é distinto da capacidade da mente. Ele é, antes, uma função particular das conhecidas faculdades do gênio (tomado como inclinação ou predisposição, não como criação) e do entendimento agindo em harmonia e aprimorados pelo exercício.” LAWSON *apud* BEVILACQUA, p. 586.

¹⁶⁵ BURKE, 1993, pp. 23-4.

¹⁶⁶ Embora Burke, na seção introdutória da *Investigação*, fale expressamente de diferenças de gosto e da possibilidade de refinamento do juízo, através do acúmulo de conhecimento, observação atenta e prática constante, o que se verifica no decorrer da obra é que a ênfase de suas considerações parece recair antes sobre as paixões, associadas aos sentidos e à imaginação e baseadas nos sentimentos de prazer e desprazer. Pelo que se nota em sua caçada [*chase*] investigativa, a ideia de padrão do gosto feita por Burke se fia menos na atividade crítica e ajuizante, que determinaria as melhores composições e estabeleceria a partir disso o padrão, e mais na capacidade básica e verdadeiramente padronizada que é própria aos sentidos e à imaginação. E não se pense, nessa direção, que as paixões diriam respeito unicamente às impressões advindas da natureza simples, pois Burke em mais de uma passagem rejeitará a necessidade de refinamento crítico para a fruição dos objetos artísticos, uma vez que o prazer provocado por eles se deve a sentimentos simples, como os advindos da novidade e da imitação, e não exatamente do juízo ou do conhecimento detalhado dos objetos que são representados. A engenhosidade artística não necessariamente gera mais prazer por dar mais complexidade e anuanciamento à forma, pois o que está na base do prazer que provoca são os sentimentos simples de comoção, semelhança, satisfação etc., como diz a seguinte observação de Burke: “Na poesia, assim como nas outras obras da imaginação, pode-se observar a mesma equivalência [– “O que há de natural no gosto é praticamente comum

os aspectos anteriores – como se verá em detalhes no item seguinte –, a concepção de *delicadeza de gosto* [*delicacy of taste*], que leva em conta os diversos elementos corruptores dessa relação natural entre objeto externo e as bases facultativas, na busca por suprimi-los tanto quanto possível, põe ênfase sobre a atividade crítica e aprimorante, tomando o padrão do gosto como um fenômeno histórico-natural que se encarna na pessoa de um ou mais críticos. Esses críticos, por sua vez, devem ser reconhecidos pelos demais homens tanto de modo racional, por discussões e disputas argumentativas a respeito desses representantes do gosto, como pelo refinamento patente que os mesmos acabam por demonstrar. Ou seja, para Hume o padrão do gosto não é meramente a partilha, entre os seres humanos, de certas predisposições sensório-mentais que deverão se relacionar com objetos externos de maneira similar; antes, o padrão do gosto é a representação de uma delicadeza de gosto apurada por um certo número de indivíduos, que leva em conta a historicidade, em sua expressão natural e contingencial, e as tendências das letras e literatura de uma nação. Assim, pode-se dizer que a delicadeza,

a todos os homens”]. É verdade que um homem se encanta com *Don Bellianis* e lê friamente Virgílio, enquanto um outro se extasia com a *Eneida* e deixa *Don Bellianis* para as crianças. Esses dois homens parecem possuir gostos muito diversos, mas, na verdade, sua divergência não é grande. Nessas duas obras que inspiram sentimentos tão opostos, narra-se uma história que causa admiração, ambas são pródigas em ação, ambas são emocionantes, em ambas há viagens, batalhas, êxitos e contínuas mudanças da sorte. O admirador de *Don Bellianis* talvez não compreenda a linguagem refinada da *Eneida*, a qual, caso fosse rebaixada ao estilo do *Pilgrim's progress*, poderia fazê-lo sentir toda a sua veemência, sob o mesmo princípio que o tornou apreciador de *Don Bellianis*”. Ou seja, o acúmulo de conhecimento e o refinamento do juízo não necessariamente dão acesso a tipos especiais de sentimento ou fruição – pelo contrário, podem mesmo acabar inibindo os efeitos que a um fruidor inculto são garantidos, por seu desconhecimento crítico, pois a intervenção do entendimento não é considerada por Burke como acentuadora da *medida* de fruição, ela apenas ajuda a julgar o *grau* de perfeição de uma obra.

Em outras palavras, ainda que Burke assuma o juízo de gosto como uma forma válida de relacionamento com os objetos artísticos, e veja nele um vínculo com o juízo sobre os costumes, parece fazê-lo mais como um acerto de contas com o que propuseram Locke (princípio da semelhança), Hume (princípios do criticismo) e Hutcheson (sentido interno), do que para tomá-lo como seu ponto de vista ou finalidade investigativa. Confirmaria isso a posição apenas preliminar que dá à sua discussão sobre o gosto, e o modo como a termina, ao dizer que “Poder-se-ia levar essa questão muito mais além, mas não é a extensão do assunto que determina nossos limites – haverá algum que não se desdobre até o infinito? –, e sim a natureza do nosso plano em particular, assim como o ponto de vista específico sob o qual o consideramos que deve pôr um fim às nossas investigações”. O que Burke parece indicar aqui é que sua caçada não tem a questão do juízo de gosto (que aceita) e do sentido interno (que não aceita) como horizonte, e que talvez ele sequer as considere centrais, mesmo do ponto de vista da relação entre paixões e sociabilidade, onde a simpatia, a autopreservação e os impulsos sexuais é que serão ressaltados. A ideia de um padrão de gosto fundado nos sentimentos básicos da comunidade, e não em um porta-estandarte (como Hume e Kant verão o crítico), parece confirmar isso e se alinhar à visão política conservadora do autor. Além disso, nas seções que efetivamente compõem sua investigação, Burke apontará a influência intelectualizada dos críticos e dos artistas, em vez da imitação da simples natureza, como danosa à criação artística e à sua fruição, vide as asseverações que faz na seção 19 da parte 1 da *Investigação*, onde diz que “O verdadeiro critério das artes está ao alcance de qualquer um, e uma simples observação das coisas mais comuns, às vezes das mais insignificantes na natureza, proporcionará mais saber fiel à realidade, enquanto a maior sagacidade e esforço que negligencie tal observação deixar-nos-á na ignorância ou, o que é pior, distrair-nos-á e desorientará com falsas luzes”. *Idem*, p. 29; p. 35; p. 60. Grifos do autor.

embora seja fruto de diversos mecanismos de refinamento, é algo relativamente raro e destacado, o que aproxima Hume da posição de Hutcheson e Kant mais do que da Burke e Lawson. E mais do que isso, ajudar-nos-á a mostrar como o criticismo humiano foi uma influência de chave estética e moral mais central do que se imagina para as *Observações*, pois o observador, como tentaremos mostrar no próximo item, opera como um crítico, isto é, como alguém que se auto-institui como arauto do gosto e se põe à prova na proposição de regimes de expectativas estético-antropológicas.

Esse papel crítico do observador nos leva a considerar, ainda, como o eixo hutchesoniano, de uma continuidade e correção entre ações benevolentes e princípios, é, no conjunto, menos fundamental do que a aposta numa regulação pela aparência, pela qual se toma todos os membros de uma sociedade como dotados de um sentimento refinado e de uma capacidade crítica com a qual o observador interage para ter reconhecidas como válidas suas proposições e para apontar que é nesse campo, onde opera o decoro e o sentimento de honra, que a sociedade se equilibra entre suas virtudes, pseudo-virtudes e úteis vícios.

Por outro lado, essa aposta não se fia apenas na ideia do sentimento refinado como método natural e artificialmente distribuído de censura e regulação dos interesses privados e públicos, mas sobretudo nas considerações de Kant a respeito do poder que os diversos sentimentos têm sobre as pessoas. Veja-se que Kant aponta claramente que os homens genuinamente justos não só são membros minoritários da sociedade, mas também, paradoxalmente, um risco a ela, pois seus erros, na medida em que miram friamente em objetivos teleológicos, são os mais profundos, quando ocorrem. Por outro lado, as pessoas individualmente interessadas, que se deixam dirigir em maior ou menor grau por seu sentimento de honra, constituem a maioria da sociedade, e suas ações são todas orbitantes da aparência, dado que o reconhecimento social, mais do que a integridade de sua ação, é o que tanto as move, em seus interesses particulares de serem tidas por honradas, como o que as freia, pelos interesses públicos reguladores que se expressam nos parâmetros de reconhecimento do que é ser honrado¹⁶⁷. A perspectiva das *Observações*, assim, parece ser

¹⁶⁷ Nas palavras de Kant: “Entre os homens, são bem poucos aqueles que se comportam de acordo com *princípios*, coisa que, em geral, é igualmente boa, visto poder ocorrer facilmente de errarmos nesses princípios (...). Aqueles que agem a partir de *impulsos benevolentes* são bem mais numerosos, o que, aliás, é excelente, muito embora à pessoa não se possa atribuir individualmente nenhum mérito excepcional. (...) Aqueles que têm fixo diante de si o próprio e amado eu como único ponto de referência de todos os seus esforços, e que buscam fazer girar tudo em volta do interesse próprio, como em volta de um grande eixo, constituem a *maioria*. Nada também poderia ser mais vantajoso, pois estes são os mais assíduos, ordeiros e prudentes; dão apuro e solidez ao todo, na medida em que, mesmo despropositadamente, tornam-se úteis ao bem público (...).” Ora, sendo o amor à honra constitutivo de quase todos os sentimentos, isto é, acompanhante mesmo dos caracteres

menos a de um otimista horizonte de correção das ações advindos de uma cálculo de

benevolentes e de certas tendências sublimes, tem-se que é ele aquele que dá a todos a capacidade de “adotar em pensamento um ponto de vista exterior a si mesmo, a fim de apreciar o decoro de sua conduta, tal como ela aparenta e se apresenta aos olhos do espectador. Com isso, os diferentes grupos ligam-se num quadro de magnífica expressão, onde, em meio a uma grande multiplicidade, sobressai a unidade, e o todo da natureza moral mostra, em si, beleza e dignidade.”

Esse ponto, que parece nos fazer divergir de Suzuki, é compartilhado com Figueiredo, pois também este entende que a mediação da aparência e o ponto de vista social são o cerne das *Observações*, sem deixar de considerar que essa mediação liga Kant à tratadística escocesa e, de certo modo, à *Investigação sobre a clareza*. Mas nossa concordância com Figueiredo encontra também aqui seus limites, na medida em que a atribuição de uma mediação pela aparência, em seu estudo, advém de uma apartação de conteúdo entre moralidade e sociabilidade que, embora nos pareça correta, permite-se negligenciar uma dimensão sua que nos parece indispensável: o fundamento natural. Para Figueiredo, “o vínculo estabelecido pelo refinamento entre gosto e sociabilidade justapõe aos apelos da consciência moral os aplausos ou a desaprovação da comunidade, deslocando a discussão do terreno da razão pura prática para aquele das mediações interpostas entre a intenção do agente e a manifestação de suas ações. Ao imperativo categórico, que me obrigará a agir de modo que minha ação possa se converter numa máxima universal, Kant apõe uma espécie de imperativo da aparência, que poderíamos formular assim: *age de modo que tua ação seja vista como socialmente adequada*. Como máxima de ação, esse segundo tipo de ‘imperativo’ não dispõe de uma lei predeterminada que permita ao agente resolver de antemão a subsunção do caso à regra: sua consideração, aqui, deve levar em conta os aspectos que se modificam segundo o contexto particular em que se inserem os homens. Ainda que a *doxa* se fixe em certas convenções, o que caracteriza o homem de gosto é o engenho [*Witz*] de que dispõe para inovar sobre o que é admitido por todos. [Grifos do autor]”. Ora, um primeiro ponto a se questionar nessa exposição é o que permitiria pensar que Kant está operando segundo a perspectiva de uma razão prática pura, pois mesmo que haja algo como um imperativo na fórmula da obrigação apresentada por Kant na *Investigação*, não se pode considerar essa fórmula sem seu fundamento (material), que é o sentimento de bem, e não a razão pura. Da mesma forma, e este é nosso segundo e mais importante ponto, não é com base apenas na consciência reflexiva diante das aparências que se baseia a ação voltada à sociedade, mesmo quando se trata do majoritário interesse egóico. Também essa ação depende de um fundamento material, isto é, do sentimento de honra que leva ao pudor. Assim, quando Kant diz que a “opinião que os outros podem ter de nosso valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância”, não pensa apenas no gosto ou na reflexão como fundamento das aparências, mas também na natureza – a opinião alheia pesa sobre nós porque temos um **sentimento** que nos leva a querer parecer virtuosos (honra) e a se adequar ao decoro (pudor). Nesse sentido, parece haver, sim, parâmetros pré-determinados – naturais, não racionais – que se articulam com os contextos particulares e as convenções, na medida em que as convenções mesmas são, em parte, naturalmente fundadas. No fim das contas, a unidade do grande retrato da natureza humana de que fala Kant é garantida pela própria natureza, ao termos em consideração que os sentimentos refinados levam a um equilíbrio que expressa o desígnio [*Absicht*] natural, ou seja, são suplementos dados pela própria natureza para compensar o exíguo contingente de pessoas virtuosas.

Diante disso, temos um terceiro ponto: a leitura que aproxima o criticismo humiano do olhar do observador permite compreender ainda mais o papel do fundamento natural, pois através dela se pode confirmar como o sentimento refinado parece buscar um desenvolvimento contínuo entre sociabilidade e moralidade, através da relação entre natureza e história. Esse contínuo permite pensar a compatibilidade entre virtude e aparência não apenas na medida em que se põem claras as diferenças de suas esferas e seu caráter não contraditório, mas também pela base sentimental de ambas. Explicamos: o sentimento refinado, como aparato crítico, serve justamente para permitir que o observador reconheça o que é natural nas convenções, pondo-se numa posição metacrítica. Da mesma forma, mas segundo um gosto comum ou de posição meramente crítica, o sentimento refinado generalizado, ou mesmo aquele cujas tendências dividem os sexos, é uma forma dos membros da bela sociedade reconhecerem o que é natural e o que é degenerado (note-se que a noção de degeneração, central nas *Observações*, demanda o parâmetro do natural), e ajustarem através da censura e da sensibilidade ao tom social (decoro). Se tiver sentido essa proposta de continuidade entre sociabilidade e moralidade, pela chave da natureza, tal como aparece nas *Observações*, tem-se mais um indicativo da continuidade maior entre esta obra e a *Investigação*, pois se trata de pensar o sentimento como fundamento tanto da moralidade genuína como da sociabilidade. E isso, aparentemente, não através de um colapso dos diferentes sentimentos, mas de uma tentativa, através do criticismo, de clarificar os diferentes fundamentos de ação constituídos por esses diferentes sentimentos. KANT, 2018, pp. 67-8. Grifos do autor; FIGUEIREDO, 2018, pp. 208-9. Grifos do autor.

multiplicação e distribuição da afeição social, e mais de uma dinâmica de censura e negociação entre os interesses privados e os públicos, na qual uma maioria humana sentimentalmente movida por seus próprios interesses acaba, pela distribuição natural de sentimentos suplementares que incitam a obediência às exigências sociais, mesmo que gerando apenas atos por aparência, e opondo-se à virtude genuína, acaba se submetendo a um regime de expectativas sociais estabelecidas pelo sentimento e pelo refinamento – cuja aplicação, como veremos no capítulo seguinte, não é necessariamente óbvia, pois depende em certa medida do mostruário do crítico, como desvelador e negociador.

Retomando agora os termos e conceitos próprios da discussão metodológica realizada por Kant na *Investigação*, é preciso pôr às claras como sua relação com os britânicos, mesmo nesse contexto, não pode ser tomada como uma espécie de virada empirista ou cética. Na realidade, como vimos acima, Kant busca se equilibrar entre a crença nas possibilidades dos conhecimentos metafísicos e a necessidade de correção de seus métodos, por parâmetros menos pretensiosos e mais seguros, como os do newtonianismo em voga. Diante disso, gostaríamos de mostrar como é possível ver nessa dupla faceta da perspectiva metódica exposta na *Investigação* uma permissão para que Kant aponte para o sentimento moral, base da possibilidade de uma teoria moral fundada em indemonstráveis materiais, como já parte de um projeto especulativo no campo da própria filosofia moral e também da antropológica.

Um primeiro ponto a se retomar para essa tentativa é aquele que diz respeito aos conceitos irresolúveis e apenas parcialmente resolúveis. No campo da moral, como vimos, o sentimento simples de bem é um irresolúvel, na medida em que não se submete a quaisquer princípios ou objetos outros, tendo como parâmetro apenas a si mesmo enquanto sentido por um sujeito. Contudo, todos os demais sentimentos compostos e confusos são apenas parcialmente resolúveis, pois podem tanto estar conectados a elementos diversos, como eles próprios podem ser de uma tal diversidade que não se submetem a uma distinção integral. Os exemplos que Kant dá de sentimentos desse tipo são o prazer e o desprazer, o sublime, o belo e o repugnante. Mirando esse quadro, mesmo que apenas indicativo, vê-se como já está na *Investigação* uma distinção entre o conhecimento sentimental que pode ser filosoficamente auferido e aqueles conhecimentos dos sentimentos e impulsos da natureza humana cuja

multiplicidade e complexidade escapam a um empreendimento que possa alçá-los à condição de irresolúveis ou indemonstráveis, diferenciando-se do sentimento simples de bem.

Mas significaria isso expulsar esses sentimentos de qualquer consideração analítica? Não nos poríamos, ao pensar assim, na contramão daquilo que, de modo mais geral, propõe o método newtoniano e próprio a uma razão analítico-gradativa, isto é, a possibilidade de se pensar em um conhecimento minimamente seguro, mesmo que meramente predicativo e para o qual a operação de desmembramento é conscientemente limitada? Certamente se levantaria, em resposta a esse questionamento, que, embora se possa pensar com razoabilidade nessa leitura nas *Observações*, a incorporação metodológica que Kant admite na *Investigação* está diretamente atrelada à concepção de princípios materiais indemonstráveis, cuja condição é predicativa e não definitiva, como a do corpo ser composto. E esses princípios, embora não sejam eles mesmos fundamentos primeiros, teriam justamente a função de fornecer certa segurança tanto para seu próprio conhecimento como para tentativas especulativas, em conhecimentos mais incertos, que nele queiram se basear.

Contudo, embora tenhamos de aquiescer a isso, gostaríamos de buscar uma tréplica, baseada na tarefa que Kant, na quarta consideração da *Investigação*, atribui ao entendimento, e que possibilita contemplar muitas semelhanças lógicas e metodológicas com as *Observações*. O ponto de definição dessa tarefa é o seguinte: “É um ofício do entendimento resolver e tornar distinto o conceito composto e confuso de bem, ao mostrar como ele surge das mais simples sensações de bem”¹⁶⁸. Note-se que a tarefa do entendimento é *negativa*, uma vez que não cabe a ele determinar o sentimento de bem, que é indemonstrável e irresolúvel, ou seja, é um princípio material imediato, posto em relação de identidade com o princípio formal, e que não tem outro fundamento determinável senão a si mesmo, enquanto sensação da consciência. Ao entendimento, cabe desmembrar os conceitos compostos e confusos de bem, em sentido de conduzi-los ao seu verdadeiro fundamento, que é meramente sentimental e simples, explicitando os elementos “complexificantes” que os compõem e que não pertencem ao fundamento material do bem.

¹⁶⁸ Uma ressalva que se poderia levantar aqui é se esse ofício do entendimento não seria anulado na medida mesma em que se reconhece que o conceito de bem é, na verdade, um sentimento de bem, ou seja, na medida em que sua determinação se dá por si mesma, irresolúvel e indemonstravelmente. A isso, pode-se rebater indicando que, embora o conceito confuso e composto de bem apareça no singular na definição do ofício, como se bastasse ao entendimento conduzir ao fundamento apresentado apenas como demonstração que se cristaliza, Kant considera múltiplas as representações que podem ser julgadas como boas, e não só através do sentimento simples de bem, mas também segundo outros compostos, que podem se pôr implícitos na representação que se julga boa, e que exigem o desmembramento. Cf. KANT, 2006, p. 139.

Diante disso, devemos nos perguntar algumas coisas a respeito dessa posição do juízo analítico em relação aos conceitos compostos e confusos de bem, e das indicações e consequências que se tira dela. A principal pergunta a se fazer é em que consistem os conceitos de bem que não são o princípio material imediato – quais as características específicas que os tornam *confusos* e *compostos*, ou que semelhanças exatamente permitem sua pretensão¹⁶⁹ de fundamento moral de ação? A essa pergunta, uma primeira consideração a se fazer é sobre como a variedade desses conceitos pode ter inibido Kant de defini-los ou exemplificá-los a contento – algo bastante razoável se pensarmos que, de fato, existem tantos conceitos de bem que podem ser caracterizados como “compostos e confusos” quanto existem teorias morais que não compartilhem dos mesmos postulados propostos por Kant como simples e distintos. Uma segunda consideração diz respeito a como o juízo sobre a bondade de algo, que é a própria consciência imediata do bem, é tomado por Kant como capaz de gerar *prazer* junto à representação do objeto julgado, o que nos permite ligá-lo a todos os demais sentimentos que geram prazer ou desprazer, e portanto considerar que também esses sentimentos, de variedade indefinida, podem se passar por conceitos de bem, ainda que não o sejam ou só o sejam de maneira composta ou imperfeita.

Assim, mesmo que Kant possa apontar, na *Investigação*, uma relação possível entre o princípio formal da obrigação e o sentimento imediato de bem, a condição sensorial (relativa ao prazer e à variedade) desse sentimento parece criar possibilidades de interceptações ou parentesco diversas, reforçando a importância do entendimento na lida com a indefinição das composições e confusões entre o sentimento simples de bem e as demais inclinações humanas. Ou seja, ainda que considerássemos que Kant chega a uma definição clara da relação entre os princípios formal e material da obrigação, tem-se apenas indicada a tarefa do entendimento e se deixa implícitas as problemáticas que lhe dizem respeito. Esse caráter incipiente da pesquisa sobre a moralidade, todavia, é declarado por Kant, que se diz incerto mesmo no exemplo que fornece do funcionamento do sentimento moral subsumido pelo princípio supremo da obrigação¹⁷⁰. Nesse sentido, parece-nos possível ler as *Observações* como uma forma de lidar com essa problemática, que surge da *Investigação* – forma de lidar, com efeito, assentada sobre duas bases, que se entrelaçam: uma base *lógica*, própria à

¹⁶⁹A ideia de uma *pretensão* moral é um tema significativo na filosofia de Kant desde o período pré-crítico, e é, segundo nos parece, uma das linhas de continuidade entre os apontamentos morais da *Investigação* e das *Observações* e àqueles apresentados na *Crítica da razão prática*, ligando-se às ideias de *fanatismo* e de *presunção*. Trataremos disso no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁷⁰*Ibidem*.

operação ajuizante, e uma base *metodológica*, própria de uma relação estruturante entre moral e antropologia gestada pelos princípios científicos da época. Vejamos se essa hipótese se sustenta.

Em primeiro lugar, o que chamamos de forma lógica se põe diante da declarada insatisfação de Kant com a teoria moral, quando se trata de pensá-la para além de seus primeiros delineamentos formais e materiais, isto é, quando se trata de seu desenvolvimento. Esse desenvolvimento, no que tange não aos fundamentos materiais e formais primeiros, mas aos demais conceitos de bem compostos e confusos e aos diversos princípios materiais da obrigação, demandaria uma aposta não na *determinação* do juízo, mas em sua transformação em um *olhar* refinado¹⁷¹. E isso porque, se a operação do entendimento é negativa, isto é, não determina o que é bom de modo perfeito, mas apenas desmembra um dado conceito composto de bem até que se evidencie sua falsidade enquanto fundamento ou se o desmembre para mostrar como seu fundamento deve ser um sentimento moral simples, o perímetro de seus julgamentos é definido por esse sentimento, posto no centro, em relação aos pretensos conceitos/sentimentos de bem que entram nesse perímetro. De pronto, vê-se um recorte parecido com aquele das *Observações*, entre, de um lado, os sentimentos rudes que, embora gerem prazer como o sentimento de bem, nunca pretenderiam ser fundamentos de julgamentos morais, e, de outro, os sentimentos refinados, estes sim aparentados ao sentimento simples da moralidade, e que portanto poderiam pretender se passar por ela – entrando, portanto, nisso que chamamos de perímetro da moralidade. Ora, havendo esse recorte ou qualquer outro que se pense em termos parecidos, não se poria no horizonte a possibilidade de uma *organização*, ainda que negativa, através das diversas distinções do

¹⁷¹ A esse respeito, cabe trazer à tona o que Henrich diz, ao tratar do modo como Kant se vale do sentimento moral hutchesoniano para suprir as carências do conceito de obrigação proposto por Crusius. Para esse comentador, Kant busca satisfazer a necessidade de esclarecimento do princípio volitivo da obrigação ao diferenciar os móveis atreladas a uma satisfação, mesmo que essa satisfação fosse baseada na obediência à obrigação “legal” do móbil que teria nele mesmo a capacidade de comandar de modo imediato para a obrigação moral, não derivando de satisfação alguma, mas sendo originalmente designado para o julgamento. Diante disso, Kant apostou, no contexto da *Investigação*, que se poderia desenvolver a noção de obrigação a partir do sentimento moral. Contudo, diz Henrich, “Kant ele mesmo admite que se pode esperar grandes dificuldades disso. É preciso clarificar que é admissível deduzir princípios para qualquer ação a partir de um sentimento. E para isso é necessário esboçar o conceito desse sentimento diferentemente daquele da teoria de Hutcheson, concebendo-o como ‘primeiro fundamento interior da faculdade de desejar’, em vez de como um sentimento particular entre outros. Ainda assim, torna-se difícil explicar como os muitos princípios materiais particulares, que devem ter muitas sensações como sua base, derivam de um sentimento que aparentemente deve ser um *singulare tantum*”. Ou seja, a questão da variedade sentimental não é uma questão que se põe apenas para os sentimentos compostos e confusos de bem, mas mesmo para os “muitos sentimentos de bem” que se ligam a “muitas representações indissolúveis”, atestando sua centralidade para o programa moral em que Kant apostava nesse contexto.

entendimento? Se o eixo é o princípio material imediato, haveria a possibilidade de se pôr outros sentimentos em sua órbita – e para visualizar isso basta considerar como se estruturam as *Observações*, onde se pensa em termos de *parentesco* entre sentimentos (exemplo-mor: virtudes de adoção, que expressam uma pretensão de moralidade), e também em termos de aproximação e de distanciamento, isto é, de gradações de perfeição. Em outras palavras, ainda que se possa considerar o sentimento moral apresentado na *Investigação* como uma forma de assegurar uma certa resolução diante das desconfianças com a metafísica e suas “soluções” morais, não pareceria profícuo ver justamente nessa elaboração, tão permeada de confessadas inseguranças a respeito do caminho que deve desenvolvê-la, o fundamento mesmo do vínculo entre gosto e sentimento nas *Observações*? Não se criaria aí a necessidade de uma relação entre o desmembramento e o refinamento que desse conta dos sentimentos apenas parcialmente resolúveis de que fala Kant?

Concedendo-se a essa leitura, esse fundamento expressaria não uma rota alternativa em relação às resoluções morais da *Investigação*, e sim uma escolha que ela tanto *exige* que se faça – pela tensão inserida na própria necessidade de intermediação do juízo –, como *incentiva* para um lado, pela abertura possibilitada na definição metodológica por ela incorporada. Nesse sentido, da mesma forma que se indica um parentesco, na “Notificação do semestre de inverno de 1765-6”, entre a “lógica, tomada como *crítica e regra do entendimento são* (K.G.S., II, 310), com a *crítica do gosto*, ‘isto é, da *estética*’ (*op. cit.*, 311), que compreende a vida ativa e civil (*bürgerlich*)”¹⁷², também se indicaria, na *Investigação*, um parentesco ou aliança entre as regras analíticas do juízo e o gosto. Isso porque é da problemática interna à pouca definição dos procedimentos do juízo do entendimento em relação ao sentimento moral mesmo, na *Investigação*, que surgem as bases para se pensar o juízo de gosto como um condutor mais adequado que o juízo puramente analítico – embora, segundo os princípios do criticismo e do refinamento, que exigem regras e comunicação, eles nunca se distingam integralmente – para a condução ao sentimento de bem.

Se essa definição da base lógica possuir consistência, chegamos tanto a uma concordância a respeito do encaminhamento de Kant, em termos da discussão moral, da concepção de um juízo moral individual para o de uma crítica da cultura¹⁷³, pois o juízo

¹⁷² FIGUEIREDO, 2018, pp. 158-9. Grifos do autor.

¹⁷³ Figueiredo defende que, apesar de haver uma certa continuidade temática entre a *Investigação* e as *Observações*, haveria uma diferença de enfoque fundamental entre elas: “Nas *Observações*, o sentimento moral é, na maior parte das vezes, associado à conduta do homem justo, o que já assinala o privilégio da perspectiva antropológica em relação àquela da ética propriamente dita, que considera os homens como seres dotados de

analítico precisa se transformar – ou melhor, se *especializar* em um juízo de gosto para realizar sua tarefa lógica, quanto à percepção de encaminhamento que não parece se dar apenas pela justaposição à *Investigação*, como se ela efetivamente encontrasse uma resolução moral que considerasse suficiente e forçasse uma apartação entre sentimento moral (como fundamentação) e sentimento refinado (como experimentação). Antes, há uma indicação de continuidade, pois esse encaminhamento parte das escolhas e elaborações teóricas e metodológicas apresentadas no interior mesmo dessa obra, que apresenta mais preocupações que resoluções e que se finca de modo profundo no método científico da época, de cariz newtoniano. Todo o percurso de apresentação do desenvolvimento desse método, nos itens anteriores, encontra aqui sua forma mais elucidativa: a hierarquia metodológica dos saberes é uma hierarquia entre conhecimentos analíticos e conhecimentos experimentais, e é uma hierarquia estabelecida em um mesmo plano, de maneira que a forma de sua estruturação não é ontológica, mas gradativa – é a maior ou menor segurança e capacidade de sistematização de uma ciência ou procedimento que determina seu lugar na hierarquia, e não exatamente seu objeto. Note-se que, mesmo que Kant admita a possibilidade de conhecimentos metafísicos, e portanto efetivamente conceba uma distinção entre planos, é claro o modo como centraliza na *Investigação* o método newtoniano, concebendo sua forma analítica, quando se trata de conhecimentos não-matematizáveis, como, também, uma forma gradativa de decomposição que se atrela às expectativas de corroboração e de ampliação da verificação e determinação dos objetos. Nesse sentido, a relação entre juízo analítico e juízo de gosto, na medida em que este se fia em conhecimentos observacionais fundados na verossimilhança, na corroboração casuística e histórica – como forma *lógica* – poria-se em analogia direta com a relação entre

razão e de vontade, sem, porém, considerar as diferenças entre eles. Ora, nas *Observações*, interessa justamente a especificidade da ação honesta em relação às outras modalidades de conduta, que interagem com o homem justo. Com isso, Kant passa do plano da ética propriamente dita, circunscrita ao plano individual do agente em seu vínculo com o imperativo do dever, àquele da cultura, meio no qual se desenvolve o gosto. A meta passa a ser a descrição do que resulta de aparente em nossas condutas e, não por acaso, o gosto do homem justo, orientado exclusivamente por princípios, terá suas idiossincrasias denunciadas.” Diante do que expusemos, acreditamos que essa diferença de enfoque ressaltada por Figueiredo pode ser explicada, em parte, por uma problemática interna à constituição da ação moral, na sua forma “negativa”, isto é, na tarefa de depuração dos falsos fundamentos de ação pelo juízo. Ao mesmo tempo, essa compreensão exige que se ponha também o sentimento, e não só a aparência, como parte do desenvolvimento do juízo como resposta à problemática. O juízo de gosto lida com a variedade dos sentimentos e depende da compreensão dos sentimentos, para funcionar, pois eles subjazem a todas as ações, não só à ação por princípios. Figueiredo, como discutimos acima e como reaparece no trecho recém-citado, defende uma centralidade da aparência e da reflexão na descrição antropológica, o que resulta não só no apagamento das funções sentimentais nas ações humanas, mas na ideia de uma suspensão do plano ético nas *Observações*. Essa é uma discussão importante, que retomaremos no início do capítulo final deste trabalho. Cf. FIGUEIREDO, 2018, pp. 17-8.

método analítico e método experimental – como forma *metodológica* – adotada por Kant, ainda que de maneira bastante geral, na *Investigação*.

A ideia de uma organização dos conhecimentos que seja sistemática (organizativa), mas não sistêmica (determinante), como vimos, está fundada no método experimental como parte de uma hierarquia metodológica, onde, ainda que o método analítico seja central, a prioridade dos procedimentos científicos está posta sobre o método gradativo. Tem-se, assim, uma quase, senão propriamente exata identidade entre a resposta metodológica que Kant extrai de sua interpretação do método newtoniano e aquela sugerida por Fontenelle e proposta por Diderot e que se põe na base das ciências experimentais e da própria antropologia, na medida em que se dignifica a observação como dispositivo científico. Uma resposta cuja correlação está dada também na problemática enfrentada, ainda que sobre objetos distintos, dado que, diante das diversas sistematizações possíveis dos indefinidamente numerosos objetos naturais, ou, no caso, das diversas organizações possíveis dos indefinidamente numerosos sentimentos confusos diante do sentimento simples de bem, o método gradativo é aquele que melhor corresponde a esses conhecimentos irredutíveis a poucos princípios ou juízos determinantes.

Considerando ainda o desenvolvimento da filosofia kantiana das décadas de 40 e 50 até este ponto, na década de 60, facilmente se constata que a íntima relação de Kant com a filosofia natural de sua época torna essa correlação não exatamente uma coincidência filosoficamente interna, mas um assentamento recursivo das preocupações kantianas em sua conjuntura histórico-filosófica. Com efeito, é parte natural da adoção da “gradação” newtoniana que essas orientações metodológica e epistemológica propriamente iluministas estejam postas às vistas de Kant – sendo, aliás, a própria integração entre análise e gradação, na compreensão kantiana do método newtoniano, uma evidência de uma imersão clarividente do filósofo na imagem de mundo de sua época. Diante disso, reafirma-se a razoabilidade de conceber que há uma continuidade entre o projeto moral e o projeto antropológico postos na *Investigação* e nas *Observações*, tanto do ponto de vista lógico, pela função intermediadora e negativa do juízo e pela problemática que cabe a ele enfrentar, quanto do ponto de vista do paradigma metodológico em que as obras se inserem, e diante do qual a relação entre princípios e demais dispositivos metodológicos não é uma relação de apartação, mas de uma gradação hierarquizante posta em um mesmo plano – no caso, o dos sentimentos humanos. Ainda, a possibilidade de comprovação e de desenvolvimento do próprio projeto moral

apresentado por Kant depende de que se solucione os problemas lógicos postos pela tentativa de ligação entre o princípio formal e o princípio material, de maneira que as observações podem ser compreendidas exatamente como uma tentativa de sustentar essa concepção de moralidade. Nesse sentido, os pressupostos procedimentais que constituirão o olhar do observador devem ser avaliados em sua ressonância com a problemática do juízo do entendimento e com sua base moral, sem perder a dimensão histórico-filosófica mais ampla. Novos autores, novos temas e novos referenciais surgem diante das preocupações e orientações filosóficas e históricas já postas, e não se poderia compreender a forma particular e multifacetada do observador estético-antropológico tal como Kant o concebe senão nesse vai-e-vem entre o filosófico e o histórico, o interno e o externo, a potência e a atualização. Mais do que isso, a própria dimensão ética da filosofia kantiana só pode encontrar sua justa medida por uma compreensão consistente e persistente da relação entre moral, estética e antropologia, o que torna o próximo capítulo tão central quanto este, na medida em que tenta mostrar um trecho possível do caminho. Trata-se também de uma relação entre parte e todo.

Capítulo 2

A marcha do espírito humano e seus porta-estandartes: crítica de gosto e filosofia da história como preceptoras do olhar estético-antropológico

*Tá legal
Tá legal, eu aceito o argumento
Mas não me altere o samba tanto assim
Olha que a rapaziada está sentindo a falta
De um cavaco, de um pandeiro ou de um tamborim*

– Paulinho da Viola, *Argumento*

Muito embora os estudiosos kantianos tenham sempre dedicado grande atenção ao período pré-crítico, é notável como mesmo nos mais recentes estudos persiste a tendência interpretativa que compreende as *Observações* como uma obra, de uma maneira ou de outra, em curto-circuito conceitual. A leitura mais radical dessa tendência talvez tenha sido a de Alfred Baeumler, que propôs serem as *Observações* resultado de um modismo; um verdadeiro desvio, através do tema do sentimento, da trilha mais persistente e conseqüente do gosto¹⁷⁴. Essa leitura, apresentada na década de 1960, certamente não se sustenta em confronto com os materiais hoje à disposição, e, entre nós, já na década de 1990, Vinicius de Figueiredo mostrou como não é justificável que se separe o tema do sentimento e do gosto no período de escrita da obra¹⁷⁵. Contudo, mesmo na penetrante e instrutiva dissertação de Figueiredo, parece persistir a imagem das *Observações* como uma espécie de desvio, uma vez que, ao apontar o registro experimental das *Observações* em comparação com o registro mais teoricamente seguro da *Investigação*, não se indica as bases de sustentação desse registro especial, enfatizando-se, ainda, o caráter de passagem das *Observações*. Do mesmo modo, não se trata de como nela se estabelecem as principais feições de temas importantes para a filosofia kantiana, como a sublimidade e o fanatismo, e ignora-se como também as *Observações* traçam, ao final, seus limites e indicam o salto necessário do refinamento para a educação moral, de maneira que as concepções teóricas presentes nas notas manuscritas (*Anmerkungen*) de Kant nas margens de sua edição da obra em questão, não se põem como

¹⁷⁴ BAEUMLER *apud* FIGUEIREDO, 2018, p. 150.

¹⁷⁵ FIGUEIREDO, 2018, pp. 157-8.

uma virada súbita, mas como um desdobramento das preocupações da filosofia moral já ali indicado como necessário, ao apontar que o mero juízo refinado da aparência é insuficiente e é preciso uma educação moral baseada em princípios.

Segundo nos parece, essa tendência interpretativa decorre, em parte, das indicações do próprio Kant, quando este aponta que as *Observações* não se põem segundo os parâmetros da filosofia, e sim da mera observação¹⁷⁶, e, em parte — muito maior —, da complexidade da obra, pois mesmo o significado do que são os parâmetros da filosofia e do que é a observação não são auto-evidentes. Basta considerar que o problema central do período pré-crítico é o problema do método da filosofia, e especialmente da metafísica — que talvez, diz Kant, nunca tenha efetivamente existido até então¹⁷⁷. Acresce-se a isso o modo como Kant está ao mesmo tempo buscando conciliar, desde pelo menos a *Teoria do Céu*, tanto a deficitária metafísica com a bem-sucedida e influente filosofia natural de cunho empirista, como também o conceito de obrigação, barateado nas teorias morais alemãs mesmo por aquele que nesse campo fora mais longe (August Crusius), com o sentimento moral hutchesioniano, que lhe parecia justamente se debruçar sobre a ideia de uma vontade que se impõe seu próprio dever sem depender de uma perfeição externa¹⁷⁸. Se apenas esses problemas e referenciais já mais esclarecidos pelos estudiosos geram, pelo modo como deslindam nas *Observações*, dificuldades de precisão e dimensionamento de aspectos particulares da obra¹⁷⁹, dos quais depende um estudo verdadeiramente compreensivo, então as coisas se tornam ainda mais difíceis ao se considerar também as leituras feitas por Kant de David Hume, Burke, Shaftesbury e outros tantos autores que nela se apresentam tanto em citações diretas como em reverberações diversas.

¹⁷⁶ KANT, 2018, p. 30.

¹⁷⁷ *Idem*, 2006, p. 61.

¹⁷⁸ HENRICH, 2012, p. 35.

¹⁷⁹ Veja-se que mesmo Figueiredo, que buscou compreender a obra em sua própria internalidade, contra uma leitura que se baseasse nas fontes de Kant ou mesmo, anacronicamente, nas obras posteriores, acabou por incorrer em uma interpretação pelo tema da crítica da aparência que, embora correta, foi superdimensionada ao ponto de apagar um tema tão importante quanto: o do sentimento. Isso, parece-nos, decorreu de uma incompreensão da faculdade do juízo, cujo reconhecimento é sempre um colocar a representação mediata ou imediatamente para o pensamento. Esse é um ponto central, que depende de se manter em mente as considerações lógicas de Kant no período pré-crítico, e que talvez seja aquele onde a maior parte dos comentadores que lemos até aqui se perdeu, seja ao considerar, como Figueiredo, que o sentimento é, na verdade, apenas reflexão ajuizante, seja ao considerar que a ideia de que se pode extrair princípios dos sentimentos seja meramente um operador obscuro, sem definição, nas *Observações*. Se a definição é suficiente, realmente é uma questão, mas que esse operador não tenha precedentes que lhe dêem certa compreensibilidade e coesão é simplesmente equívoco.

2.1. O crítico humiano e o observador kantiano

Uma vez estabelecido o contexto teórico e as preocupações metodológicas mais imediatamente ligados às *Observações*, dedicar-nos-emos a mostrar, através de uma exposição e análise comparativa desta obra com o ensaio *Do padrão do gosto* (1757), como o procedimento observacional de Kant é em grande medida fundado em princípios do criticismo desenvolvidos por um importante filósofo de sua época, a quem nosso autor faz constantes e reverentes menções em muitas de suas obras, como as presentes na *Investigação* e nas próprias *Observações*: David Hume.

Em um de seus mais famosos ensaios, o já citado *Do padrão do gosto*, Hume se dedica à questão da variedade do gosto humano, bem como de nossa natural tendência a buscar um padrão possível de o regulamentar e comunicar — com efeito, a questão da comunicação é central, uma vez que um dos problemas de entrada para a questão do gosto é aquele posto pelas formas gerais e particulares de significação de um termo. E isso porque, conquanto se concorde com o que há de geral em certos termos de louvor ou de difamação, como a elegância, o espírito, a simplicidade etc, quando se pensa no significado mais próprio desses termos as divergências são evidentes e o que impera é o particular, levando-nos a pensar que, em matéria de gosto, as divergências são maiores em realidade do que em aparência, contrariamente, diz Hume, ao que acontece com as ciências, para a qual as divergências se dão antes no geral e aparente do que no particular, isto é, nos termos antes que nos significados propostos.

Levando a questão da significação e atribuição de termos predicativos ao próximo — e imediato — nível, Hume ainda dirá que aqueles que compreendem a moralidade pela chave do sentimento, e não pela da razão, acabam por ter, pelo que se revela dessas divergências sob a tipificação de maneiras e condutas, uma forte inclinação. Ora, embora a aclamação da justiça, da virtude, da humanidade, da prudência e coisas afins, possa ser encontrada em poetas de todas as nações e épocas, mostrando que há algo como uma razão básica [*plain reason*] que garantiria uma unanimidade de sentimento a todos os seres humanos, deve-se considerar também o quanto dessa unanimidade não se deve à natureza da linguagem, pois, argumenta Hume, “virtude” é uma palavra cujo sentido é bom, e isso em todos os equivalentes em outras línguas, assim como o “vício” é uma palavra de carga semântica negativa, e que não se poderia usar em sentido contrário sem sair do círculo do bom senso.

Assim, os preceitos gerais de Homero nunca serão controversos, mas a maneira como em sua obra se ilustram costumes particulares é discutível e evidente em sua especificidade relativamente a outras obras onde os preceitos gerais aparecem e são caracterizados de modo particular. Em síntese:

O mérito que há em se transmitir verdadeiros preceitos gerais em ética é, de fato, muito pequeno. Quem recomenda alguma virtude moral, realmente não faz mais do que está implícito nos termos mesmos.¹⁸⁰

A existência dessa variedade de sentimentos possíveis sob a máscara de termos genéricos coexiste, no entanto, com a tendência natural do ser humano em buscar um padrão de gosto [*standard of taste*] que, como uma regra, capacite-o a, se não reconciliar os sentimentos humanos, ao menos ajuizá-los como sendo condenáveis ou elogiáveis. A essa concepção, todavia, opõe-se um tipo de filosofia que considera que, diferentemente dos juízos de opinião — os quais têm por referência um fato que deve sustentá-los —, os sentimentos só têm por referência a si mesmos, e portanto não se pode dizer que há sentimentos errados ou certos, pois, não pertencendo a um objeto referencial, são como a doçura ou o amargor, cuja intensidade depende não do fruto, mas sim de quem o sorve. Dessa maneira,

É muito natural, e até bem necessário, estender esse axioma ao gosto mental, tal como ao gosto físico; e assim o senso comum, que tantas vezes diverge da filosofia, especialmente a do tipo cético, concorda, ao menos neste exemplo, em pronunciar a mesma decisão que ela.¹⁸¹

Contudo, há outra espécie de senso comum que parece se opor a esse tipo de filosofia, ou ao menos modificar ou limitar a ideia de uma igualdade entre todos os gostos. Esse senso comum é aquele que consideraria extravagante, e mesmo ridículo e absurdo, dizer que Ogilby e Milton, ou Bunyan e Addison, são igualmente geniais e elegantes, uma vez que há, para o senso comum, uma notória desigualdade ou desproporcionalidade entre esses autores. E é a partir dessa perspectiva, embora sempre proceda segundo parâmetros dialéticos de consideração de diversas posições e pela busca do equilíbrio de perspectivas, que Hume buscará indicar as possibilidades de estabelecimento de um padrão do gosto.

Esse padrão, contudo, não deve ser compreendido segundo parâmetros preceptivos radicais, aos moldes das poéticas clássicas, segundo os quais haveria regras de composição

¹⁸⁰ HUME, 2008, p. 175.

¹⁸¹ *Idem*, p. 176.

dadas *a priori* ou advindas de conclusões abstratas. A fundação da composição artística, para Hume, é a mesma das ciências práticas — a experiência —, de maneira que todas as regras de composição advêm de observações gerais sobre o que foi descoberto como capaz de aprazer universalmente pessoas de todos os países e eras. Com isso, Hume combate o pensamento das artes como submetíveis a critérios de exatidão geométrica e verdades matemáticas — ora, a poesia e a eloquência usam e abusam da falsidade, da ficção, da metáfora e da hipérbole, o que tornaria “contrário às leis do criticismo” pensá-las pelo ponto de vista da exatidão.

As regras da arte devem ser descobertas pelo autor seja pelo gênio ou pela observação, não por sua submissão a princípios racionais ou *a priori*, mas continuam a ser regras — ou seja, a regulamentar por certos parâmetros, o que deve ser considerado adequado ou inadequado em termos artísticos, em consideração perene com sua complexidade relacional. Com efeito, se, por um lado, um autor tido por inconstante ou faltoso pode nos gerar aprazimento, isso não significa que o prazer advenha de suas transgressões das regras de arte, mas antes que, apesar das transgressões, há elementos prazerosos que estão de acordo com o criticismo. Isso não quer dizer, por outro lado, que o criticismo esteja sempre correto, pois sua medida é o aprazimento mesmo, de maneira que certas regras podem condenar como faltosas partes de um poema que podem ser, na realidade, aprazíveis, e então se pode dizer que suas regras estão descalibradas, ainda que o criticismo como procedimento em geral não esteja.

Aliás, a ideia de uma calibragem do procedimento crítico pode ser bastante elucidativa do que propõe Hume, uma vez que, ainda que as regras gerais da arte sejam baseadas na experiência e na observação dos sentimentos [*feelings*] humanos comuns, isso não significa que em toda ocasião os sentimentos de um observador se conformarão às regras. Na realidade, as emoções refinadas [*finer emotions*] possuem natureza “terna e delicada”, e “requerem a concorrência de muitas circunstâncias favoráveis para atuar com facilidade e exatidão, segundo seus princípios gerais e estabelecidos”¹⁸². Ou seja, um distúrbio externo ou interno pode comprometer e confundir a operação da máquina [*machine*] como um todo. É preciso, para bem apreciar a beleza ou a deformidade de algo, escolher com cuidado o tempo e o espaço mais apropriados, e trazer a experiência para uma adequada disposição e situação. O juízo de gosto é possibilitado, quando se quer julgar a *universalidade* de uma característica sensível, pela *relação*, como aquilo que foi posto pela natureza entre a forma e o sentimento. Ou seja, há uma identificação naturalmente fundada entre a forma e o sentimento, de maneira

¹⁸² *Idem*, p. 178.

que o sentimento corresponda com certa objetividade, quando bem disposto aquele que o sente, ao que há na forma. Os órgãos sensíveis possuem em si certa conformação universal para o belo, bastando que a forma se adeque a eles e que eles, por seu lado, estejam adequadamente posicionados para a recepção da forma — daí a necessidade da ideia de relação, pois tanto a forma precisa ser composta para ser recebida como os órgãos precisam ser bem dispostos para receber.

Perfeita serenidade da mente, concentração de pensamento, devida atenção ao objeto: se qualquer uma dessas circunstâncias faltar, nosso experimento será falacioso, e seremos incapazes de julgar a beleza geral e universal.¹⁸³

Do ponto de vista da forma, a influência da relação em nosso gosto é mais bem vista naquelas obras e naqueles autores cuja capacidade de agradar perdura pelo tempo e se amplia pelo espaço — a obra ou o poeta que resistem às mudanças culturais dos povos são aqueles que atestam a existência de uma adequação natural entre sentimento e forma, pois na historicidade do cânone se pode ver o universal, como o naturalmente calculado [*naturally fitted*] para incitar no ser humano sentimentos agradáveis.¹⁸⁴ Disso, depreende-se haver princípios gerais naturalmente dados, cabendo ao crítico, através das obras que perduraram em autoridade e que os guardam, traçar uma rota em busca da “estrutura original da tessitura interna” [*original structure of the internal fabric*]¹⁸⁵. Já do ponto de vista da sensibilidade, embora Hume tenha antes chamado atenção para aspectos da disposição que pertencem ao intelecto, como o pensamento, a atenção e a concentração, ele não deixa de apontar os aspectos propriamente fisiológicos da relação forma-sentimento, pois também os *órgãos internos* podem ser ou estar defeituosos, de maneira que as formas não possam atingir uma relação adequada com eles, pois, exemplifica Hume com um caso de defeito sensível mais simples, não se tiraria seguridade alguma do paladar de um homem febril, em matéria de sabores.

Ora, considerando-se os frequentes defeitos dos órgãos internos das diversas pessoas, as particularidades que envolvem a disposição e incidentes outros, são vários os impeditivos que potencialmente enfraquecem a influência dos princípios gerais dos sentimentos de beleza e de deformidade humanos. Soma-se a esses impeditivos a falta do que Hume chama de *delicadeza* [*delicacy*] de imaginação, que seria própria para uma adequada sensibilidade das

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Cf. *Idem*, p. 179.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

finas emoções. Essa delicadeza é a capacidade sensível de distinguir as mais sutis qualidades dos objetos, na medida em que estes são composições, isto é, na medida em que são produtos de cálculos objetivantes da uma adequação dos órgãos e da mente com a forma — ou seja, é dona de um gosto delicado aquela pessoa capaz de discernir nuances e miudezas que, para outras, seriam imperceptíveis ou sentidas em variados graus de confusão.

Trazendo essa definição de delicadeza para o campo comunicacional e prático, deve-se considerar que, ainda que subsistam patentemente diferenças entre a delicadeza de gosto — isto é, a despeito de comprovação —, sua demonstração depende da comparação, pois só dela pode advir uma prova referendável daquele que se pretende portador de gosto delicado. Em outras palavras, a prova da delicadeza de gosto de um crítico é comparativa, dando-se, geralmente, pela capacidade de um bom crítico demonstrar, através de exemplos que um mau crítico não poderia deixar de assentir como adequados, elementos que ele, o mau crítico, não foi capaz de sentir ou discernir¹⁸⁶, sendo, portanto, constrangido a reavaliar seu próprio gosto. Assim, “[r]econhece-se que a perfeição de cada sentido ou faculdade consiste em perceber com exatidão seus mais diminutos objetos e em não deixar que nada escape à consideração e observação.”¹⁸⁷

A noção de perfeição utilizada por Hume não diz respeito, todavia, apenas aos sentidos dos seres humanos, mas à perfectibilidade dos mesmos. A perfeição do ser humano e a perfeição dos sentidos [*senses; feelings*] são unidas, na medida em que uma pessoa não pode se dar por satisfeita enquanto suspeita que algo de não observado, como elemento positivo ou negativo de uma composição, passou despercebida por si. O gosto delicado para a beleza, espirosidade [*witness*] e deformidade são qualidades sempre desejadas, diz Hume, de modo que aperfeiçoam o ser humano e sua sociabilidade. Com efeito, diferentemente de uma delicadeza de paladar, que, quando extremada, torna-se inconveniente em um grupo de amigos, a delicadeza de gosto leva sempre a um acordo geral, na medida em que apela para os sentimentos naturais dos seres humanos no que diz respeito ao entretenimento [*enjoyment*] inocente. Diz Hume que um

¹⁸⁶ A respeito da dificuldade de se lidar com qual seria a dimensão de “determinação” da noção de sentimento [*sentiment*] em Hume, que se põe ambígua entre os sentidos e o juízo, conferir a entrada do glossário dedicada a esse termo, na tradução de Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki, por nós aqui utilizada, em sua página 283. In: HUME, 2008.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 181,

gosto delicado para o que é espirituoso ou belo é sempre uma qualidade desejável, pois é fonte de todos os contentamentos mais finos e inocentes de que a natureza humana é suscetível. O sentimento de todos os homens concorda nesta avaliação. Onde quer que descubras delicadeza de gosto, ela certamente receberá aprovação, e a melhor maneira de identificá-la é recorrer aos modelos e princípios estabelecidos pelo consentimento e experiência uniforme das épocas e nações.¹⁸⁸

Diante dessa elaboração da noção de delicadeza de gosto e do modo como ela é conveniente à sociabilidade humana é que se põe a concepção de gosto refinado [*feiner Geschmack*] ou sentimento refinado [*feiner Gefühl*] aplicada por Kant nas *Observações*. Segundo Alfred Baeumler, o termo “*fein*” é a tradução alemã, introduzida por Alexander Baumgarten, para “*delicat*”, termo francês de que provém também “*delicacy*”, utilizado aqui por Hume, e que possui sentido teórico bastante próximo nas aplicações deste filósofo e do observador kantiano. Esse sentido teórico é aquele que concebe uma separação entre a sensibilidade mais rude, como a do paladar e de satisfações fisiológicas afins, e uma sensibilidade mais refinada, que se associaria à virtude e ao pensamento e que, como refinamento, pressupõe a possibilidade de desenvolvimento através da prática. Nas palavras de Kant:

Há ainda um sentimento de espécie mais refinada, assim qualificado quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, por assim dizer, pressupõe uma sensibilidade da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do entendimento, como que em oposição àqueles primeiros sentimentos, que podem ocorrer mesmo na completa ausência de pensamento.¹⁸⁹

Entretanto, as diferenças de enfoque entre Hume e Kant são patentes, embora possam ao mesmo tempo servir de indicação de como o segundo procede em referência aos princípios dados pelo primeiro. Para Hume, por um lado, interessa definir a pessoa de gosto delicado, bem como a noção de delicadeza e os parâmetros pelos quais se pode desenvolvê-la, deixando para as conveniências à sociabilidade próprias desse desenvolvimento um comentário relativamente exíguo, que diz respeito a como a pessoa de gosto pode entreter aqueles ao seu redor, graças a seu refinamento. Para Kant, porém, é o procedimento como observador dotado dessa delicadeza, tendo as formas de sociabilidade como objetos inseparáveis das formas

¹⁸⁸ *Idem*, p. 182.

¹⁸⁹ KANT, 2018, pp. 31-2.

artísticas, que mais importa, colocando-o, como observador/crítico, em uma posição e em um enfoque diversos daqueles de Hume enquanto ensaísta do criticismo. Um exemplo contundente disso é o modo como Kant, na “Segunda Seção” das *Observações*, relaciona a faculdade do engenho com o belo e a faculdade do entendimento com o sublime, apontando não apenas uma relação entre elas que diria respeito à internalidade do ser humano mas também às consequências sociais dessa relação. Há um “interesse” que é próprio ao entendimento, na medida em que se liga à virtude e ao elevado, enquanto o engenho busca apenas o prazer imediato, ainda que refinado: “Pessoas cujo sentimento tende (...) ao belo só procuram amigos honestos, constantes e sérios quando estão necessitadas; para o entretenimento, elegem companhias agradáveis, gentis e graciosas”.¹⁹⁰ Assim, Kant não deixa de concordar com Hume, mas procede em nível mais profundo no estabelecimento de relações entre o refinamento e a sociabilidade ao apontar complexidades facultativo-sentimentais e sutilezas próprias a cada tipo de pessoa, na medida em que é enquadrada como possuindo um sentimento refinado mais tendente ao belo ou ao sublime.

Diante disso, ainda que Kant desdobre da noção de sentimento refinado dois princípios sentimentais agregadores de todas as formas que chamaremos aqui de estético-antropológicas, quais sejam, o belo e o sublime, e nesse ponto estabeleça uma relação mais próxima com Burke do que com Hume, a nossa leitura tentará mostrar como, na base mesma da aplicação desses princípios, está uma convergência com o criticismo do último.

A compreensão dessa convergência, por óbvio, depende do estabelecimento desses princípios que orientam a prática [*practise*] do crítico, pois é através dela, segundo Hume, que o juiz de gosto delicado pode discernir melhor cada parte de uma composição e identificar se ela atende ou não à sua função no todo, e se esse todo, por sua vez, atende à sua, isto é, se se alinha aos princípios gerais naturais da relação entre forma e sentimento. O aperfeiçoamento dos órgãos é, portanto, indispensável para aquele que busca desenvolver delicadeza de gosto. E a operação dos órgãos se dá em perfeição tal, uma vez alcançada essa delicadeza, que se pode dizer que a mesma argúcia [*address*] e destreza [*dexterity*] que são dadas pela prática à execução de qualquer obra também é dada, no mesmo sentido, a quem julga — pois, no fim das contas, trata-se de identificar princípios e móveis sensoriais e sentimentais naturalmente dados, de maneira que o que se julga é a capacidade de uma obra se alinhar, ou adequar, aos princípios naturais que dizem respeito à relação entre receptor e forma.

¹⁹⁰ KANT, 2018, p. 37.

Parte importante dessa prática é o exame das obras sob diferentes luzes e repetidamente. A repetição, como um princípio da prática, auxilia no discernimento das partes e permite escapar dos ornatos superficiais, que só agradam em um primeiro contato ou sob certa pressa. Outro dos princípios é a comparação, pois esse procedimento amplia as artes e os contextos de época e nação com os quais o crítico interage, em sentido de buscar as obras mais dignas de aplauso sem deixar de perceber, porém, que mesmo a mais vulgar das baladas guarda ainda certa harmonia:

Só alguém acostumado a ver, examinar e ponderar muitas realizações admiradas em diferentes épocas e nações pode classificar os méritos de uma obra apresentada ao seu olhar e lhe conferir o devido lugar entre as produções de gênio.¹⁹¹

É preciso também que o crítico se livre de todos os preconceitos — e não só no sentido de neutralizar peculiaridades e interesses próprios, mas também de saber se adequar ao contexto para o qual a obra se dirige, pondo-se em lugar semelhante ao dos receptores que a obra espera encontrar. O preconceito e sua influência demandam, para serem combatidos, também o raciocínio — cabe à razão vigiar para que o preconceito não corrompa o gosto e a si própria, de maneira que a razão é necessária para o desenvolvimento do gosto tanto nesse aspecto crítico a esse tipo de corrupção como no próprio fato de que toda composição, mesmo a mais poética, possui um propósito ou finalidade moral interna, a qual é dada a ver através dos pensamentos, conclusões, ações etc. que adequam uma personagem ao seu caráter e circunstância — “e um poeta jamais poderá esperar êxito numa empresa tão delicada se não tiver juízo, assim como gosto e invenção”¹⁹².

Assim, visto de um ponto de vista dos parâmetros procedimentais, apenas

um senso forte, unido a um sentimento delicado, aprimorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e despido de todo preconceito, pode dar aos críticos um direito a esse caráter valoroso; e a confluência de tudo isso no veredicto, onde quer que ela se encontre, é o verdadeiro padrão de gosto e beleza.¹⁹³

¹⁹¹ HUME, 2008, p. 184.

¹⁹² *Idem*, p. 185.

¹⁹³ *Idem*, p. 186.

Em uma sumarização um pouco mais detida, os princípios e os fundamentos do criticismo podem ser descritos como o treino da sensibilidade por meio da *prática comparativa e repetitiva* (a), a qual busca realizar-se segundo condições de *ânimo, situação e adaptação* à perspectiva do público a que se direciona uma composição (b), e refere-se a bases comuns que permitem a *comunicação* e o *referendamento* dos juízos, ou seja, referem-se concomitantemente ao *cânone/história* (c) e à *natureza* (d), considerando que o próprio cânone é composto por um conjunto de obras que provaram se adequar às condições de *relação* efetiva entre forma e sentimento naturalmente observáveis, e que permitem, então, a concepção de uma *universalidade* a que se chega indutivamente. Ora, se assim pudermos considerar o mecanismo geral do criticismo, parece-nos possível mostrar como, nas *Observações*, a explicitação dos sentimentos refinados, uma vez que estes não podem ser definidos apenas conceitualmente, implica um método de organização tipológica que é propriamente uma elaboração crítica, em acordo com algumas das noções acima postas.

Partindo dos princípios sentimentais refinados do sublime e do belo, Kant busca organizar sob eles formas, tipos e caracteres artísticos, morais, sexuais, temperamentais, nacionais etc, em um movimento de agregação que, ao alinhar parâmetros genéricos de cada princípio a certos exemplos — como o herói épico cuja elevação pressuposta se liga ao sublime, e a personagem cômica, cuja engenhosidade e sutileza pressupostas se ligam ao belo —, reafirma esses próprios parâmetros, que carecem de subsistência puramente conceitual, dependendo dessa prática amplamente *comparativa* de diversos tipos, composições e caracteres (a). Com efeito, essa atividade classificatória realizada pelo observador implica a auto-postulação do mesmo como dotado de um “padrão do gosto”, entendendo-se com isso a capacidade — fundada na prática de refinamento que pressupõe certos princípios (b) que o diferenciam de pessoas menos refinadas — de se relacionar com a base natural dos sentimentos e de julgar em acordo com eles — base que, enquanto tal e assim como no ensaio de Hume, funda-se sobre uma concepção de natureza humana cujas configurações sentimentais se comprovariam, em sua possibilidade de desvelamento, pela persistência da eficiência de arquétipos e modelos das obras canônicas (c), assim como pela possibilidade de se definir graus diversos de naturalidade e degeneração para diferentes tipos e caracteres estético-morais (d):

Na natureza humana, jamais se encontram qualidades louváveis sem que, ao mesmo tempo, suas anomalias nos conduzam, através de infinitas variações, até a mais manifesta imperfeição.¹⁹⁴

Em outras palavras, sendo a natureza humana o fundamento das observações das qualidades estético-antropológicas, torna-se possível estabelecer o grau de naturalidade de uma qualidade específica — o crítico/observador se coloca como dotado de considerável clareza a respeito da natureza humana e das expressões arquetípicas dessa mesma natureza nas composições artísticas, definindo uma série de categorias que não só agregam as variações de degeneração e naturalidade mas também determinam sua posição pela atribuição de predicados como caricatural, extravagante, excêntrico, trivial, simplório etc. Com efeito, a organização realizada pelo observador não se dá meramente no sentido de reafirmar os princípios fundamentais do sublime e do belo, embora dependa desse movimento, mas também na postulação, pelo crítico, de um *regime de expectativas* que tem por parâmetros a natureza humana e a aparência social, e através do qual pode determinar desvios e adequações de caracteres:

Visto ser o sublime indispensável à idade avançada, um *velho janota* é a criatura mais desprezível na natureza, assim como um jovem excêntrico a mais antipática e insuportável.¹⁹⁵

Esse regime de expectativas, com efeito, pressupõe a consideração da complexidade que envolve a relação entre as adequações morais e as adequações por aparência, na medida em que se percebe suas diversas intersecções e o papel do refinamento não apenas no juízo do aparente, mas também na percepção mais ampla que permite ver além das figuras imediatas em direção a um retrato da natureza humana. Para Kant, apenas a verdadeira virtude pode ser denominada sublime, embora haja qualidades menos verdadeiras ou virtuosas que podem ser belas e louváveis, e que, “na medida em que se harmonizam com a virtude, são igualmente vistas como nobres, embora a rigor não possam ser incluídas no caráter virtuoso [*tugendhafte Gesinnung*]”¹⁹⁶. E isso porque, diz-nos Kant, não se pode denominar virtuosa uma disposição de ânimo cuja natureza possa contradizer as regras universais da virtude, ainda que ocasionalmente possa também concordar com elas. Um exemplo disso são aqueles que, possuindo um sentimento terno e compadecido, aliam-se a certos princípios da virtude, na

¹⁹⁴ KANT, 2018, p. 42.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 43. Grifo do autor.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 48.

medida em que participam no destino de outras pessoas benevolmente, mas que, pelo arbítrio de ajudar um necessitado, acabam necessariamente em débito com um outro, de modo que sua ação compassiva e terna fica aquém da justiça, na frieza própria desta, em sua consideração reflexiva dos atos. A verdadeira virtude, portanto, tem de ser mais ampla que a compaixão ou a amabilidade, como sentimentos que se põem apenas em conformidade contingencial com a virtude, e será tanto mais sublime e nobre quanto for universal, isto é, engendradora em princípios universais. Esses princípios, diz Kant, não são regras especulativas, isto é, não partem da razão, e sim da consciência de um sentimento que vive em cada coração humano — o “sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana”¹⁹⁷.

As consequências dessa concepção da relação entre a natureza humana e a sociabilidade são diversas, sendo a mais importantes para nós a de que o sentimento refinado, desse modo, não tem por função apenas o entretenimento nas conversações ou a percepção das expectativas sociais em torno de minhas ações¹⁹⁸, mas também a possibilidade de um vislumbre do que funda essas expectativas e em que medida elas se aproximam ou se distanciam da verdadeira virtude. O observador é alguém capaz de vislumbrar as relações sociais de um ponto de vista mais amplo, pensando ao mesmo tempo suas interações superficiais e o quanto essas interações atendem ou não às demandas daquele sentimento da beleza e dignidade humanas, permitindo ao observador que se coloque à sociedade como elemento propositor de um regime de expectativas estético-morais, ainda que não possa fundá-las filosoficamente.

Assim, vê-se como Kant concomitantemente se utiliza de princípios do criticismo em sua concepção fundamental de desvelamento comunicativo da relacionalidade natural, e historicamente afirmada, entre forma e sentimento. Vê-se também como ele se insere na discussão do sentimento moral e do cálculo das virtudes, em sua tentativa de equacionar as exigências morais próprias ao que dita a natureza humana em sua dignidade com as

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Embora aqui queiramos demarcar o papel especial do observador na economia do gosto elaborada nas *Observações*, não se pode deixar de enfatizar que o refinamento é uma característica socialmente distribuída, cuja função não se resume ao entretenimento, mas é propriamente *útil* à regulamentação social, uma vez que Kant desdobrará do sentimento refinado uma teoria moral própria ao cálculo das virtudes, onde as aparências, através das virtudes por aparência [*Tugendschimmer*] mais do que os princípios da virtude genuína [*echte Tugend*], cujos poderes são exíguos, são o que de fato equilibra adequadamente as relações sociais. Nas palavras de Kant: “A oposição que outros podem ter de nosso valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância, que nos induz a muitos sacrifícios; e aquilo que boa parte dos homens jamais faria, nem por uma disposição que surge imediatamente da bondade, nem por princípios, termina frequentemente acontecendo apenas por causa da aparência exterior, (...) que, apesar de muito superficial em si mesma, é deveras útil (...)”. *Idem*, p. 51.

aparências e a consciência das expectativas sociais, que envolvem aspectos da natureza humana próprios a sentimentos menos virtuosos, mas necessários à sociabilidade.

Insistindo mais um pouco no ponto de vista dos princípios do criticismo, interessa apontar como a seleção apurada dos exemplos é central para a comunicação das classificações como desvelamentos da natureza humana, isto é, para prová-las como referendadas em atos, composições e tipos sociais comuns e característicos, tais como o janota, que se espera poderem ser reconhecidos pelo público que lê a exposição do crítico, reafirmando a organização que este propõe e diminuindo as possibilidades de enxergá-la como arbitrária. E é importante enfatizar como essas exemplificações, tais como aparecem no trecho supracitado e em muitos outros, servem não só às qualidades naturais mas também às degeneradas e deformadas — sob os nomes de grotesco, monstruoso, ridículo, caricatural etc —, pois essa é uma marca que também conecta o procedimento das *Observações*, como se verá à frente, a Hume, uma vez que este opera uma positivação do sentimento para a deformidade — positivação, no entanto, que só encontrará seu ápice como tendência teórica da corrente sentimentalista, na *Investigação sobre a origem das nossas ideias do sublime e do belo*, de Burke. Nesta obra, demarca-se a posição de Hume, assim como, nesse aspecto, a de Shaftesbury, como ainda muito atrelada ao classicismo francês, para o qual a deformidade é o oposto da proporção, buscando, contrariamente a isso, estabelecer a *feiura* como oposto da *beleza*, as quais não se reduziriam nem à ideia de deformidade nem à de proporção¹⁹⁹. De toda forma, não sendo para Hume possível estabelecer princípios racionais *a priori* para a definição de regras da arte, é preciso pensar com cautela sua proximidade com o classicismo francês²⁰⁰ — para ele, e é isso que chamamos de “positivação”, as ideias de deformidade e proporção são, em realidade, sentimentos naturais que o homem possui e que se apresentam na relação com as composições, podendo a pessoa de gosto identificá-las da mesma maneira que identifica uma composição suscitante do sentimento de beleza.

¹⁹⁹ A esse respeito, seguimos de perto a entrada do glossário da tradução de Pimenta e Suzuki dedicada ao termo “*Deformity*”.

²⁰⁰ Aqui, a associação que fazemos é aquela posta, por exemplo, pela leitura de Ernst Cassirer, segundo a qual o classicismo francês seria marcado por uma busca de racionalização e geometrização da arte, resultando em um regime de preceptivas que tinham na composição, mais do que no gosto, seu objeto. Contudo, Márcio Suzuki nos mostra como a reverência de Hume era muito mais complexa e profunda, pois se, segundo Hume, “as diferenças *antropológicas* e *políticas* devam ser respeitadas — cada indivíduo, cada país tem um gosto que condiz melhor com sua índole —, em momento algum isso significa renúncia aos princípios *estéticos* do gosto clássico e à crença na superioridade do classicismo francês.” (SUZUKI, 2014, p. 45 — Grifos do autor) Como, todavia, nosso objetivo é só alertar para a complexidade da relação de Hume com o classicismo francês, indicamos ao leitor interessado que confira os ensaios de Suzuki a esse respeito.

Já do ponto de vista da efetividade, para o qual novamente se põem as perspectivas da identificação comprobatória e da comunicação, Hume parece dar um passo atrás: como se poderia achar tais críticos e distingui-los de farsantes? — O elemento comunicacional anteriormente levantado, da comprovação pela comparação, parece, de repente, insuficiente. Isso, responderá Hume, é, no entanto, antes uma questão de fato que de sentimento, ou seja, é uma questão que cabe não exatamente à fundamentação da crítica, mas à capacidade de discernimento de uma sociedade. Nesse caso, cabe à ampla disputa racional e argumentativa fornecer a base de discernimento das pessoas cujo sentimento pode ser tomado como um padrão do gosto — a dimensão comunicacional parece, assim, ampliar-se, do ponto de vista do crítico que deveria se provar diante de outro crítico, para o ponto de vista de uma nação que deve refletir sobre seus pretendentes, considerando se possuem as qualidades esperadas como representantes de seu gosto, que, em outras palavras, serão comunicadores de seu contexto moral e desenvolvimento poético para outras nações e épocas. Ainda por outro lado, há a crença de Hume de que as pessoas de gosto de elevado, não sendo os seres humanos nivelados em delicadeza, acabam por se impor ao sentimento universal, de maneira que os procedimentos sociais racionalizados para o discernimento delas acabam sendo apenas uma parte de um processo que parece se consolidar naturalmente — considerando que a história é expositora de fatos naturais, como discutido acima.²⁰¹

Hume ainda acrescentará que, na realidade, não é tão difícil quanto parece encontrar aqueles cujo sentimento representa um padrão de gosto, pois, ainda que se diga que os sentimentos são menos confiáveis e duráveis que a razão, o que se mostra na história é o contrário: as disputas filosóficas tornam obsoletos sistemas e ideias de uma era para outra, de maneira que o que diz Platão em muito não importa para Descartes, enquanto, de outro lado, o que Virgílio e Terêncio produziram não ficou obsoleto; pelo contrário, são exemplos de um

²⁰¹ Isso é o que se pode depreender dessa passagem de *Do padrão do gosto*. Porém, como argumenta Suzuki, ao tratar das preocupações de Hume a respeito do desenvolvimento das letras e da literatura na Grã-Bretanha — expostas sobretudo em seu ensaio *Do surgimento e progresso das artes e ciências* —, Hume considerará essa questão não apenas por uma articulação entre história e natureza, mas também segundo concepções que poderiam ser consideradas próprias de uma rudimentar “sociologia da arte”. Diz Suzuki: “Mas de que maneira pode a Grã-Bretanha ir além desses primeiros ensaios tateantes em suas letras filosóficas? Segundo o autor, que uma sociedade produza artistas ou que um indivíduo possa dar vazão a todo o seu gênio, isso depende de inúmeras *circunstâncias* jamais inteiramente previsíveis para uma ciência exata. Alguns princípios gerais da natureza humana explicam, por exemplo, por que as repúblicas são mais favoráveis que as monarquias ao surgimento das ciências e das artes. Ainda que bárbara, uma república terá necessariamente de fazer surgir a lei, por ‘força de uma operação inevitável’. Dessa lei advirá a segurança; com a segurança poderá haver ‘curiosidade’, e a curiosidade é propícia ao conhecimento. Os primeiros passos dessa cadeia são ‘inteiramente necessários’, mas o últimos são ‘mais acidentais’”. *Idem*, pp. 25-6. (Grifo do autor)

padrão de gosto, demonstrado por sua própria persistência histórica. Da mesma forma, ainda, a filosofia de Cícero ficou obsoleta, sua oratória, não.

Ditas essas coisas, resta ainda tratar de duas fontes de variação que não podem ser conciliadas, segundo Hume, por um padrão — a do humor e a dos costumes e opiniões de uma determinada época, pois, embora haja uma distribuição universal de sentimento para os homens e, com isso, seja possível criticar justamente os desvios em relação a esse padrão dos princípios gerais, a coisa se torna mais difícil quando a diversidade diz respeito à internalidade de humor ou às externalidades. As preferências são inevitáveis, e, uma vez que um determinado gênero agrade, não se pode negar sua validade, pois não há como decidir sobre uma preferência sobre outra. Há pessoas que preferem a concisão, há outras que preferem o ornamento; há pessoas que preferem o sublime, outras, a pilhéria; há pessoas que preferem a tragédia, outras, a comédia... — não há padrão que possa decidir a esse respeito. Ao mesmo tempo, nós encontramos maior agrado, em nossas leituras, com imagens e caracteres que se assemelham a objetos e temas que encontramos em nosso país e época, em relação àqueles que descrevem diferentes configurações de costumes. Isso, evidentemente, não significa que não se deva pensar nas dinâmicas culturais e entender que é, diz Hume, natural e inocente que um autor represente, poeticamente, sua época e costumes. Só um falso crítico o execraria por não atender à moda que está em voga na sua própria época, caso o autor em questão não deixasse de observar, relativamente às ideias morais e de decência, o que é censurável e elogiável nas ações de suas personagens. Caso contrário, “não conseguimos prevalecer sobre nós mesmos para compartilhar de seus sentimentos, nem ter afeição por caracteres que percebemos claramente censuráveis”²⁰², mas que o poeta não fez menção de censura.

Quanto aos princípios teológicos, enquanto assim se mantém, não há o que censurar de sua aparição nas obras dos poetas das diversas épocas. Contudo, uma vez que esses princípios passam a contaminar todos os sentimentos presentes nas obras com radicalizações enviesadas, expondo-se à acusação de *bigotismo* [*bigotry*] ou *superstição* [*superstition*], devem ser considerados defeitos por qualquer crítico que possua um gosto acima desses preconceitos. Hume diz ainda que, quando tal exarcebação de princípios religiosos ocorre, confundem-se “os sentimentos de moralidade e altera[m-se] as fronteiras naturais entre o vício e a virtude”, como é o caso das composições de inspiração católica, onde sentimentos

²⁰² *Idem*, p. 191.

como a vingança e o ódio são “considerados virtudes pelos zelotas daquela comunhão, e representados e suas tragédias e poemas épicos como uma espécie de heroísmo divino”²⁰³. E, de todo modo, para além da censura que o crítico deve dirigir a tais obras, há o sentimento que elas passam aos não-supersticiosos — o ridículo:

Será para sempre ridícula a comparação que Petrarca faz de sua amante Laura com Jesus Cristo. Tão ridícula quanto um libertino tão agradável como Boccaccio agradecer, com toda a seriedade, a Deus Todo-Poderoso e às damas por lhe terem ajudado a se defender de seus inimigos.²⁰⁴

Por fim, em nosso exercício comparativo, podemos finalmente chegar a um dos pontos de aproximação mais importantes entre as elaborações humanas sobre o criticismo e o método observacional kantiano. E isso porque, situado de maneira bastante rente à perspectiva desses comentários humanos, estará um momento central na organização teórica das *Observações* — algo que se dá não apenas pelo mero aparecimento de figuras supersticiosas, consideradas nesta obra também sob más luzes, mas sobretudo pela profundidade com que se apresenta nela a questão do fanatismo — e da predicação do *ridículo* própria a ele — concernentemente ao rompimento das fronteiras da moralidade. O ridículo atribuído ao fanático, como se verá, dirá respeito a uma dualidade estabelecida entre a ação dirigida pela perspectiva da moralidade humana, caracterizada pelo sublime, e aquela que busca, através de idiosincrasias supersticiosas que alteram a natureza da virtude, um tipo de moralidade heroica, auto-glorificante, em termos descritivos aparentemente idênticos aos que Hume propõe — termos que, em realidade, são próprios de uma discussão ampla, no século XVIII, sobre o problema do fanatismo, e que tem como uma de suas obras referenciais a *Carta sobre o entusiasmo*, de autoria do terceiro conde de Shaftesbury.

Creemos, através desse percurso, ter mostrado as bases de sustentação de nossa hipótese, segundo a qual o observador kantiano está munido de uma série de ferramentas próprias à crítica do gosto, e que o permitem abordar a natureza humana por uma perspectiva estético-antropológica, que enfatiza o modo como o refinamento constitui a sociabilidade. No entanto, vimos que a história é um importante campo de corroboração para os juízos do crítico, e, ao nosso ver, tão importante quanto as indicações relativas ao cultivo e aplicação do

²⁰³ *Idem*, p. 192.

²⁰⁴ Note-se como essa passagem corrobora a afirmação anteriormente feita a respeito de um movimento de posituação, em Hume, do sentimento para a deformação, uma vez que, assim como as obras canônicas servem para comprovar certas configurações formais como boas e, portanto, modelares e referendáveis, também se pode extrair delas a comprovação do que se põe como composto formal “para sempre ridículo”. *Idem*, p. 193.

gosto. Através da filosofia da história, podemos ver com maior clareza os fundamentos histórico-filosóficos da crítica e da antropologia do séc. XVIII e, com isso, também compreender melhor o modo como Kant se vale dela. Tratemos disso, então.

2.2. O surgimento da filosofia da história e sua unidade iluminista

Em 1756, Voltaire publica os textos que são reconhecidos como fundadores da filosofia da história. São eles os verbetes “História” e “Historiógrafo”, da *Enciclopédia* de Diderot e D’alembert, e o *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations* [*Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*], acrescido, em 1765, de uma longa introdução cujo título é exatamente *A filosofia da história*. Pouco antes, em 1754, na nação vizinha, Hume publicava o primeiro volume de sua *História da Inglaterra*, que também visava explicar a história a partir de princípios — algo que Voltaire prontamente reconheceu e louvou na obra. Ainda antes, pelo menos desde a década de 40, Hume já vinha buscando explicações para o desenvolvimento histórico de aspectos da humanidade a partir de princípios, em seus ensaios. Essa precedência humiana, no entanto, não parece desfazer a prerrogativa voltairiana, pois Hume nunca propriamente se dedicou a formular de modo tão explícito e ambicioso como Voltaire uma filosofia da história. Com efeito, a própria exposição das bases iluministas e newtonianas sobre as quais se assentam ambos os intentos filosófico-historiográficos parece se realizar com mais facilidade e de modo mais consequente a partir da obra de Voltaire. Credo nisso, tentaremos mostrar como a filosofia da história se torna possível com Voltaire, passando em seguida pela forma como Hume realiza sua história filosófica e visando compreender como suas concepções histórico-filosóficas puderam amparar o olhar do observador kantiano.

A ligação com a *Enciclopédia* denuncia de imediato a filiação histórico-filosófica de Voltaire ao Iluminismo, porém, como Hume adverte, muitas vezes os termos não carregam o seus significados particulares, e é preciso compreender as formas precisas dessa relação. Por um lado, parece consenso entre comentadores que uma das formas centrais dessa relação é a *secularização* — dirá Robin G. Collingwood que a historiografia proposta por Voltaire “[f]oi não só contra o poder da religião institucional como contra a religião, em si mesma. A teoria filosófica subjacente a esse movimento era a de que certas formas de atividade mental são

formas primitivas, destinadas a parecer quanto o espírito atinge maturidade”. No entanto, sem desconsiderar a centralidade desse procedimento secularizante, de importância inegável para o partido filosófico e amplamente amparado por sua onipresença nos textos historiográficos de Voltaire e nos histórico-políticos de Hume, as bases filosóficas que o tornam possível parecem mais profundas, na medida em que se pode identificar suas raízes no programa enciclopédico de planificação ontológica — ou antes de restrição epistemológica ao entendimento humano empiricamente assegurado — e na consideração do conhecimento a partir não dos fatos meramente postos, mas do que estes relevam da própria progressão qualitativa da consciência do espírito humano.

Quando fala dos primeiros fundamentos da história, na primeira seção de seu verbete dedicado a essa área do saber, Voltaire já explicita a ligação metodológica da mesma com as demais ciências de cunho observacional:

Os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais aos filhos, transmitidos em seguida de uma geração a outra; em sua origem, eles são no máximo prováveis, quando não entram em choque com o senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração²⁰⁵.

É interessante indicar, inicialmente, que ressoa nessa caracterização uma noção corrente na *Encyclopédia*, qual seja, a de que seria possível calcular precisamente o grau de certeza dos testemunhos através de graduações aritméticas. Isso não significa, porém, que a história possa ser considerada, tratando-se de seus graus de certeza possíveis, como uma ciência matemática — sua certeza não passa, como indica Voltaire, de uma extrema probabilidade. Além disso, mesmo que a probabilidade, na medida em que se baseia na corroboração, dependa do testemunho, este não pode ser considerado em abstrato, devendo estar sempre atrelado à verossimilhança — termo metodológico próprio ao juízo conjectural e que denota a adequação de um fato à ordem regular da natureza. Assim, é “evidente que o testemunho de toda a Paris sobre algo improvável não poderia ser igualado ao testemunho de toda a Paris sobre algo provável”²⁰⁶. E é claro que essa verossimilhança se alimenta não só de uma certa concepção da regularidade física da natureza, mas também dos fatos científicos, sobretudo linguísticos e geográficos, que se tornam pontos de apoio para as conjecturas históricas. Nesse sentido, a fábula histórica, que se opõe à verdade histórica, não é atribuída

²⁰⁵ VOLTAIRE, 2007, p. 4.

²⁰⁶ *Idem*, p. 17.

apenas ao que há de maravilhoso, preter- ou sobrenatural, mas também às reconstituições que se opõem ao que é mais provável dentro da desenvolvimento natural dos conhecimentos e práticas humanas e aos fatos bem-estabelecidos. Com efeito, as bases metodológicas que se contrapõem à *fable* histórica são as mesmas que se contrapõem à *fable* metafísica — e é a partir daqui que a filiação de Voltaire aos termos metodológicos presentes na *Encyclopédia* indica seu procedimento mais profundamente ligado ao programa iluminista²⁰⁷.

Com base ainda no verbete de Voltaire, torna-se claro que a história feita pela Europa era, para o *philosophe*, movida pela compilação de fatos e pela aceitação irrefletida de fábulas, sejam elas míticas ou factualmente inverossímeis, de maneira que “[f]ar-se-iam volumes imensos com todos os fatos célebres e aceitos de que cabe duvidar”²⁰⁸. Cria-se a exigência de uma reavaliação generalizada da história a partir de princípios metodológicos claros, postos em relação com conhecimentos que auxiliam em uma reconstituição mais certa e segura. Mas isso é só parte do projeto historiográfico voltairiano — e sua complementação é melhor notada no *Essai sur les mœurs*, na medida em que, durante toda a introdução desta obra, explicita-se que essa revisão da história segundo critérios metodológicos precisos está atrelada a uma reconstituição propriamente filosófica. Com efeito, através dela se percebe como a forma da razão apresentada no *Discurso preliminar* é incorporada por Voltaire em sua verdadeira amplitude, pois se trata não só de passar todos os pontos da história pelo crivo da razão analítico-gradativa, assegurando cada um dos seus pontos e os reconstituindo de maneira que possam ser verificados em todos os elos da cadeia e atestados em seus diversos graus de certeza, mas também de orientar essa reconstituição não pela mera *compilação* dos fatos ou eventos históricos, mas pela ideia de um progresso do espírito humano que se reflete nesses fatos e que impõe uma sistematicidade própria. Assim, a razão analítica se completa,

²⁰⁷ É importante ter claro que Voltaire, já na década de 30, propunha as bases de uma filosofia da história baseada no progresso da razão e dos costumes humanos, em vez dos fatos ligados às guerras e aos reis, de maneira que sua relação com os enciclopedistas certamente contribuiu para o desenvolvimento de suas ideias historiográficas, mas de forma alguma foi a fonte delas. Veja-se, por exemplo, um trecho da carta que o autor escreveu para o Sr. Thieriot, em 1735: “(...) Quando lhe pedi historietas sobre o século de Luís XIV, era menos sobre a pessoa do rei do que sobre as artes que floresceram naquela época. (...) Nada resta senão os nomes daqueles que conduziram batalhões e esquadras; em nada contribuem com o gênero humano cem batalhas travadas; mas os grandes homens a que me refiro prepararam prazeres puros e duradouros, mesmo para os que nem ainda nasceram. Uma eclusa do canal que une os dois mares, um quadro de Poussin, uma bela tragédia, uma verdadeira descoberta são coisas mil vezes mais preciosas que todos os anais cortesãos, todos os relatórios de campanhas de guerras. (...)” Ainda, em 38, escreveu para o padre Dubos: “(...) Há muito tempo venho reunindo algum material com vistas a traçar a história do século de Luís XIV; não é simplesmente a vida desse princípio que descrevo, tampouco em absoluto os anais de seu reinado; trata-se, antes, da história da inteligência, haurida em seu século glorioso. (...)”. Cf. VOLTAIRE, 2011, pp. 67-8; 90.

²⁰⁸ *Idem*, p. 19.

também na filosofia da história proposta por Voltaire, como um procedimento de decomposição, asseguramento e reconstituição sistematizante. Portanto, parece razoável subordinar o processo de secularização, seja em sua frente que combate as *fables* metafísicas, seja naquela em que combate as *fables* históricas, a essa dimensão filosófica mais ampla. Vejamos se é possível fundamentar melhor essa interpretação.

Como já levantado, a virada de um procedimento compilador dos fatos históricos para um procedimento raciocinante²⁰⁹ que os reconstitui na medida em que refletem a marcha do espírito humano, é um dado fundamental para compreensão da filosofia da história de Voltaire. Como essa virada se funda metodologicamente, acabamos de explicar, mas seus princípios filosóficos, mais propriamente o elemento reconstitutivo, são dois: de um lado, a ideia de que há uma natureza humana que, a despeito das diferenças raciais entre os homens, é uma e a mesma em toda parte; de outro, que essa natureza humana, ao menos em sua dimensão racional, *progride* ou *matura* historicamente, ainda que não linearmente. Dessa maneira, Voltaire falará de uma natureza humana na medida em que todos os homens são dotados de sentimentos morais, como o da justiça, e de certas capacidades cognitivas, como as que permitem intuir com segurança as relações da mecânica de seus próprios corpos com o mundo físico. Mas também falará de uma natureza humana na forma da razão ou do “espírito”, que não só torna todos os povos capazes de alcançar a civilização, entendida como período de relativa maturidade racional, mas que também permite conceber as etapas da civilização como relativamente as mesmas entre os diversos povos, ainda que sua efetividade histórica seja condicionada por fatores diversos, os quais implicam na variedade das culturas e dos costumes e mesmo na estagnação de um povo em um estágio²¹⁰. Essa ideia de uma progressão histórica com etapas bem definidas e próprias do processo de maturação da razão humana se torna um importante ponto de apoio para as conjecturas de Voltaire, ao julgar a verossimilhança cronológica dos feitos de uma determinada civilização, como atesta o seguinte excerto:

²⁰⁹ A respeito da oposição entre a compilação e o raciocínio, envolvendo o papel da erudição histórica, ver a resposta de Voltaire às críticas de Larcher ao seu *Essai sur les mœurs*, presente no terceiro parágrafo do capítulo XII de *A defesa do meu tio* (1767).

²¹⁰ Voltaire dirá, na conclusão do *Essai*, que “tudo o que se relaciona intimamente com a natureza humana assemelha-se de um extremo ao outro do universo, que tudo o que pode depender do costume é diferente e que é um acaso se se parece. O domínio do costume é mais vasto do que o da natureza; estende-se aos hábitos, a todos os usos, espalha a variedade no cenário do universo; a natureza aí difunde a unidade; ela estabelece por toda a parte um pequeno número de princípios invariáveis: assim, o solo é por toda parte o mesmo e a cultura produz frutos diversos”. VOLTAIRE *apud* CASSIRER, 1992, p. 293.

No entanto, mais uma vez, é impossível (humanamente falando) que os homens tenham conseguido em mil e novecentos anos adivinhar tão espantosas verdades. A primeira arte é a de prover a subsistência, o que era outrora muito mais difícil para os homens que para os brutos; a segunda, formar uma linguagem, o que certamente requer um tempo considerável; a terceira, construir algumas choupanas; a quarta, vestir-se. Em seguida, para forjar o ferro ou fabricar um seu equivalente, são necessários tantos acasos felizes, tanta indústria, tantos séculos, que é impossível imaginar como os homens foram capazes de fazê-lo. Que salto desse estado à astronomia!²¹¹

Ora, a concepção de uma natureza humana que progride, seja ela entendida como uma essência que se altera, seja como uma essência que persiste à alteração e que portanto não se identifica com esta, manifesta alguns problemas mais ou menos evidentes. Problemas que Cassirer, em seu *A filosofia do iluminismo*, quis explorar:

Como conciliar, porém, essa fé no progresso da humanidade — é realmente essa a pergunta que se deve acabar por fazer a Voltaire — com a convicção não menos firme de que a humanidade, “no fundo”, é sempre a mesma, de que a sua verdadeira “natureza” não mudou? Se esta última hipótese prevalece, a *substância* própria do espírito escapa à ação do devir histórico, que não pode atingi-la em suas profundidades extremas. Para quem sabe separar a casca do cerne da história, são sempre e por toda parte as mesmas forças que a dominam e dirigem-lhe o curso. (...) Pode haver, sendo assim, uma história *filosófica* no sentido próprio? Toda aparência de mudança, de evolução, não se dissipa desde que se reverta aos princípios verdadeiros que, por trás dos reflexos cambiantes dos fenômenos, permanecem inalteravelmente idênticos? E o conhecimento *filosófico* do processo histórico não seria, no fundo, a supressão desse processo? Poderá o filósofo deleitar-se com o variegado e confuso caudal de eventos sabendo que essa diversidade é ilusória, que ela não provém da natureza mas tão-somente do hábito?²¹²

No *Essai sur les moeurs*, não se encontra resposta explícita a essas questões²¹³. Porém, observando o conjunto apresentado de seus textos de filosofia da história, vê-se — como também viu Cassirer — as respostas implícitas que talvez o *philosophe* esperasse do leitor que reconhecesse. O atrelamento do método histórico aos termos metodológicos das ciências naturais, incluindo a física, que vemos no verbete “História”, já indica que Voltaire via a

²¹¹ VOLTAIRE, 2007, p. 71.

²¹² CASSIRER, 1992, pp. 293-4. Grifos do autor.

²¹³ É preciso observar que Cassirer parece desconhecer ou ignorar que Voltaire era adepto da poligênese, fato que, a despeito de suas considerações sobre a historiografia filosoficamente depuradas, é de extrema relevância para as questões que o autor alemão propõe. Saiba-se, assim, que estamos conscientes da problematidade da leitura cassireriana, mas acreditamos que ela permanece pertinente para o desvelamento da dimensão metodológica da historiografia voltairiana, em sua relação com os princípios iluministas que constituem a ideia de razão. Ver-se-á que a história, para Voltaire, seja ela atrelada a uma concepção monogênica ou poligênica do ser humano, permanece voltada para a identificação do progresso através das manifestações da razão na cultura.

tarefa historiográfica pelas mesmas lentes através das quais via a tarefa das demais ciências. E isso se confirma na introdução ao *Essai*: por um lado, cabe ao filósofo da história, como ao físico analítico, reconhecer e determinar o que é próprio da natureza humana, quais as leis de sua progressão — quais seus princípios persistentes. Por outro, cabe tornar esses princípios vulneráveis ao mundo empírico, aos fatos que devem garantir, pela confirmação fenomênica, ou seja, pela corroboração, a validade desses princípios. Não há, portanto, uma supressão filosófica da história em um sistema de hipóteses arbitrárias, dado que não há uma teleologia ou instanciamento metafísico-empírico da história — toda a filosofia da história está restrita ao plano uno dos fenômenos. Ao mesmo tempo, a progressão da natureza humana não é mais que o reconhecimento, nos eventos e fatos históricos, de si própria — é a reflexão sobre a própria natureza humana, sobre sua perfectibilidade historicamente manifesta, o verdadeiro objeto da filosofia da história; o que caracteriza uma história do espírito humano. Como diz Cassirer, “o verdadeiro progresso não diz respeito à razão, nem, por conseguinte, à humanidade como tal, mas somente à sua exteriorização, à sua *revelação* empírico-objetiva”²¹⁴. Nesse sentido, é límpido o espelhamento entre o papel do historiador voltairiano e o do crítico de gosto humiano e kantiano diante da história humana: a ambos concerne a função de reconhecimento daquilo que persiste em meio à mudança, e que, persistindo, afirma historicamente sua universalidade. E para ambos, ainda, esse fundamento histórico se atrela ao fundamento psicológico: para Voltaire, os marcos do progresso humano adquirem factualidade através da identificação de um processo próprio à razão humana — é como se houvesse estágios que todos os povos, ainda que sob diferentes condições e tempos, teriam de passar um a um. Nesse sentido, os fatos históricos são manifestações da aquisição de determinadas capacidades que, a despeito de interagirem com as condições históricas, têm por base a maturação da razão. De forma parecida, uma obra de arte que persiste historicamente tem por base não meramente a persistência histórica, mas aquilo que faria com que ela persistisse: sua capacidade de estabelecer uma relação adequada entre forma e sentimento, entre os estímulos da forma e o aparato naturalmente estabelecido da psicologia humana que é estimulado.

Mas até que ponto Voltaire pode realmente afirmar que esses estágios são tão bem determinados quanto ele propõe e até que ponto ele é um historiador rigoroso, em seus próprios termos? Como vimos, o autor não deixa de reconhecer que a máxima certeza

²¹⁴ CASSIRER, 1992, p. 295. Grifo do autor.

histórica possível não é mais que uma extrema probabilidade, e esse certamente é o limite de sua analiticidade; do desvelamento das leis da natureza humana. Ao contrário da matemática, suas proposições não são internamente necessárias e estão contingenciadas pelo acúmulo dos fatos e pela descoberta de novos. Neste sentido, embora Voltaire negue à história natural que seja, de fato, uma “história”, considerando-a antes uma parte da física, o campo metodológico em que essas ciências se encontram, no séc. XVIII, é o mesmo: o campo da probabilidade; das conjecturas, das observações, das hipóteses — o campo do método gradativo. E há um dado a mais, importantíssimo, implícito em sua compreensão de progresso — ora, o progresso da razão não é teleológico, não se realiza necessariamente em um desdobramento linear, de forma que uma determinada civilização pode ter maturado sua razão em um ponto que outras, muito à frente dela no tempo, não puderam. Neste sentido, há uma outra forte ligação entre a *Enciclopédia* e a filosofia da história de Voltaire, aquela que diz respeito à forma descontínua que se dá ao desenvolvimento das diversas áreas do saber humano; do desenvolvimento das ciências e da civilização. Um pouco além do que diz Cassirer, d’Alembert, no *Discurso preliminar*, não se mostra afinado com Voltaire apenas na ideia de um progresso psicologicamente fundado do conhecimento humano, mas também na própria concepção de que esse progresso é labiríntico, descontínuo, complexo — e que jogar luz sobre uma parte dele pode acabar por obscurecer uma outra. O que torna o séc. XVIII especialmente esclarecido, diante de outras eras, é a consciência disso.

Talvez seja com base nessa consciência que d’Alembert possa adicionar à ciência da história uma dimensão ética — com base em princípios metodológicos que se apresentarão na filosofia da história de Voltaire, d’Alembert pode idealizar o historiador como um juiz criterioso da moralidade humana:

Os homens colocados no palco do mundo são apreciados pelo indivíduo judicioso como testemunhas ou julgados como atores; ele estuda tanto o universo moral quanto o físico, no silêncio dos preconceitos; acompanha os relatos dos escritores com a mesma circunspeção com que observa os fenômenos da natureza; examina os matizes que distinguem a verdade histórica do verossímil e o verossímil do fabuloso; reconhece as diferentes linguagens da simplicidade, da lisonja, da prevenção e do ódio; fixa-lhes as características; determina quais devem ser, segundo a natureza dos fatos, os diversos graus de força nos testemunhos e a autoridade nas testemunhas. Esclarecido por essas regras tão sutis quanto seguras, é principalmente para conhecer os homens com quem convive que ele estuda aqueles que viveram. Para (...) o indivíduo judicioso, [a história] é a compilação das experiências morais realizadas pelo gênero humano; compilação essa que seria mais

concisa e mais completa se fosse ditada unicamente por critérios judiciosos, mas que, por imperfeita ou incompleta que seja, ainda encerra as maiores lições (...).

Para Cassirer, é a partir do estabelecimento dessa relação entre filosofia e história que se pode finalmente despertar para um estudo filosófico do homem — isto é, a antropologia. O alarme já soava há alguns anos, como vimos, pelas mãos de Fontenelle, mas não poderíamos concordar mais com o comentador, pois é exatamente com base na ideia de que há uma natureza humana que se manifesta historicamente, e cujas manifestações precisam ser desveladas e reconhecidas em suas sutilezas, que se pode efetivamente pensar que o historiador, o crítico de gosto e o antropólogo estão conectados por uma linha asseguradora comum. Eles são juízes de aspectos diversos, mas interligados, dessa natureza humana historicamente manifesta — o aspecto racional, o aspecto estético e o aspecto ético. A marcha do espírito humano não se verifica meramente pelo desenvolvimento científico, nem apenas pelo desenvolvimento moral, e nem só pelo desenvolvimento artístico — se internamente o conhecimento progride, em suas diversas áreas, de modo descontínuo e condicionado, também de maneira mais ampla os povos desenvolvem descontinuamente esses aspectos. A ideia de um refinamento social, isto é, de um jogo entre aquilo que na natureza humana é propriamente moral e aquilo que são dispositivos naturais e artificiais de compensação, ou simplesmente vícios, e que só aparentemente são morais, justifica um olhar estético-antropológico e está fundada nessa relação complexa de fatores civilizatórios, que constitui — em conjunto com fatores físicos — os diferentes caracteres das nações e raças.

É importante, no entanto, dar atenção ao que d'Alembert indica ao final do excerto supracitado: a história ainda é incompleta, embora já muito proveitosa, porque o juízo histórico não é guiado unicamente pelo rigor judicioso. Quanto Voltaire define, para além dos princípios metodológicos apontados por d'Alembert, também princípios filosóficos, ele permite, por um lado, que a história não seja mais uma mera compilação, mas um saber sistemático — isto é, capaz de organizar por um mesmo princípio quaisquer fenômenos históricos. Mas, por outro, também cria a possibilidade de que o método seja sobrepujado pela aplicação do princípio, na dinâmica perpétua entre proposição científica e corroboração fenomênica. Com efeito, Voltaire não deixará, em sua obra, de ceder a uma certa impaciência partidária, dando lugar a certas elaborações contraditoriamente teleológicas e a certos juízos

apressados, dadas as insuficiências de informação e a falsidade de algumas, ou a eventual falta de rigorosidade no juízo. Isso tudo, como nota Cassirer, é fruto de um “orgulho intelectual do filósofo [que] corta a palavra ao historiador”, o que impede que Voltaire realize, sem prejuízo para as bases de sua filosofia, uma verdadeira história universal dos povos. Esse é um dado muito importante para compreender o procedimento desses novos juízes que têm na história e na ideia de natureza humana sua base, pois, ainda que se considere que os desvios intelectuais de Voltaire em nada corromperam os fundamentos de sua filosofia da história, entra em questão se esses fundamentos foram recebidos e aplicados com pleno rigor ou se, na verdade, essa impureza judiciosa de que fala d’Alembert manteve-se nos julgamentos dos herdeiros de Voltaire.

2.3. A historiografia filosófica de Hume, seu método e sua forma progressiva

Assim como em Voltaire, também para Hume a história filosófica respondia com uma nova maneira de proceder e com novos objetos em relação à historiografia de seu tempo. Longe de se reduzir à condição de mero cronista, isto é, daquele que descreve e narra ações e eventos pela linha ordenadora da sucessão cronológica, interessa ao historiador, amparado filosoficamente, determinar as *causas* que explicam as ações e eventos, mas não só: interessa-lhe também ampliar a dimensão de seus objetos, saindo do escopo restrito das grandes figuras monárquicas e heróicas e ampliando-o àquele dos costumes, das leis, da política, do gosto, enfim, daquilo que propriamente revela a condição histórica do homem e permite identificar seu grau de perfectibilidade no progresso civilizatório e em seu autoconhecimento. A história filosófica, portanto, busca ordenar a história segundo princípios relativos à humanidade. Mas como tudo isso pode ser propriamente explicado através das preocupações e da filosofia de Hume?

Não foi propriamente uma *fable* histórica, no sentido da inverossimilhança factual, que conduziu Hume a escrever sua *História da Inglaterra*, mas certamente foi algo próximo disso, uma vez que se percebia como os eventos históricos do país eram interpretados e narrados em acordo com os respectivos interesses políticos dos adeptos das duas facções que compunham o sistema político inglês, os liberais (*Whigs*) e os conservadores (*Tories*). Como informa Sara Albiéri, Hume buscava, em primeiro lugar, uma “narrativa histórica imparcial, que pudesse sustentar-se acima do conflito das interpretações partidárias, esperando persuadir as partes em

disputa e atrair o consenso das opiniões”²¹⁵, pois acreditava que a imparcialidade no estudo da história não só dirimiria o facciosismo — o que se provou ingênuo, dada a recepção controversa de sua obra à época — como era propriamente uma condição para sua realização. E a essa condição, só o filósofo, que se punha acima da opinião, poderia atender.

O ideal de imparcialidade, porém, não era a única condição que parecia adequada apenas ao filósofo — era preciso também, como exposto acima, que a história fosse capaz de dar conta do espírito de cada época, entendido como o conjunto de seus costumes, leis, economia, gosto etc., identificando as causas ou princípios capazes de explicar o modo como seu desenvolvimento ocorreu e por que ele assim ocorreu²¹⁶. É nesse sentido que a ligação de Hume com o projeto historiográfico filosófico de Voltaire e de outros iluministas pode encontrar uma explicação a partir das intenções do filósofo escocês, uma vez que a base mesma desse projeto é o método experimental que busca, através da análise dos fenômenos empiricamente observados, encontrar ou confirmar princípios explicativos. Em primeiro lugar, considere-se que Hume se volta ao ideal científico de cariz newtoniano como um modelo, na física, para sua ciência da natureza humana, como mostra a seguinte passagem da *Investigação sobre o entendimento humano*:

Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução.²¹⁷

Em segundo lugar, consideremos como Albieri busca dar conta da maneira como essa relação de Hume com Newton se mostra na historiografia filosófica, explicando que a

historiografia crítica produzida dentro desse paradigma orientava-se para a construção de uma ciência do homem, mas também enquanto fonte de dados sobre a conduta humana através dos tempos, enquanto base empírica.

²¹⁵ ALBIERI, 2004, p. 20.

²¹⁶ A esse respeito, Albieri relembra que ao final de cada reinado ou período, Hume faz considerações gerais sobre o espírito dos mesmos, como a seguinte passagem exemplifica: “A esta altura, pode ser apropriado realizar uma pausa e examinar a situação do reino em relação a governo, maneiras, finanças, armas, comércio e saber. Sem uma justa noção desses particulares, a história é pouco instrutiva, e com frequência torna-se ininteligível”. Cf. HUME, 2014, p. 243.

²¹⁷ HUME, 2004, p. 30.

Inversamente (...), os princípios gerais da natureza eram empregados na explicação dos fatos históricos, conferindo-lhes assim um grau maior de inteligibilidade.²¹⁸

Considerando essa explicação, torna-se claro o modo como a dinâmica entre princípios e fenômenos constituiria a compreensão humana da história. Só é preciso, portanto, mostrar em que momento Hume entende a história como uma “fonte de dados empírica”, por um lado, e como efetivamente emprega uma metodologia filosófica que põe em relação direta e de dependência os princípios da natureza humana e os fenômenos históricos como manifestação factual dessa natureza, por outro. Para tanto, exploraremos alguns dos ensaios de Hume.

No ensaio “Do estudo da história”, Hume propõe que a história, isto é, a *verdadeira* história, que não se confunde nem com os romances nem com a narrativa dos segredos e das curiosidades triviais da vida de certas figuras, possui vantagens de três tipos para aqueles que sobre ela se debruçam: “diverte a fantasia, aprimora o entendimento e fortalece a virtude”²¹⁹. Mais precisamente, a história *entretém* porque nos permite passar em revista o progresso da humanidade rumo à perfeição, observando o caráter humano em seus vícios e virtudes e o modo como esse mesmo caráter pôde erigir e arruinar impérios através dos tempos. Imaginar esse progresso a partir dos fatos é o maior dos prazeres, pois “que outro espetáculo pode ser imaginado tão magnífico, tão variado, tão interessante?”²²⁰. Ainda no campo do divertimento histórico, pode-se considerar também que, uma vez que as boas maneiras por si só não são capazes de manter em bom nível o entretenimento social da conversação para aqueles que têm senso e reflexão, a erudição histórica, em certo grau, passa a ser um requisito para a sociabilidade refinada.

A história também fortalece o *entendimento*, e serve para ampliar os conhecimentos, na medida em que é

(...) não só uma parte valiosa do conhecimento, mas abre as portas a muitas outras partes, e fornece material para a maioria das ciências. E na verdade, se considerarmos a brevidade da vida humana, e nosso conhecimento limitado, mesmo do que se passa em nosso próprio tempo, devemos reconhecer que seríamos para sempre crianças em nosso entendimento, se não fosse por essa invenção, que estende nossa experiência a todas as idades passadas, e às nações mais distantes, fazendo-as contribuir para o aperfeiçoamento de

²¹⁸ ALBIERI, 2004, p. 23.

²¹⁹ HUME, 2008, p. 250.

²²⁰ *Idem*, p. 251.

nosso conhecimento tanto quanto se estivessem de fato colocadas sob nossa observação²²¹.

Ora, ao se reconhecer que sem a história nosso entendimento estaria para sempre fadado a um estágio primário, atribui-se inevitavelmente uma importância decisiva ao campo de observação histórica para o conhecimento da natureza humana, e, portanto, para o projeto de uma ciência do homem. Para Hume, nem a observação da vida cotidiana nem raciocínios abstratos seriam suficientes para que se pudesse estabelecer os princípios que guiam a natureza humana, e é justamente por isso que, quando se trata do julgamento da *virtude* — uma das facetas da natureza humana que se pode observar historicamente —, o historiador tem vantagem tanto sobre o homem cotidiano, que julga a cada um de acordo com seus interesses, como sobre o filósofo, que se distancia demasiadamente da experiência humana em seu gabinete. E isso porque o historiador, entretido pelo espetáculo da história, está suficientemente engajado para querer julgar seus personagens e eventos, ao mesmo tempo que não possui nenhum interesse do tipo cotidiano que lhe desvie indevidamente o julgamento, favorecendo asseverações corretas da moralidade dos atos que observa²²².

Mostra-se, assim, de modo suficiente, embora não exaustivo, como a história abre, para Hume, um campo de dados factuais necessário para o conhecimento da natureza humana e para a maturação do entendimento. E, se até aqui seguimos de modo muito próximo à leitura de Albiéri, parece-nos, porém, que isso não é suficiente para mostrar uma adesão de Hume ao método experimental de cariz newtoniano, isto é, àquilo que chamamos neste trabalho de método analítico-gradativo. Para tanto, é preciso não apenas mostrar que Hume entende o conhecimento histórico como um campo “empírico” de observação da natureza humana, mas também mostrar como ele efetivamente explica a história segundo princípios necessariamente interligados a esse campo, pois só assim há um procedimento histórico-filosófico à maneira do que vimos em Voltaire, no qual as explicações causais não se põem como princípios abstratos externos aos fenômenos, mas sim dependem dos mesmos para sua sustentação corroborativa ao mesmo tempo que se submetem a eles, pela perspectiva de uma ampliação progressiva do campo de observação. Isso, contudo, não exigirá muito esforço, pois há ensaios de Hume em que se pode observar isso, como se verá imediatamente abaixo.

²²¹ *Idem*, p. 251-2.

²²² *Idem*, p. 253.

Em “Do surgimento e progresso das artes e ciências”, Hume se propõe a distinguir, no que tange ao desenvolvimento de certas atividades humanas, especialmente as indicadas no título do ensaio, entre o que se pode atribuir a *causas* estáveis e certas e o que se deve ao *acaso* e a condições muito sutis e acidentais. Para tanto, busca estabelecer regras baseadas em razões naturais, ou seja, princípios capazes de explicar o que move a natureza humana e como esta responde a certas condições. A primeira dessas regras se define da seguinte maneira: “O que depende de umas poucas pessoas deve, em grande medida, ser atribuído ao acaso, ou a causas secretas e desconhecidas; o que advém de um grande número, pode com frequência ser aplicado por causas determinadas e conhecidas”²²³. As chamadas razões naturais dessa regra são duas: a primeira diz respeito à propensão de que a tendência a um tipo de resultado contamine a maior parte das possibilidades. Ou seja, se há uma tendência a uma determinada paixão num povo, a maior parte desse povo acabará contaminado por essa paixão, mesmo que alguns escapem a ela. Dessa maneira, quando se observa que uma dada tendência abrange a maior parte das pessoas de uma nação, deve-se considerar haver aí uma ou mais causas explicativas que sejam determináveis. A segunda razão natural diz respeito à natureza mais grosseira e inflexível de princípios generalizados — esses princípios resistem a acidentes e são determináveis em suas condições.

De modo concreto, pode-se verificar a validade dessa regra ao se constatar que os princípios grosseiros da avareza e do desejo de ganho são mais universais que os princípios refinados da curiosidade e do amor pelo conhecimento, de maneira que é mais fácil dar conta do surgimento do comércio e de seu progresso que do surgimento e do progresso das letras. Enquanto o primeiro tipo de empreendimento humano se vale de sentimentos que, dada sua simplicidade, são partilhados por um grande número de pessoas, a curiosidade, ou o amor pelo conhecimento, “tem uma influência muito restrita e requer juventude, ócio, educação, gênio e exemplo para governar uma pessoa”²²⁴. O desafio de Hume é, portanto, mostrar como, apesar dessa variedade de condições que se colocam para o surgimento e desenvolvimento das artes, é ainda possível determinar algumas causas claras e seguras desse empreendimento, de maneira que se possa ter alguma previsibilidade de seu florescimento. Vejamos como ele faz isso.

Em primeiro lugar, a curiosidade não pode surgir sem a segurança da lei — e, sendo a proteção jurídica uma característica intrínseca ao regime político republicano, segundo o que

²²³ *Idem*, p. 83.

²²⁴ *Idem*, p. 84.

argumenta Hume²²⁵, tem-se que os frutos da curiosidade, como as artes e a ciência, só podem *surgir* em governos livres, e nunca em monarquias. Isso não significa, porém, que não seja possível transplantar leis e costumes que surjam em regimes republicanos para monarquias, de maneira que estas saiam do seu estado puramente despótico e passem a um estado civilizado, onde a tirania é aplacada por uma série de dispositivos jurídicos e sociais que, originando-se nas repúblicas, podem, no entanto, ser transplantados e *desenvolvidos* ao seu próprio modo nas monarquias. Com efeito, Hume proporá que as repúblicas e as monarquias civilizadas, dadas suas respectivas naturezas políticas, tendem a privilegiar o aprimoramento, de um lado, do que é *útil*, uma vez que a utilidade de uma pessoa ou princípio é mais valorizado em nações republicanas, nas quais há uma maior horizontalidade nas relações sociais, e, de outro, do que é *agradável*, pois a estrutura hierárquica de uma sociedade monárquica demanda que se desenvolvam a polidez e o refinamento no trato social. Neste sentido, ainda que não se possa dizer que, estabelecidas as condições de segurança jurídica²²⁶, necessariamente a curiosidade e o conhecimento surgirão, pode-se dizer que, uma vez surgidas, as ciências tendem a progredir mais em repúblicas, enquanto as artes, em monarquias civilizadas.

Também a vizinhança entre estados é um fator importante para o progresso das artes e das ciências, pois a rivalidade entre nações impede que a autoridade e o poder se imponham sem exames críticos. Em outras palavras, onde

numerosos Estados vizinhos têm grande intercâmbio de artes e comércio, a rivalidade mútua não os deixa acolher facilmente as leis do outro em matéria de gosto e de raciocínio, fazendo-os examinar cada obra de arte com o maior cuidado e acuidade²²⁷.

E, como em todas as observações do ensaio, Hume também aqui se vale da história para corroborar essa tese, partindo da Grécia e de como sua organização, permeada pela mesma língua e clima, mas cheia de rivalidade e liberdade, fez desse território um colosso científico e artístico. Com a concentração da igreja católica, no entanto, isso se desfez, e apenas uma seita filosófica foi permitida. Foi preciso que a Europa se libertasse desse jugo para ser uma versão ampliada do que era a Grécia. Com efeito, na época de Hume a rivalidade crítica se revelava na oposição a Descartes por nações vizinhas à França e no escrutínio

²²⁵ Cf. parágrafos 10-15; 25-27 do ensaio em questão.

²²⁶ Note-se que esses princípios não deixam de ser necessários para o surgimento das artes e ciências, eles apenas não o garantem.

²²⁷ *Idem*, p. 90-91.

severo pelo qual passava Newton, à época, em nações vizinhas à Inglaterra. Ao mesmo tempo, pela comparação com a moralidade do teatro francês, os ingleses puderam perceber a licenciosidade de seu próprio teatro. A relação entre nações fomenta a crítica e a emulação, de maneira que a vizinhança entre estados rivais seria propriamente um princípio do progresso não só das artes e das ciências mas também dos costumes, pois, a despeito da natureza da utilidade ou da agradabilidade própria a cada regime político, as nações podem sempre avançar em todos os campos que a crítica lhes revele prejudicados. A própria Inglaterra é enxergada por Hume como deficitária não só no que tange à moralidade de seu teatro, mas ao refinamento de sua sociabilidade e ao seu estilo, relativamente à França e aos antigos. Como melhor explica Suzuki, valendo-se de uma leitura que abrange as preocupações humanas de modo mais amplo, a

aptidão do país para questões teológicas, políticas e filosóficas torna seus pensadores pouco sensíveis à gramática e à crítica. Assim como cada indivíduo, cada nação tem uma vocação, tem o seu “jeito de pensar” (*turn of thinking*). Essa tendência, no entanto, não deve ser vista como uma espécie de *stubborn nature* (inclinação teimosa e inflexível) que impeça todo e qualquer aprimoramento ou possibilidade de desenvolvimento. Não se deve sobretudo, acreditar que a compreensão dos problemas religiosos, políticos ou filosóficos passe ao largo das questões literárias e artísticas²²⁸.

Ao fim do ensaio, Hume lança ainda uma última e importante observação a respeito do modo como as artes e as ciências se desenvolvem historicamente: “quando as artes e ciências chegam à perfeição num Estado, elas naturalmente ou melhor, necessariamente, declinam, e raramente ou nunca renascem naquela nação onde antes floresceram.”²²⁹ Essa observação é importante, em primeiro lugar, pelo modo como Hume fundamenta-la: para o filósofo, a experiência histórica corrobora essa tese²³⁰, e portanto a questão não é a validade dela como um fato até aqui observável, mas sim se, do ponto de vista da razão, ela pode ser explicada e tornada um princípio do progresso das nações, ou seja, um princípio histórico. Esse

²²⁸ SUZUKI, 2014, p. 24.

²²⁹ HUME, 2008, p. 104.

²³⁰ Em termos precisos, Hume diz: “É preciso reconhecer que, embora esteja de acordo com a experiência, essa máxima pode à primeira vista parecer contrária à razão.”, e se vale de exemplos históricos que caracterizam essa experiência: “Os modelos deixados pelos antigos fizeram nascer todas as artes há cerca de duzentos anos, e contribuíram poderosamente para o seu progresso em todos os países da Europa: por que não produziram o mesmo efeito durante os reinados de Trajano e seus sucessores, quando ainda estavam muito mais bem preservados e eram admirados e estudados por todos? Ainda no tempo do imperador Justiniano, *o poeta* era a maneira distintiva pela qual os gregos se referiam a Homero, e os romanos, a Vergílio. Continuava-se a admirar esses gênios divinos, embora durante séculos não tivesse aparecido um poeta que pudesse afirmar com justiça que os tivesse imitado.” *Ibidem*. Grifos do autor.

movimento pelo qual a corroboração empírica é justaposta a princípios racionais, de maneira que a tese seja sustentada tanto pela história, enquanto campo de observação, como pelo princípio que busca explicar as causas dela ter assim se constituído, explicita a maneira analítica com a qual Hume procede durante todo o ensaio. Trata-se sempre de encontrar causas a partir do campo empírico propiciado pela história, desvelando os princípios da natureza humana desde a factualidade de suas ações, e não a partir das abstrações de gabinete que separam o filósofo abstruso do historiador filosoficamente amparado, tal como Hume indica em “Do estudo da história”. Em suma, nem a mera experiência nem os meros princípios se sustentam sozinhos — é preciso, como ensinam os intérpretes iluministas de Newton, colocá-los em uma dependência explicativa-corroborativa.

Com isso, cremos mostrar-se o aspecto analítico do método newtoniano incorporado por Hume. No entanto, é ainda preciso um último movimento de explicitação dessa aparente adesão de Hume ao projeto iluminista de uma história filosófica, em seus moldes metodológicos e objetivos. Qual seja, a consideração das consequências dessa última observação para a compreensão que Hume tem da história, pois é preciso ainda verificar se o aspecto gradativo do método iluminista também é incorporado, ou seja, se Hume concebe verdadeiramente a história como progressiva, e portanto submete os princípios à relativização que é própria à perspectiva da ampliação do conhecimento da natureza humana. Cremos que sim, e tentaremos mostrar isso nos valendo ainda de um outro ensaio de Hume, chamado “Da liberdade civil”. Por ora, no entanto, voltemos à observação em questão.

É possível explicar racionalmente a tese de que uma nação, após atingir um certo grau de perfeição possível à sua sociedade, necessariamente declinará e dificilmente voltará a atingir tal perfeição? Não seria isso um contrassenso, racionalmente, uma vez que, sendo os homens dotados de gênios naturais iguais em todas as épocas e em quase todas as nações, seria, na verdade, proveitoso que tivessem modelos que regulassem e fixassem o gosto e os objetos de admiração, garantindo assim um progresso ainda maior em sua perfectibilidade? A resposta de Hume é de que não, não é um contrassenso, pois, uma vez que uma sociedade alcançou e reconheceu para si mesma um determinado grau de perfectibilidade, tem-se uma série de consequências propriamente sociais que impedem a manutenção plena ou o aprimoramento dessa perfectibilidade. Ainda que a genialidade seja algo natural, como uma característica que surge aleatoriamente nos seres humanos, sua *maturação* depende de condições sociais espalhadas, assim como seu reconhecimento ou rejeição. Isso fica mais claro

conforme Hume define os fatores associados ao progresso das artes e ciências que inibem essa maturação.

São eles, primeiro, a modéstia e a admiração — características dos “verdadeiros gênios” —, que naturalmente inibem as pessoas de gênio de realizar ensaios e tentativas imperfeitas de emulação, necessárias para seu aprimoramento. Segundo, em uma sociedade onde já há certo refinamento de gosto, o aplauso, que se atrela ao encorajamento do louvor e da glória, motivações fundamentais para o gênio iniciante, volta-se em geral para os autores já estabelecidos. Dessa maneira, a existência de modelos numa sociedade tem por consequência uma recepção fria e desestimulante das obras de autores desconhecidos, mas que necessitam do reconhecimento como estímulo para produzir obras cada vez mais perfeitas. Terceiro, em uma sociedade onde os modelos já bem desenvolvidos são importados, inibe-se o cultivo interno das artes e ciências, de maneira que os gênios nacionais não tenham incentivo para se maturar e contribuir à sua maneira à nação a que pertencem. Com efeito, Hume valoriza a ideia de que o gênio não é um indivíduo apartado da sociedade em que se insere, e isso não apenas no que tange às condições para seu aperfeiçoamento, mas também na contribuição que traz para o refinamento geral da sociedade em que se insere. A emulação, portanto, não se confunde com a importação: enquanto a primeira incentiva, a partir da comparação e do refinamento crítico, o desenvolvimento interno de certos empreendimentos, como as letras e a filosofia, a segunda apenas cria uma dependência²³¹. Neste sentido, é preferível um desenvolvimento interno comparativamente imperfeito das artes e ciências do que a importação de modelos de elevada perfeição, mas que não refinam as capacidades da nação que os recebe.

Estabelecidos esses princípios que condicionam a maturação do gênio e do refinamento da sociedade como um todo, Hume concluirá que, uma vez exaurido o frescor do solo de uma nação, “por mais que a terra seja rica e que a cultives com arte ou cuidado, ela jamais poderá (...) produzir alguma coisa perfeita ou acabada em seu gênero”²³². Em outras palavras, cada nação tem um grau de perfectibilidade possível e, uma vez que atinge seu máximo, nunca poderá retornar a ele ou aprimorá-lo, mesmo que novos gênios surjam e que essa sociedade mantenha algum refinamento. Isso implica, como nota Suzuki, que o progresso

²³¹ A esse respeito, Hume diz que: “A multidão de produções polidas em língua francesa, que se espalha pela Alemanha e pelo Norte, impede que essas nações cultivem sua própria língua e as mantém dependentes de seus vizinhos nesses entretenimentos elegantes”. HUME, 2008, p. 105.

²³² *Idem*, p. 106.

das artes e ciências, para Hume, possui uma forma específica e que se aplica a todas as sociedades, como “um contínuo movimento de florescimento e decadência”²³³. Essa *forma* específica, que se observa historicamente e que se explica por princípios de formação do gênio, no entanto, não implica na existência de um grau de perfeição máximo determinado. Se a forma se aplica a todos as nações que chegaram a algum grau de refinamento, isso não significa que o *conteúdo* se repita ou que haja um ponto máximo estabelecido em algum momento da história por algum povo. E, nesse sentido, o reconhecido classicismo de Hume, embora privilegie os modelos da antiguidade e veja neles um grau muito elevado de perfeição, não resulta na consideração de que os antigos tenham chegado a uma perfeição inigualável em matéria de refinamento, isto é, em matéria de aprimoramento das diversas atividades humanas possíveis. Ao menos, é isso que parece melhor nos esclarecer o ensaio “Da liberdade civil”, como agora tentaremos expor.

Em “Da liberdade civil”, Hume busca pôr sob suspeitas o acabamento da arte política e os raciocínios que até então buscavam compreendê-la, indicando conjuntamente que essas suspeitas se estendem a todos os conhecimentos humanos, no que tange ao seus *graus de perfeição*. A razoabilidade dessa suspeição é histórica: o mundo não está totalmente maturado, pelo contrário, sua história é breve e entrecortada por interrupções e desencorajamentos:

Não temos ainda sequer três mil anos de experiência, de modo que a arte do raciocínio não apenas permanece tão imperfeita nessa ciência [política] quanto em todas as outras, como nos falta matéria suficiente sobre a qual possamos raciocinar. Não se sabe plenamente a que grau de refinamento a natureza humana pode chegar, quer na virtude, quer no vício, nem o que se pode esperar para o gênero humano de alguma grande revolução na educação, nos costumes e nos princípios.²³⁴

Essa passagem é fundamental para a compreensão da ideia de *progresso* das ciências e das artes em Hume, pois de imediato explicita que, sendo a história do mundo ainda muito incipiente, não se pode determinar que a humanidade tenha chegado a um grau de refinamento acabado — pelo contrário, não se sabe que novas matérias advirão para ampliar o raciocínio e nem que revoluções aguardam a humanidade. Nesse sentido, ainda, a utilização das fórmulas “grau de refinamento” e “grau de perfeição”, sendo este último também presente em “Do

²³³ SUZUKI, 2014, p. 20.

²³⁴ HUME, 2008, p. 61.

surgimento e progresso das artes e ciências”, remete diretamente à concepção de que, mesmo que os antigos tivessem chegado a um grau de perfeição muito superior ao atingido pelos modernos — o que não é bem o caso, como veremos a seguir —, isso não significa que tenham atingido o cume da perfeição da natureza humana e das artes e ciências.

Assim, a arte política de Maquiavel é referida por Hume como fruto de um descompasso entre a juventude do mundo e a genialidade do autor, que o impediu de ser um bom juiz da verdade política. Por outro lado, há ainda situações onde a existência do fato não põe sob demanda imediata o pensamento sobre o mesmo, como é o caso do comércio. Na antiguidade, e “até o século passado”, afirma Hume, esse fato nunca foi considerado questão de Estado, enquanto “hoje a questão reclama a maior atenção de ministros de Estado e de homens de razão especulativa”²³⁵. Afirma-se, assim, como, para Hume, novas matérias e novas demandas põem-se aos modernos de uma maneira que não se punham aos antigos.

Pode-se, no entanto, argumentar que o ensaio em questão foi escrito antes de “Do progresso”, e trechos como o que vem a seguir seriam desmentidos pelo último:

Minha intenção neste ensaio era traçar uma comparação exaustiva entre liberdade civil e governo absoluto, para mostrar as grandes vantagens daquela em relação a este. Comecei, todavia, a alimentar a suspeita de que não haveria, em nossa época, homem suficientemente qualificado para tal tarefa, e que tudo o que se propusesse sobre esse tópico seria com toda a probabilidade refutado por experiência ulterior e rejeitado pela posteridade. As imensas revoluções ocorridas nos assuntos humanos, e os muitos eventos contrários às expectativas dos antigos, bastam para levantar a suspeita de que novas mudanças estejam por vir.²³⁶

Ora, em “Do progresso”, Hume leva a cabo uma comparação exaustiva, em sentido de estabelecer princípios, entre a liberdade civil e o governo absoluto, o que indica que esse ensaio é posterior ao “Da liberdade civil”. Aparentemente, ao ter atinado para a percepção de que a origem das leis e das ciências só seria possível em governos livres, sendo meramente transplantável às monarquias, e também de que o desenvolvimento de ambos os regimes políticos, que relativiza a vantagem republicana, poderia ser explicado pelos princípios horacianos de agradabilidade e utilidade, aplicados à sociedade, Hume sentiu-se melhor qualificado para a empreitada. Ao estabelecer esses princípios, Hume pôde se sentir seguro diante das possíveis mudanças futuras. Mas até que ponto isso implicaria num desmanche da

²³⁵ *Idem*, p. 62.

²³⁶ *Ibidem*.

ideia de uma brevidade do mundo que tornaria o campo de observação histórica relativo como referência para o conhecimento da natureza humana e para a perfeição possível de seus empreendimentos?

Na realidade, a ideia de graus de perfeição/refinamento e de ampliações e revoluções coexistem em “Da liberdade civil”, como já explicitado, e voltam a aparecer, também em coexistência, em “Do progresso”, pois, a despeito de toda elevação que atribui aos antigos em certos aspectos, Hume não deixa de indicar que esses eram carentes de polidez e delicadeza, relativamente às monarquias modernas — as quais, nesse aspecto, deveriam ser imitadas pelas repúblicas. Hume desenvolve essa concepção ao afirmar que a causa dessa superioridade moderna em relação aos antigos é o galanteio — produto natural das cortes e uma invenção reconhecidamente moderna que permite um avanço civilizatório fundamental. Para o filósofo, o galanteio não apenas é natural mas também generoso, querendo dizer com isso que o galanteio é uma forma de contrabalancear o que em nós são vícios que prejudicam os demais — no caso, o sexo feminino. Hume vai mais longe e aponta que há uma expectativa necessária às sociedades humanas desse contrabalanceamento, de maneira que o refinamento se inclina na posição oposta aos nossos vícios, mantendo, em todo seu comportamento, “a aparência de sentimentos diferentes daqueles aos quais naturalmente se inclinam”. A generosidade é, assim, menos um sentimento que uma forma de aparência que se liga à moralidade e à civilidade. Essa aparência incide sobre as relações naturais de superioridade e inferioridade, remediando-as: o galanteio nada mais é que uma forma de condescendência, polidez e generosidade que se opõe, em aparência, à superioridade do homem sobre a mulher. O papel civilizatório do galanteio, porém, não é apenas esse, pois ele também se liga à sabedoria e à prudência, assim como ao entretenimento e à educação, pois contribui, se bem regulado, mais do que qualquer coisa para as relações de divertimento e aprimoramento entre jovens homens e mulheres. E isso porque, por um lado, o mero apetite corporal é insuficiente para gratificar a mente, que demanda um entretenimento para o qual parte considerável é racional, e envolve a amizade, conversa, simpatia, jovialidade etc. Por outro lado, o sexo feminino é, para os homens, uma escola de boas maneiras, “onde o mútuo empenho em agradar acaba insensivelmente polindo a mente, onde o exemplo da suavidade e da modéstia feminina se comunica a seus admiradores, onde a delicadeza própria àquele sexo faz todo mundo ficar em alerta, temendo ofendê-las com alguma quebra de decoro”.²³⁷

²³⁷ *Idem*, p. 103.

Com isso, parece claro como, a despeito de ter encontrado alguns princípios que o fizeram se sentir assegurado diante dos acontecimentos históricos futuros, Hume mantém a concepção de um progresso, no sentido da ampliação e do acúmulo, do conhecimento humano e da própria natureza humana, relativamente à ideia de que haveria um ponto de perfeição máximo já atingido pelos antigos e que os tornariam, portanto, modelos fixos e absolutos para a sociabilidade e os empreendimentos humanos. E mesmo que se argumentasse, com base no que se expôs a partir de “Do padrão do gosto”, que a universalidade das obras dos antigos diria respeito à capacidade das mesmas de se adequarem plenamente a princípios da sensibilidade humana, e que isso, portanto, permitiria caracterizá-las como maximamente perfeitas — coisas que Hume, até onde o estudamos, não afirma diretamente em ponto algum —, poder-se-ia responder que o próprio galanteio, enquanto algo que é “natural no mais alto grau”, mostra como o conhecimento da natureza humana é, para Hume, também ampliável na dimensão de suas paixões. Isso significa que as próprias produções artísticas estão submetidas ao possível reconhecimento de partes da natureza humana ainda ignoradas ou não desenvolvidas. O próprio Hume levanta isso, aliás, ao sugerir que a razão pela qual os antigos “não nos deixaram nenhuma obra faceciosa que seja excelente”²³⁸ seria justamente a inexistência do galanteio em suas nações, que atribuíam ao belo sexo um papel inteiramente doméstico, tornando-se assim pouco refinados na percepção do ridículo possibilitada pelo galante decoro.

Por fim, cremos ter mostrado, através desse percurso pelos escritos de Hume, três aspectos fundamentais pelos quais se pode considerar que a compreensão histórica do autor é filosófica em um sentido propriamente iluminista, na medida em que o mesmo não só considera a história um campo de observação da natureza humana que estende nossa capacidade de conhecimento e julgamento da mesma, mas também que é através da factualidade desse campo, e sempre em relação a ele, que se pode extrair e testar princípios que expliquem o modo como progride o conhecimento humano de si próprio e de seus empreendimentos. A história humana, assim como a voltariana, é uma história metodologicamente amparada pelo método newtoniano, entendido como uma forma de produzir princípios explicativos a partir do campo dos fenômenos, e em submissão perpétua a eles, em sentido corroborativo. À analiticidade que extrai dos dados observáveis princípios fundamentais que explicam as relações entre as diversas circunstâncias da vida humana que

²³⁸ *Ibidem.*

movem a história, dando-a certa previsibilidade, junta-se precisamente a ideia de uma ampliação progressiva da experiência à qual esses princípios se submetem, e que não permite que os mesmos se positivem abstratamente, caracterizando assim sua face gradativa.

2.4. O amparo histórico e crítico às observações estético-antropológicas

Em sentido de síntese do capítulo e de sua significação para o projeto desta pesquisa, devemos finalmente determinar com clareza de que maneira a filosofia da história, a crítica de gosto e a antropologia estética se conectam, explicitando de que maneira as duas primeiras possibilitam a terceira tal como Kant a realiza nas *Observações*. Como, todavia, dedicamos o primeiro item à relação entre a crítica de gosto e a observação estético-antropológica, daremos maior atenção, ao final, às relações entre a história filosófica e seu uso específico pelo observador kantiano.

Em primeira instância, a base da conexão entre essas três disciplinas é metodológica — precisamente, define-se pela forma analítico-gradativo da razão iluminista e pelo ímpeto histórico-filosófico, atrelado a ela, de reavaliação crítica de toda autoridade e tradição, abarcando-se todos os campos do conhecimento e da natureza humana. No primeiro capítulo, buscamos demonstrar como a exclusão da hierarquia ontológica dos objetos do conhecimento deu lugar a um outro tipo de hierarquia, uma hierarquia metodológica onde a determinação da posição dos diversos marcadores metodológicos, tais como leis, teoremas, axiomas, conjecturas, hipóteses, observações etc, é dada pelo grau de certeza e corroboração desses tipos metodológicos. Assim, ao mesmo tempo que a física matemática, sustentada por leis precisas e abrangentes, ocupava o primeiro posto da hierarquia, o próprio modelo de seguridade que ela fornecia, na medida em que não era ontologicamente instanciado mas antes baseado na capacidade de explicar as *relações* entre os fenômenos da natureza, permitiu que outras formas de abordagem do mundo, calcadas nesse mesmo paradigma da corroboração fenomênica, embora tratassem de objetos que escapavam ao âmbito físico-matemático, pudessem subsistir. Tem-se, assim, a primeira das duas dimensões da ideia de “gradação” tal como a utilizamos, qual seja, a dimensão da gradação na hierarquia metodológica fundada nos graus de segurança que caracterizam cada tipo metodológico, que é assim entendido, como tipo, na medida em que é uma espécie de um mesmo gênero metodológico, diferenciando-se internamente justamente pelo seu grau de corroboração ou de

expectativa de corroboração. A segunda dimensão da ideia de “gradação” é a dimensão do processo de aquisição do conhecimento como gradual, ou seja, progressivo — a ideia de que o conhecimento é acumulado através da ampliação do campo de experiência possível, seja pela mera observação ou abordagem direcionada a certo aspecto da natureza já acessível, seja pelo desenvolvimento de instrumentos que tornem novos fenômenos acessíveis. Assim, a gradação, em suas duas faces, pode ser representada como um “T”, no qual, na parte superior horizontal, está a relação hierárquica entre os tipos metodológicos, marcada pelo seu grau de segurança, e, na parte inferior vertical, está o campo de conhecimento possível, entendido como ampliável progressivamente.

Para mostrar como essa dimensão de graus metodológicos era reconhecida como parte do procedimento científico da época, referimo-nos, ainda no primeiro capítulo, à sua aparição nas obras de Fontenelle e às interpretações de Cassirer, Monzani e Hazard a respeito das mesmas. Essa referência nos permitiu também indicar como, a partir do reconhecimento de que o conhecimento seria formado por partes com graus diversos de segurança e que a perspectiva de ampliação da experiência e mesmo de seu recorte daria mobilidade a essas partes tanto hierarquicamente como cumulativamente²³⁹, fez-se possível uma dignificação científico-filosófica da *observação* e, conseqüentemente, da observação voltada à sociedade, ou seja, das observações antropológicas e históricas. Daí que, já nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, Fontenelle trace um paralelo entre o conhecimento hipotético de seres de outros planetas e o conhecimento dos próprios seres humanos, na medida em que variam em seu caráter, raça e clima, sem considerar isso um exame fantasioso e imaginativo, mas antes algo recentemente permitido do ponto de vista do estabelecimento de leis universais que regem o universo e do próprio método experimental que permite especulações que aproximam o que é empiricamente observável, os seres humanos, do que é hipoteticamente concebível e potencialmente experienciável, através do avanço técnico: seres extraterrestres. Com efeito, quando observamos as obras científicas do jovem Kant, encontramos lá não só a

²³⁹ Buscamos mostrar concretamente isso através da tensão entre d’Alembert e Diderot, no interior da *Enciclopédia*, a respeito dessa hierarquia das ciências e de seus métodos, onde a física matemática e a história natural disputavam não só no que concernia ao grau de certeza e segurança que poderiam fornecer, mas também diante do próprio gosto da época e da dignidade e acabamento de seus respectivos objetos. Dignidade, entenda-se, que não dizia respeito a uma regressão metafísica, no sentido de ontologizá-los, mas sim a disputas de acabamento, abrangência e de interface com outras esferas da vida humana. Assim, como vimos, os naturalistas argumentavam que sua ciência não só abrangeria os próprios objetos da física, na medida em que também os planetas e o universo possuíam história natural, como seriam conhecimentos mais promissores diante do reinado já terminado da física, assim como também mais próximos e acessíveis à experiência humana comum, interligando-se, por exemplo, à arte.

ideia de um conhecimento plenamente assegurado, a saber, a física newtoniana, em relação a outras ainda metodologicamente carentes, como a metafísica e a moral, mas a mesma relação entre conhecimento da natureza e eticidade possibilitada por essa dignificação da observação e da especulação científica. Mais ainda, encontramos o mesmo paralelo entre os parâmetros de conhecimento de seres extraterrestres e de conhecimento dos seres humanos, como expusemos a partir da *Teoria do céu*. Isso mostra como a relação íntima entre a base e as consequências da razão iluminista e o modo como Kant encarou a antropologia não é uma superposição hermenêutica, mas algo diretamente verificável.

De modo mais abrangente, algo de fundamental se põe para a consciência europeia moderna (na medida em que esse conhecimento era divulgado para a sociedade e efetivamente a interessava): o conhecimento não precisa ser sistêmico em um sentido metafísico de sistema, isto é, dedutivamente estruturado e justificado, antes, pode ser sistemático, isto é, pode ser tanto dedutivo como indutivo, variando em sua estrutura metodológica e em seu grau de justificação. A ideia de uma *continuidade* sistemática entre os conhecimentos como um modo concebê-los e de vislumbrar integrações diversas está também no Kant da década de 60, na medida em que ele não só permanece privilegiando a posição da física newtoniana, como identifica na forma de seu método, que chama de “gradativa”, uma saída para o problema da metafísica. Disso tiramos, também no primeiro capítulo, uma das bases de sustentação para a interpretação de que Kant encara a antropologia como uma parte experimental do projeto moral que esboça na *Investigação*, vendo-as, por um lado, como disciplinas em acordo com essa consciência científica gradativa que permeia seu século, e, por outro, na medida em que princípios morais e aparência se interligam através do juízo refinado. Essa interligação pelo juízo refinado é a segunda base para a ideia de que existiria uma continuidade entre moral e antropologia nesse curto período antes de Kant descobrir de modo mais efetivo o “Newton da moral”, isto é, Jean-Jacques Rousseau, e alterar significativamente seu projeto de fundamentação da moralidade. Com ela, temos a oportunidade de indicar que esta pesquisa, como o próximo capítulo tentará mostrar, não se reduz a explicações externas às *Observações* e à problemática própria à filosofia de Kant nesse período. A hipótese de que a ligação entre a moralidade e a antropologia se daria também, e principalmente, pela função do juízo como intermediador entre o sentimento imediato de bem e os princípios intelectuais da obrigação, reconduzindo os “sentimentos confusos de bem”, é algo que parte dos conceitos e problemas internos à *Investigação* e às *Observações*. Ao mesmo tempo, na medida em que

identificamos, no procedimento do observador, parâmetros que o ligam ao modo como Hume concebe a crítica de gosto, tornando, assim, o sentimento refinado uma das bases de um procedimento propriamente crítico da sociabilidade enquanto configurada pela relação entre sentimento e aparência, encontramos uma explicação que, longe de reduzir o olhar do observador a parâmetros meramente “científicos”, explora sua dimensão estética, ligada à toda discussão do sentimentalismo britânico que Kant conhecia perfeitamente, como provam suas diversas citações e incorporações das ideias de, entre outros, Shaftesbury, Hutcheson, Burke e do próprio Hume.

Neste sentido, ao nos referirmos à conexão metodológica propriamente iluminista de que partilham o crítico de gosto, o filósofo historiador e o observador estético-antropológico, apontamos apenas o aspecto metodológico *genérico*, porque especificado de acordo com o objetivo de cada disciplina, e ainda assim relevante, pela unidade histórico-filosófica que expõe. Agora, assim como os objetivos de cada disciplina direcionarem sua sistematicidade em um sentido distintivo não as aparta dessa base metodológica comum, também a forma como recortam seu objeto pode apenas revelar diferentes faces do mesmo. Mais claramente, esse objeto é a natureza humana, e essas disciplinas buscam definir princípios explicativos dessa natureza em acordo não com um sistema que a compreenda desde fora, mas a partir da experiência da mesma — ou seja, sem nunca propriamente dela se autonomizar. Assim, podemos compreender a historiografia filosófica como uma tentativa de, a partir dos fatos históricos, identificar princípios da natureza humana que expliquem as *causas relacionais*²⁴⁰ para esses fatos terem acontecido como aconteceram e de que modo podemos, seja pela via pragmática da política, seja pela via idealizante da filosofia, tanto reconhecer criticamente nossa própria condição histórica como tentar prever e coordenar seus desdobramentos, em diversos sentidos.

Ao seu modo, o crítico de gosto é também alguém que busca identificar os princípios da natureza humana, mas não exatamente em um sentido que explique o movimento histórico

²⁴⁰ Uma vez que, como tentamos mostrar, esses princípios estão submetidos aos desdobramentos da história entendida como ampliação de observação e do conhecimento humano, não se pode dizer que essas causas sejam causas em si, ou seja, substanciais, pois isso geraria um regime de necessidade absoluta — algo que, como vimos no primeiro capítulo, os partidários iluministas do método newtoniano vêem como interdito. As causas físicas, tais como descritas pela física newtoniana, serão entendidas como *relações* entre fenômenos, que descrevem uma dinâmica geral, mas não exatamente as forças em si mesmas dessa dinâmica. Isso talvez possa ser observado na própria forma como Hume entende os princípios do progresso histórico que discute, pois os princípios se dão sempre na forma de uma interdependência das condições internas do homem com as condições externas, em sua complexidade social e política. No caso do gosto, isso é ainda mais evidente, dada a centralidade da ideia de *relação* e dos fatores circunstanciais necessários ao juízo crítico.

do progresso dos costumes, e sim na medida em que esses princípios são revelados pela relação entre a sensibilidade e as formas artísticas concretas, por um lado, e na medida em que se pode estabelecer critérios comunicáveis de ajuizamento crítico. Assim, os princípios que o crítico busca não são meramente aqueles que explicam a relação entre a sensibilidade humana e as obras de arte, mas também os princípios que possibilitam o consenso em torno do julgamento da qualidade dessa relação em casos particulares. Com efeito, essa preocupação demonstra claramente como esses princípios de forma alguma podem se autonomizar, mas dependem sempre da relação com os objetos particulares e da circunstancialidade necessária ao crítico para que exerça um correto julgamento e comunique esse julgamento de modo que ele seja reconhecido como válido. A história, como vimos no início deste capítulo, desempenha, assim, um papel fundamental para o crítico, pois as obras que se adequam a diversas eras e povos são reconhecidas como universais, e portanto dotadas de elevada perfeição, tornando-se parâmetros e modelos para a avaliação e produção das demais obras artísticas. O que não significa, como tentamos também mostrar, que a perfeição desses modelos circunscreva todo o campo do gosto possível — ora, não só a história é ainda muito jovem, e revoluções nos costumes podem ocorrer a qualquer momento, mas os modernos se provaram capazes de revelar novas formas do refinamento e aperfeiçoar formas imperfeitas para a antiguidade.

O observador estético-antropológico, por sua vez, direciona seu olhar para os princípios que constituem as formas da sociabilidade humana, organizando-a de acordo com a relação entre sentimentos e aparência possibilitada pelos juízos refinados. Assim como o historiador e o crítico de gosto, todavia, os princípios que o observador identifica e dos quais se utiliza para propor uma organização do “grande quadro da natureza humana” são ao mesmo tempo naturais e condicionados. Ou seja, o observador se vê como uma espécie de crítico nos termos humanos: não basta que ele se reconheça como dotado de um ponto de vista em que os princípios sentimentais e suas relações possíveis na sociabilidade humana estejam todos à vista, é preciso que ele também saiba como comunicar e tornar reconhecíveis, em sentido de aprováveis, os parâmetros pelos quais os dá a ver para o público. E isso porque a antropologia estética de Kant não se fecha em si mesma, ela, assim como a filosofia da história, busca reconhecer criticamente a condição de sua época e coordená-la, em certa medida, fornecendo categorias críticas com as quais a própria sociedade pode se reconhecer antropologicamente. Mas se a ligação entre observador, historiador e crítico de gosto pela

dimensão gradativa da observação, enquanto método, parece ficar clara pela relação direta que os princípios precisam ter, para se sustentar, com os fenômenos que compreendem, na forma dos exemplos, dos fatos e das obras, ou seja, na medida em que seu grau de segurança está atrelado à observação direta de fenômenos corroborantes, estariam eles também ligados ao aspecto gradativo do progresso cumulativo de conhecimento, ou pelo menos da perspectiva da ampliação do campo de observação que implicaria na possibilidade desse progresso? Vimos que isso é verificável em Hume e em Voltaire, tanto na crítica de gosto do primeiro como nas historiografias filosóficas de ambos, mas é também no observador estético-antropológico kantiano?

Parece-nos que sim, pois, embora Kant estabeleça apenas dois sentimentos refinados — o de belo e o de sublime — como os princípios sentimentais que subsumem todos os demais, além de estabelecer um número definido dos princípios de virtude e dos temperamentos, há uma concepção fundamental no diagrama kantiano, que abordamos no primeiro item deste capítulo: a ideia de que há graus *infinitos* de perfectibilidade que vão do grau mais perfeito de um sentimento ao mais imperfeito ou degenerado. Essa concepção é importante, pois está ligada ao problema dos sentimentos confusos da *Investigação*, os quais estão na base, da maneira como interpretamos, do projeto das *Observações* e, portanto, de sua ligação com o projeto moral da primeira obra. O juízo reconduz os sentimentos confusos de bem, desfazendo sua pretensão de se passar pelo sentimento de bem verdadeiro, e assim sua função é exatamente lidar com essas diversas requisições ou confusões sentimentais, pois é impossível que ele próprio determine algo como bom ou não bom — essa é uma tarefa do sentimento imediato e de sua adequação com os princípios intelectuais. O juízo refinado das *Observações* surge, assim, como uma espécie de desenvolvimento e testificação dessa função do juízo, na medida em que este também não é determinante, no sentido filosófico, mas apenas organiza o campo sentimental humano, explicando a articulação entre os princípios sentimentais morais (fundamentos da virtude genuína) e os princípios da própria natureza (fundamentos da economia *concreta* da sociabilidade) com os princípios da aparência. Ora, essa organização, na medida em que os sentimentos gradam infinitamente, é também, de certo modo, infinita — ainda que seja possível identificar graus bem delimitados e axiais, como o do sublime nobre, o mais perfeito sublime, em relação ao sublime ridículo, o mais imperfeito. Portanto, assim como os princípios da natureza humana que Hume e Voltaire estabelecem são parâmetros que dependem e se submetem aos fenômenos que buscam explicar, no sentido não

só do grau de segurança corroborativa de que são capazes mas também de estarem passíveis a testemunhos factuais contrários ou que escapam aos princípios, também os princípios da natureza humana que Kant propõe não compreenderem de pronto a totalidade dos graus de sentimento, mas dependerem da manifestação desses graus, que podem se dar de maneiras diversas, quando se trata da antropologia. Quer dizer, uma vez que a antropologia abrange a sociabilidade humana não só da Europa moderna mas também de outros povos e da antiguidade, a própria ampliação do campo de observação histórica e antropológica torna possível a identificação de graus de sentimentos estético-antropológicos ainda não percebidos pelo observador no grande quadro da natureza humana.

Nessa toada, é importante ainda indicar precisamente como a filosofia da história ampara o olhar do observador kantiano, até por isso ter sido feito exhaustivamente na relação entre este e o crítico humiano. É dupla, embora essa duplicidade seja como duas da mesma moeda, a forma como o observador se equipa e se utiliza da história: por um lado, a história está atrelada ao procedimento crítico do observador, servindo-lhe como parâmetro de validação dos tipos sociais e sentimentais que define a partir dos arquétipos do cânone moderno — ora, a prerrogativa desse parâmetro para o observador é exatamente a mesma que para o crítico: se os arquétipos resistiram a eras e povos diversos, isso significa que eles são de alguma maneira universais na forma como se adequam à sentimentalidade humana, validando os juízos do observador na medida em que se referenciam neles. Como, todavia, desenvolvemos isso detalhadamente no primeiro item deste capítulo, é conveniente passarmos para a face ainda não voltada para nós, isto é, a compreensão da história como campo de reconhecimento dos estágios civilizatórios dos povos. Essa ideia, que é o núcleo da filosofia da história de Voltaire mas que também aparece, ao seu modo, na de Hume, é fundamental para as seções que Kant dedica aos diversos povos e raças, pois é através dela, ainda que implicitamente posta, que ele poderá não só caracterizar certos povos como *ridículos*, isto é, como estando ainda na fronteira entre a animalidade e a humanidade, mas também como reconhecerá nos ingleses e nos alemães uma sublime nobreza, isto é, um caráter excepcionalmente moral e intelectualizado. Ora, nossa hipótese é que o que permite que ele assim os caracterize não é a mera observação presente desses povos, mas a participação na consciência iluminista de que a história dos mesmos e sua capacidade de produzir obras que atravessam as eras manifestam a elevação de seu caráter racional e moral. Esse momento nas *Observações*, assim interpretado, é especialmente interessante e potencialmente elucidativo,

na medida em que se pode, a partir dele, mostrar que Kant, do interior mesmo dessa obra, despontava para um enfoque moral baseado em princípios intelectuais. Da percepção de que os ingleses e os alemães estariam em um estágio civilizatório superior a todos os outros povos do mundo, mesmo na Europa, Kant pôde, então, finalizar sua obra, sem estranheza, com o apontamento de que o jovem cidadão do mundo, isto é, o jovem burguês nórdico, deveria ser educado para uma moralidade genuína.

É com essa perspectiva, de que as *Observações* guardam já em si o movimento de abandono do projeto moral proposto na *Investigação*, que tomaremos, no capítulo a seguir, o sentimento de sublime como central, pois ele parece ser o eixo que conecta as dimensões moral, antropológica e histórica das *Observações*, possibilitando, em primeiro lugar, a compreensão da relação entre moralidade e aparência, em segundo, as condições das categorias de humano e humanidade na obra, e, em terceiro, do reconhecimento da condição civilizatória do homem europeu e da atribuição de uma missão moral decorrente desse reconhecimento. Missão que, finalmente, possibilita identificar os passos, ainda nas *Observações*, com que Kant se dirige a um outro projeto de fundamentação da moralidade.

Capítulo 3

Die grosse Absicht der Natur: o sublime como elo entre natureza, consciência e aparência nas Observações

*Via o que é visível, via o que não via
O que a poesia e a profecia não vêem mas vêem
É o que parecia
Que as coisas conversam coisas surpreendentes
Fatalmente erram, acham solução
E que o mesmo signo que eu tenho de ler e ser
É apenas um possível ou impossível em mim, em mil
E a pergunta vinha:
Eu sou neguinha?
Eu sou neguinha?*

– Caetano Veloso, *Eu sou neguinha*

Como discutido no primeiro capítulo deste trabalho, são dois os principais problemas apresentados na *Investigação*: de um lado, o problema do método da metafísica, que acompanha Kant desde seus primeiros trabalhos e que o leva a apostar na ideia de um conhecimento metafísico que se baseasse na analiticidade “gradativa” que a filosofia natural de Newton provava segura e produtiva. De outro, há o problema da fundamentação filosófica da moralidade, que deveria, para Kant, conciliar um princípio sentimental imediato de reconhecimento do bem com princípios intelectuais passíveis de produzir fórmulas para a ação moral, possibilitando, assim, uma união entre bases materiais e formais da obrigação. De um ponto de vista histórico-filosófico, Kant buscava uma filosofia moral capaz de conciliar o *moral sense* hutchesoniano com o que propunham os metafísicos alemães, para os quais faltava justamente uma base para a ideia de obrigação que não fosse meramente intelectual e um esclarecimento adequado, então, do elemento material que a sustentaria. Desses dois problemas, o metodológico e o conceitual, surgem também os dois elos de conexão da *Investigação* com as *Observações*. Em primeiro lugar, como tentamos mostrar no primeiro capítulo, não é fortuito o apelo de Kant ao que ele considera serem as conquistas e o método newtoniano – desde a década de 50, pelo menos, Kant se refere a Newton como um porto seguro, do ponto de vista metodológico, ainda que isso não signifique nunca abandonar a

metafísica – pelo contrário, trata-se de espelhar nela as realizações da física. Também não é fortuito que Kant se refira ao método newtoniano como uma forma de compreensão gradativa dos fenômenos, pois é precisamente a ideia de uma análise gradativa aquilo que caracteriza de modo mais completo o procedimento iluminista que se baseia em certas interpretações do método da física matemática. Kant tem consciência de que se estabelecia, em sua época, todo um novo regime de cientificidade baseado numa hierarquia gradativa entre os métodos científicos, isto é, na ideia de que esses métodos não são diferenciados a partir da dignidade ontológica de seus objetos, mas apenas, e contingentemente, nos diferentes graus de segurança e precisão de seus conhecimentos num dado período da história. Ou seja, não se trata apenas de considerar a análise ela mesma um procedimento de conhecimento gradativo de um objeto, mas de considerar a própria gradação uma espécie de dado fundamental de toda forma de conhecimento, uma vez que todo recorte diante da totalidade infinita do mundo é histórico e, em certo sentido, progressivo. Disso vem, por exemplo, uma revalorização dos instrumentos técnicos no período iluminista, pois neles se vê a possibilidade de, através do aprimoramento progressivo, estabelecer um regime de expectativas de corroboração empírica que projetassem, no futuro, eventos análogos ao que os europeus já vivenciavam nessa época. Uma consequência fundamental dessa visão epistemológica gradativa, com efeito, é aquela que joga nova luz sobre conhecimentos hipotéticos, conjecturais, observacionais, tipológicos etc, e que se revelaria central já ao observarmos a disputa, ilustrada por d’Alembert e Diderot, que caracterizaria o “gosto” da sociedade e dos cientistas pela física matemática ou pela história natural. E que é ainda mais dominante ao percebermos que, ao se valorizar o método gradativo, tem-se a fundamentação e a motivação para a realização de uma nova historiografia, filosoficamente dirigida, bem como de uma nova antropologia e de discussões relativas à possibilidade de um padrão e de uma crítica do gosto – disciplinas, até então, apartadas do campo dos conhecimentos propriamente filosóficos, e que são agora irmanadas pelo seu método (analítico-gradativo) e pelo seu objeto (a natureza humana). Em outras palavras, na medida em que, no centro do palco do saber, põem-se conhecimentos fundados não-dedutivamente, lança-se um olhar renovado sobre essas disciplinas, que se darão também através do procedimento analítico-gradativo. Diante dessas considerações, parece-nos razoável, insistimos, atribuir a Kant uma consciência da centralidade da gradação para seu contexto epistemológico, ainda mais ao se considerar – como fizemos no primeiro e no segundo capítulos e retomaremos à frente – seu engajamento com o debate britânico, onde o

método experimental e a confiança em princípios indutivos baseados na observação empírica ocupam posições centrais. E, por consequência, parece-nos também razoável considerar que as *Observações*, enquanto procedimento antropológico baseado num método gradativo e estruturado gradativamente, tem por um dos elos de conexão com a *Investigação* exatamente essa referência, para não dizer aposta kantiana na ideia de um método gradativo. O segundo elo da relação entre essas obras complementa essa interpretação.

Esse segundo elo diz respeito ao segundo problema que identificamos na *Investigação*, isto é, aquele da intermediação entre o princípio material imediato da obrigação e outras formas de fundamentação sentimental e/ou racional da ação. Uma das principais questões que se põem para o projeto de filosofia moral esboçado na *Investigação* é a de como se poderia diferenciar o princípio material imediato, enquanto um sentimento simples de bem, de outros sentimentos confusos de bem, uma vez que esse princípio não é passível de uma determinação do entendimento. A solução que Kant sugere para esse problema é aquela que compreende o juízo como uma espécie de recondutor dos sentimentos confusos de bem, que desfaz sua pretensão de se passar pelo sentimento de bem verdadeiro, de maneira que sua função seja exatamente lidar com essas diversas requisições ou confusões sentimentais, pois é impossível que ele próprio determine algo como bom ou não bom – essa é uma tarefa do sentimento imediato e de sua adequação ao princípio formal supremo. O juízo refinado das *Observações* pode ser lido, assim, como uma espécie de desenvolvimento e testificação dessa função do juízo, na medida em que este também não é determinante, no sentido filosófico, mas apenas organiza o campo sentimental humano, explicando a articulação entre os princípios sentimentais morais (fundamentos da virtude genuína) e os princípios da própria natureza (fundamentos da economia concreta da sociabilidade) com o princípio da aparência. Ora, essa organização, na medida em que os sentimentos gradam infinitamente, é também, de certo modo, infinita – ainda que seja possível identificar graus bem delimitados e axiais, como o do sublime nobre, como o mais perfeito sublime, em relação ao sublime ridículo, como o mais imperfeito. Portanto, assim como os princípios da natureza humana que Hume e Voltaire estabelecem são parâmetros que dependem e se submetem aos fenômenos que buscam explicar, no sentido não só do grau de segurança corroborativa de que são capazes, mas também de estarem passíveis a testemunhos factuais contrários ou que escapam aos princípios, também os princípios da natureza humana que Kant propõe não compreendem de pronto a totalidade dos graus de sentimento, mas dependem da manifestação desses graus que

podem se dar de maneiras diversas, quando se trata da antropologia. O que queremos dizer, mais claramente, é que uma vez que a antropologia abrange a sociabilidade humana não só da Europa moderna, mas também de outros povos e da antiguidade, a própria ampliação do campo de observação histórica e antropológica torna possível a identificação de graus de sentimentos estético-antropológicos ainda não percebidos pelo observador no grande quadro da natureza humana. É nesse sentido, portanto, que os elos metodológico e conceitual da relação entre a *Investigação* e as *Observações* se complementam, na medida em que não só se concebe, de maneira geral, um conhecimento gradativo, mas também que o próprio juízo tenha uma função que pressupõe uma organização gradativa de seus objetos, capaz de diferenciar o sentimento que verdadeiramente funda a moralidade dos diversos sentimentos amorais ou apenas pretensamente morais que a humanidade é capaz de manifestar²⁴¹. E esses objetos se dão fundamentalmente no campo da aparência, na medida em que o ajuizamento do observador é um ajuizamento estético-antropológico, isto é, que parte sempre do modo como a aparência das ações é capaz de conduzir a observação aos princípios sentimentais que as sustentam e, com isso, estabelecer um quadro valorativo do gosto, que se põe como fundado na natureza humana, ainda que dependa da corroboração empírica e de parâmetros que são próprios do criticismo, como indicamos ao final do capítulo anterior, e exploraremos um pouco mais após esta introdução.

É claro, no entanto, que o campo estético-antropológico, na medida em que privilegia o campo da aparência como aquele que melhor conduz a sociabilidade humana, em detrimento dos princípios morais, cria orientações distintas entre o projeto moral da *Investigação* e a antropologia das *Observações*. A centralidade do juízo refinado e da aparência escanteia, em certa medida, a preocupação com a fundamentação propriamente filosófica de uma moralidade baseada em princípios, privilegiando o campo experimental das

²⁴¹ Embora Kant aponte fundamentalmente três categorias como balizadores dessa distinção entre os sentimentos, isto é, a virtude genuína, a virtude adotiva e a virtude cintilante, as seções 3 e 4 das *Observações* mostram como, no interior dessa tripartição, há uma possibilidade de variação tipológica muito ampla, dada a ver justamente na medida em que Kant ressalta costumes de culturas não-europeias, como, para citar apenas duas, a indiana e a chinesa. Consequentemente, vários tipos auxiliares surgem para dar conta dessa variação interna, tal como o exaltado, o fanático, o caricatural, o extravagante, o ridículo etc, através dos quais não só se indica a degeneração do gosto, como incapacidade de lidar corretamente com o “olhar para fora de si” incitado pelo sentimento de honra, mas também a pretensão moral de ações baseadas em sentimentos falsamente virtuosos. Diante disso, que abordaremos mais detidamente nos itens 1.3. e 1.4. deste capítulo, parece-nos bastante claro como Kant assume um ponto de vista gradativo, mesmo quando organiza suas observações segundo uma tipologia com categorias mais ou menos limitadas. Isso enfatiza, com efeito, a proximidade metódica com a historiografia humana, na medida em que também ela pressupõe uma consideração gradativa da história, onde os princípios explicativos são sempre relativos, isto é, fundados na observação e, portanto, dependentes de corroboração.

observações estético-antropológicas e do projeto de uma identificação gradativa dos princípios da sociabilidade humana e da instituição de um regime de expectativas valorativas, através da forma propriamente *crítica* desse juízo. Gostaríamos de propor, porém, que as *Observações* executam um movimento interno duplo, para o qual a aposta na aparência como forma de compreensão e de produção da sociabilidade humana é acompanhada por um movimento de demarcação de um círculo da moralidade humana e de passagem para uma renovada aposta na capacidade do jovem cidadão do mundo alçar ao campo da moralidade por princípios. Dessa forma, se gradação e juízo são os conceitos que ligam as *Observações* às preocupações filosóficas anteriores, e especialmente com a *Investigação*, veremos que o sublime e uma certa compreensão da filosofia da história permitem ligar Kant aos momentos imediatamente posteriores às *Observações*, posicionando-a de modo coeso na linha evolutiva da filosofia kantiana.

3.1. Natureza, crítica e aparência: a estrutura das *Observações* e o método do observador

As diferentes sensações de contentamento ou desgosto repousam menos sobre a qualidade das coisas externas que a suscitam, do que sobre o sentimento, próprio a cada homem, de ser por elas sensibilizado com prazer ou desprezar. Provêm daí as satisfações de alguns homens por aquilo de que outros têm asco, a paixão amorosa, que frequentemente é um enigma para todos, ou mesmo a intensa repugnância que alguém sente por algo de todo indiferente a outra pessoa. O campo de observações dessas particulares da natureza humana estende-se a perder de vista, e oculta ainda descobertas tão agradáveis quanto instrutivas. Aqui lanço meu olhar, mais de observador do que de filósofo, apenas sobre alguns pontos que parecem apresentar-se como relevantes nessa área.²⁴²

Pode-se perceber, já nesse primeiro parágrafo das *Observações*, a indicação dos objetos da antropologia estética, bem como o procedimento pelo qual se os apresentará. Em primeiro lugar, Kant estabelece uma continuidade, embora com enfoque distinto, entre esta obra e a *Investigação*, ao considerar que o sentimento tem por referência sobretudo aquele que o sente, e não o objeto que suscita o sentir²⁴³. Em ambas as obras, trata-se, por um lado, de indicar a variedade infinita dos sentimentos e das particularidades humanas, sem deixar de considerar, por outro, que essa referencialidade subjetiva dos sentimentos deve indicar

²⁴² KANT, 2018, pp. 29-30.

²⁴³ Compare-se as três primeiras linhas do parágrafo citado com o seguinte trecho da *Investigação*: “existe um sentimento indissolúvel do bem (este nunca se encontra numa coisa, mas sempre em relação a um ser que sente)”. KANT, 2006, p. 105.

também a materialidade dos mesmos, isto é, seu caráter de fundamento concreto do agir e do julgar. Ora, essa grande variedade se estende a perder de vista e guarda ainda muitas descobertas, diz Kant, e, com isso, indica o caráter gradativo desse tipo de conhecimento sobre a natureza humana, o qual, na *Investigação*, chamou de parcialmente resolutivo. A análise dos sentimentos deve, portanto, partir de uma concepção metodológica que compreende sua indefinidade essencial enquanto objeto de conhecimento, mas que não nega que se possa chegar a “pontos relevantes”, ou seja, marcadores no interior da régua gradativa que nos dão algum parâmetro e fornecem resultados “agradáveis” e “instrutivos”. Nesse sentido, a indicação da subjetividade e da materialidade dos sentimentos é acoplada a uma ideia de que há sentimentos mais determináveis – ou melhor, mais resolúveis do que outros, sendo capazes de organizá-los ou abarcá-los em certa medida. Poderia-se dizer, nesse sentido, que a diferença entre o filósofo e o observador, pautando-se pela relação entre *Investigação* e *Observações*, é que o primeiro trata do sentimento enquanto um fundamento simples, indemonstrável e irresolúvel da moralidade, que depende da determinação rigorosa dos termos que compõem a ação moral, incluindo sua face abstrata que é a fórmula suprema. O observador, porém, trata dos sentimentos parcialmente resolúveis e, especialmente, daqueles que são os mais relevantes ou mais resolúveis entre eles, buscando compreender como fundamentam as ações e os juízos humanos em sociedade.

Propusemos, no primeiro capítulo, que essa diferenciação entre o campo da moralidade e o da antropologia não se deve propriamente a uma cisão ou a uma irreconciliabilidade, mas a uma exigência programática e teórica do projeto moral aventado por Kant em 1762, e que tem por base a percepção de que os sentimentos compostos e confusos de bem são capazes de interceptar, por parentesco e por efeito, os julgamentos tidos como morais, e que deveriam estar fundados unicamente no sentimento simples de bem. Consciente disso, Kant propôs que caberia ao entendimento a tarefa de lidar com os sentimentos compostos e confusos de bem, decompondo-os para esclarecer a falsidade de sua pretensão ou para indicar como suas partes não correspondem aos fundamentos concreto e abstrato da moralidade. Essa tarefa, portanto, identifica-se muito claramente com a do observador, na medida em que tenta lidar com a variedade sentimental humana e esclarecer, como veremos, seu maior ou menor parentesco com a virtude genuína. Isso indica uma primeira relação teórica interna com a *Investigação*, mas não se trata da única. Na verdade, embora Kant centralize os princípios da sociabilidade, na forma das aparências e dos juízos

sobre as aparências, a ideia de uma materialidade sentimental enquanto fundamento de ação e julgamento das ações é, em todas as seções, referenciada, de maneira que o oposto da sociabilidade – a apartação, a solidão, o isolamento... – seja ligado a um dos polos sentimentais organizadores da obra: o sublime. Nesse sentido, tentaremos mostrar como também as *Observações* tratam, de modo subjacente mas persistente, questões propriamente morais, e não apenas antropológicas, e como, no interior mesmo da obra, dá-se uma progressão que culmina com uma inversão do peso dessas duas dimensões na obra, de maneira que a antropologia se torne uma espécie de plataforma para uma renovada e otimista aposta na moralidade. Apresentemos as *Observações* com mais calma, porém.

Se, no primeiro parágrafo das *Observações*, Kant fala dos sentimentos de um modo geral, indicando sua grande variedade e o modo como uma reflexão filosófica parece não se adequar a eles, não demora para que, ainda na primeira seção da obra, apresente-se-nos um sentimento de espécie mais refinada, “assim qualificado quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque pressupõe uma sensibilidade da alma, (...) quer porque indica talentos e qualidades do entendimento”²⁴⁴. Cria-se uma primeira oposição entre os sentimentos que dizem respeito ao campo das sensações [*Empfindungen*] individuais e mais rudes, como aquelas ligadas ao gosto pela comida e ao interesse sexual, e que fazem parte de uma espécie de partilha universal da natureza humana da capacidade de se satisfazer²⁴⁵, e os sentimentos [*Gefühle*] refinados, que estão no âmbito daquilo que a sociedade partilha e comunica por meio de noções do entendimento e da virtude, e que dizem respeito a uma espécie de satisfação baseada em parâmetros coletivos. São esses sentimentos refinados que interessam Kant, mas apenas na medida em que podem ser sentidos pelas pessoas comuns – ou seja, aqueles sentimentos que se ligam de modo demasiado elevado ao entendimento ou à virtude não deixam de ser sentimentos refinados, mas de um tipo de

²⁴⁴ KANT, 2018, p. 31.

²⁴⁵ Kant se aproxima, nessa caracterização, da noção burkiana de gosto, segundo a qual são certos princípios sentimentais básicos, partilhados por todos e alheios ao cultivo, que fundam as satisfações humanas, mesmo no tocante à arte e a outros objetos refinados. Isso foi discutido, com certo detalhado, na nota 165, de nosso primeiro capítulo. O que é importante é que, essa aproximação indica, em seguida, uma ruptura: para Kant, o sentimento refinado é, justamente, um sentimento cultivado e que, embora seja partilhado pelos homens comuns, possuem uma relação com o entendimento e com a virtude que os distingue das meras inclinações, no sentido burkiano. Mais à frente, ainda, tentaremos discutir ainda mais alguns aspectos da relação entre Kant e Burke.

refinamento tão elevado que só uns poucos podem fruí-los, perdendo a dimensão da sociabilidade que Kant quer privilegiar.

Com esse intuito em vista, Kant propõe que o sentimento refinado que abordará se divide em duas categorias estéticas: a do belo e a do sublime, e com isso indica uma segunda oposição que organizará de modo mais geral e aparente suas observações. Para apresentar o alcance dessa oposição, permitimo-nos, aqui, recorrer à síntese bastante precisa e consonante com nossa interpretação realizada por Figueiredo, em sua introdução à tradução brasileira da obra, na qual diz que:

o par sublime/belo se configura nelas [nas *Observações*] como uma espécie de oposição estruturante, que delimita graus de sociabilidade desde a mais absoluta solidão (o sublime terrível, ilustrado pelo sonho de Carazan) à completa inserção na vida algo frívola dos salões. Por sua vez, essa etnologia dos comportamentos humanos, ainda que Kant procure manter-se fiel a seu estatuto descritivo, não é neutra: sublime e belo são, antes de qualquer outra coisa, categorias valorativas, das quais derivam modelos de expectativa e, inversamente, critérios de precaução contra condutas que não coadunem com o que é socialmente aceitável segundo os índices de aprovação estabelecidos por elas.²⁴⁶

Ora, se na primeira seção da obra nos deparamos apenas com caracterizações e exemplos naturais e artísticos dos diferentes objetos que, causando-nos uma certa impressão, remetem-nos ao nosso sentimento do sublime ou do belo, as demais seções elegem objetos que abrangem o caráter, o temperamento, os sexos, as nações e as raças humanas, de maneira que, sob a oposição estruturante desses sentimentos, estabeleçam-se uma série de graus de perfeição/naturalidade e de imperfeição/degeneração. Seu objeto primário, portanto, não são as obras de arte e nem a natureza como um todo – que não deixam de, como veremos, cumprir importantes funções na obra –, mas sim a natureza humana enquanto dotada de sentimentos refinados que funcionam como princípios de organização de sua internalidade e de sua sociabilidade, manifestando-se, de maneira geral, na forma de expectativas, de vínculos, de comportamentos e de julgamentos que vão desde o indivíduo até uma nação ou uma raça inteira.

O projeto do observador, diante desse objeto, não pode ser outro que explicitá-lo, através de descrições ora gerais e amplas, ora minuciosas e limitadas das diversas facetas do mesmo – e essa descrição não pode ser puramente arbitrária, devendo levar a um vislumbre de

²⁴⁶ FIGUEIREDO, 2018, pp. 15-6.

uma harmonia natural, isto é, de “um grande quadro da natureza humana”. Com efeito, a pressuposição de um fundamento natural, sobre o qual se põe não só o sentimento do sublime e do belo, mas todas as diversas subespécies de sentimento refinado que são agregadas por ele, é a primeira grande base das observações enquanto procedimento, e é o que permite a própria ideia de uma gradação que seja marcada por graus de naturalidade e de degeneração²⁴⁷. Para que possa não só descrever, mas organizar seus objetos segundo certas categorizações, como essa dos graus de degeneração, o olhar do observador deve pressupor um ponto de vista próximo ao da natureza. Mas isso apenas na medida em que a natureza, ou melhor, o desígnio da natureza é representado pelas ações humanas – daí um primeiro vislumbre da importância de metáforas como “quadro” e “espectador”, “palco” e “público”, que aparecerão na segunda seção.

Com efeito, o observador não apenas descreve os diversos sentimentos refinados e a forma como eles apareceriam na internalidade e na sociabilidade humanas, mas atribui ao seu aparecimento um grau de adequação à natureza e, na medida em que esta se expressa na própria sociedade, também um grau de adequação na economia social. Assim, como constata Figueiredo, o observador julga e prescreve, a partir, por um lado, de uma certa capacidade de propor princípios organizativos que teriam fundamento natural, e, por outro, pela forma como as representações desses princípios se dão a ver na sociedade. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem da segunda seção:

Uma estatura elevada conquista consideração e respeito, a pequena, mais intimidade. A cor castanha e os olhos escuros aparentam-se mais ao sublime, os olhos azuis e a cor clara, ao belo. A uma idade algo avançada convêm melhor as características do sublime; à juventude, porém, as do belo. O mesmo se aplica à diferença de condição, e, em todas essas relações mencionadas, é preciso que as vestimentas também correspondam aos diferentes sentimentos. Pessoas grandes precisam ater-se à simplicidade ou, no máximo, à solenidade nos trajes; pessoas pequenas podem se vestir de modo enfeitado e adornado. (...) ²⁴⁸

²⁴⁷ Como se vê nesta passagem, em que se trata não só da natureza humana, mas de certos tipos sociais que surgem com base em suas degenerações, que variam em graus infinitos: “Na natureza humana, jamais se encontra qualidades louváveis sem que, ao mesmo tempo, suas anomalias nos conduzam, através de infinitas variações, até a mais manifesta imperfeição. A qualidade do *sublime terrível*, quando inteiramente inatural, é *extravagante*. As coisas não naturais, na medida em que nelas se presume o sublime, embora encontrado em pouca ou nenhuma escala, são *caricaturas*. Quem ama o extravagante e nele crê, é um fantasioso; a inclinação à caricatura constitui o *excêntrico*. (...)”. Cf. KANT, 2018, p. 42. Grifos do autor.

²⁴⁸ KANT, 2018, p. 41.

É certo, no entanto, que o olhar do observador não se reduz a essas duas bases, a da natureza e a da aparência, na medida em que elas são apenas as instâncias gerais do procedimento. Na verdade, como defendemos no capítulo anterior, o procedimento do observador é um procedimento de crítica de gosto, ou seja, o observador é um crítico, e um crítico sobretudo no sentido humano do termo. Ora, assim como para Hume, a ideia de que a forma, enquanto a impressão sensível que suscita em nós sentimentos, deveria ser avaliada em sua capacidade de se adequar à nossa natureza sentimental mais ou menos fixa, através de uma *relação* bem estabelecida entre nossa disposição fisiológica, mental e situacional, parece se pôr aqui, ao menos pelos termos gerais de um projeto de observação de relações entre natureza e aparência. Mas, segundo nos parece, não são as únicas instâncias e ferramentas aventadas pelo britânico como constitutivas do procedimento crítico de que se vale Kant. Consideremos que toda prescrição ou preceptiva exige a instância da comunicação – o observador pressupõe um público, pois de maneira contrária não teria sentido a publicação de suas valorações, assim como não teria sentido a própria adoção da forma e do estilo das *Observações*, à maneira da ensaística britânica, cuja intenção é notoriamente romper com a abstrusidade da filosofia. Em outras palavras, a preceptiva antropológica busca influir nos rumos da sociedade ou das sociedades sobre as quais trata, e para tanto precisa se comunicar, adotando uma forma propícia para tanto, e se justificar, segundo um procedimento persuasivo. Nesse sentido, é possível notar os apelos recorrentes de Kant às obras de arte, sobretudo a autores e personagens clássicos, como modelos e arquétipos não só da oposição entre o sublime e o belo, mas das variações internas desses sentimentos, de maneira que eles se tornem fontes para as quais os leitores podem recorrer, em sentido de assentir ou não às caracterizações do observador, e que, também, o próprio observador recorre como base de atestação e como fonte para comparações:

Entre as obras do engenho e do sentimento refinado, as histórias épicas de Virgílio e Klopstock incorrem no *nobre*, as de Homero e Milton no *extravagante*. As metamorfoses de Ovídio são caricaturas, os contos de fada da insensatez francesa, as caricaturas mais infelizes que alguém já forjou. Os poemas anacreônticos geralmente estão muito próximos do *trivial*.²⁴⁹

Subjaz a esses exemplos, e essa é a sua força persuasiva, a concepção de que os autores citados, mesmo quando associados a gêneros humildes ou a características

²⁴⁹ *Idem*, p. 45. Grifos do autor.

degeneradas nos gêneros elevados, persistirem historicamente e, nessa persistência, comprovarem sua capacidade de adequação aos sentimentos humanos enquanto tais, e não meramente ao gosto de uma época particular. Essa concepção entrelaça, como vimos no capítulo anterior, a filosofia da história com a crítica de gosto, e, na medida em que surge como parte do procedimento estético-antropológico de Kant, também a antropologia. Veremos, ao fim deste capítulo, que esse enlace gera consequências ainda mais profundas para as observações kantianas, não só como parte de um procedimento, mas como condição para a ultrapassagem da própria etapa em que o programa moral de Kant se situa nas *Observações*. Por ora, recomendamos a releitura, se necessária, dos itens dedicados a essa aproximação entre o observador, o historiador e o crítico, de maneira que não retomemos redundantemente o que já foi apresentado.

Quando passamos da dimensão do método observacional e de seus pressupostos para a estruturação estético-antropológica resultante deles, notamos que a oposição entre o sentimento de sublime e o sentimento de belo, na medida em que aplicados aos comportamentos humanos em geral, levam Kant a descrever uma oposição entre as ações sublimes e as ações belas na medida em que participam da virtude, isto é, entre ações movidas por princípios, e portanto morais, e ações movidas por inclinações, e portanto amorais ou em mera conformidade contingente com a moral:

Entre as qualidades morais, apenas a verdadeira virtude é sublime. Todavia, há boas qualidades morais que são louváveis e belas, e, na medida em que se harmonizam com a virtude, são igualmente vistas como nobres, embora a rigor não possam ser incluídas no caráter virtuoso. A esse respeito, o juízo é sutil e complexo. Certamente não se pode denominar virtuosa a disposição de ânimo que é a fonte de ações com as quais a virtude poderia coincidir apenas com base num princípio que ocasionalmente concorda com elas, embora por sua natureza também possa frequentemente contradizê-la em suas regras universais.²⁵⁰

Percebe-se, através dessa oposição, que as ações morais são objetos das observações e reflexões estético-antropológicas de Kant, e que este busca diferenciá-las das ações movidas por princípios que não obedecem a regras universais. O que é sobretudo interessante, no entanto, é o encaminhamento dado por Kant a essa oposição, pois se ele propõe que o fundamento das ações verdadeiramente virtuosas é a “consciência de um sentimento que vive em cada coração humano, e que é bem mais vasto do que os fundamentos particulares da

²⁵⁰ *Idem*, pp. 45-6.

compaixão e da amabilidade”, isto é, o “sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana”, logo em seguida apresenta também sua descrença no poder desse sentimento sobre nossa natureza:

Em vista das fraquezas da natureza humana e do exíguo poder que o sentimento moral universal é capaz de exercer sobre a maior parte dos corações humanos, a providência colocou em nós, como suplementos da virtude, tais instintos de solidariedade (...) Contudo, visto que essa simpatia moral não é ainda suficiente para incitar a indolente natureza humana a ações para o bem público, a providência também pôs em nós um certo sentimento refinado, que (...) é o *sentimento de honra* e sua consequência, o *pudor*. A opinião que outros podem ter de nosso valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância, que nos induz a muito sacrifícios; e aquilo que boa parte dos homens jamais faria, nem por uma disposição que surge imediatamente da bondade, nem por princípios, termina frequentemente acontecendo apenas por causa da aparência exterior, a uma quimera, que, apesar de muito superficial em si mesma, é deveras útil, como quando o juízo de outrem determina o valor de nós mesmos e de nossas ações²⁵¹.

Fica bastante claro, já na segunda seção da obra, que Kant vê na aparência e no juízo de gosto, definido como o juízo exercido pelas pessoas sobre si mesmas e sobre as outras a partir de sentimentos refinados, os verdadeiros princípios de organização da sociabilidade humana. E esses princípios são também imediatamente atrelados à natureza e à providência, de maneira que, quando supomos que as ações por inclinações solidárias ou por mero interesse egoísta seriam, de alguma forma, danosas para a sociedade, propõe-se possível vislumbrar, sob elas, um desígnio que complementa e equilibra as funções da economia social. Essa economia pode ser descrita e observada em seu equilíbrio, em primeiro plano, pela proporção dos tipos de agentes na sociedade: os agentes morais, os agentes impulsivos e os agentes interessados. Ora, uma forte presença sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana não só é raro entre as pessoas, mas, quando existe, é também perigoso, pois os erros nos princípios dos homens que visam agir pela humanidade são potencialmente mais catastróficos do que os erros cometidos pelos homens que agem em seu próprio interesse²⁵². Por outro lado, aqueles que agem por interesse próprio são a maioria e, além disso, os mais úteis ao bem público, na medida em que constituem o extrato da sociedade que age segundo a

²⁵¹ *Idem*, pp. 49-51.

²⁵² Como discutiremos à frente, essa é uma constatação fundamental para um Kant preocupado com os erros da metafísica, de um ponto de vista epistemológico, mas também com as falsas pretensões morais que acometem os fanáticos – a *schwärmerei*, como sabe, é tema que, sendo ou não uma importação de um debate britânico, persiste no pensamento kantiano, e parece ter nas *Observações* o seu primeiro grande aparecimento.

prudência, a ordem e a assiduidade, dando solidez à sociedade e possibilitando um campo de dispêndio que é próprio ao exercício e desenvolvimento do gosto. Em relação a eles, aqueles que agem pelos instintos de solidariedade, isto é, a compaixão e a complacência, não possuem mérito algum, embora ocupem também um lugar no grande desígnio da natureza. Em segundo plano, todavia, há em todos os corações um sentimento refinado que acompanha as ações: o amor à honra, e que é a base mesma da organização social pelo juízo e pela aparência, pois

ainda que o desejo de honra seja uma tola quimera, na medida em que se presta como regra sob a qual se ordenam as inclinações restantes, torna-se extremamente vantajoso como um impulso que as acompanha. Afinal, visto que, no grande palco, cada um executa suas ações de acordo com suas inclinações dominantes, ele é ao mesmo tempo levado, por meio de um impulso secreto, a adotar em pensamento um ponto de vista exterior a si mesmo, a fim de apreciar o decoro de sua conduta, como ela aparenta e se apresenta aos olhos do espectador. Com isso, os diferentes grupos ligam-se num quadro de magnífica expressão, onde, em meio a uma grande multiplicidade, sobressai a unidade, e o todo da natureza moral mostra, em si, beleza e dignidade.²⁵³

Ora, toda ação que executamos em sociedade é acompanhada por um impulso que nos leva a buscar percebê-la segundo um olhar externo – que, todavia, não é um olhar em específico, mas um olhar baseado no sentimento de pudor que está na base do decoro, e que é partilhado, em certa medida, por todos os membros da sociedade. O sentimento de honra requisita que ajamos de maneira a ser socialmente reconhecida como decorosa ou virtuosa, independentemente de se agimos em acordo com o princípio de dignidade, por instintos ou por interesse próprio. Nesse sentido, todos em sociedade são naturalmente movidos a serem juizes de si e dos demais segundo os papéis que representam no grande palco da sociedade, e que, em certa medida, devem ser naturalmente ordenados. Isto é, se o observador, como vimos, associa o idoso a uma forma sentimental e lhe prescreve um determinado comportamento e certos tipos de vestimenta que se adequam a ela, não o faz de modo meramente arbitrário, mas por considerar os parâmetros naturais do decoro, ao mesmo tempo que certas especificidades do refinamento, como as cores e a quantidade dos adereços. Há, portanto, uma espécie de regime de expectativas, internas (próprias) e externas (alheias), regulado pelo decoro e pelo refinamento, que exige de todos em sociedade um cultivo do

²⁵³ *Idem*, p. 68.

gosto, na medida em que esse gosto está baseado não só nos impulsos naturais, mas também na capacidade de identificar os diversos tipos sociais.

Essas considerações possibilitam um olhar mais apurado sobre a posição do observador enquanto crítico. Na medida em que os princípios de sociabilidade da natureza humana são calibrados e unificados, formando um quadro social coeso, pela aparência e pelo juízo generalizado do modo como as ações aparecem e se apresentam, não há verdadeiramente uma distinção entre o crítico de gosto e os demais membros da bela sociedade. O observador busca apenas ser mais cultivado ou refinado que a maioria, e, com isso, também se permite prescrever e censurar os desvios que observa no interior da economia geral, tanto quanto lhe é possível a partir das ferramentas de análise, de comunicação e de persuasão de que se vale como crítico. São muitas, com efeito, as ressalvas que o observador deve fazer, pois seu ponto de vista não é privilegiado em um sentido filosófico, segundo o qual as observações adquiririam um caráter de verdade dedutiva – ele observa a sociedade, também, através das aparências. O seu cotidiano, as obras de arte de todos os tempos, a natureza, os relatos de viagem..., são o seu material, restrito diante da assumida variedade indefinida de manifestações da natureza humana e condicionado pela historicidade de seu ponto de vista. A condição gradativa do conhecimento antropológico se impõe, enquanto conhecimento da natureza humana, da mesma forma que se impõe ao conhecimento histórico, estético e naturalista. Em suma, uma vez que o gosto se torna uma característica central da sociabilidade e que essa mesma sociabilidade se organiza já de modo bastante equilibrado pela aparência, não se pode dizer que o observador é um espectador privilegiado, mas, antes, que, como o crítico humiano, é uma espécie de porta-estandarte do gosto comum. Seu destacamento não se dá enquanto um propositor de um modelo distinto de sociedade ou de formas distintas de cultivo do gosto, mas enquanto um representante de um refinamento que o habilita a descrever o todo do quadro social em que se insere, e, assim, ser uma espécie de representante dos diversos elementos que constituem esse quadro, natural e contingencialmente. Em outras palavras, o observador não é dotado naturalmente ou aprioristicamente de uma perspectiva que se alinha à da natureza – na verdade, ele parte de suas observações em sentido de vislumbrá-la conjecturalmente, e esse vislumbre não se dá senão na circunscrição permitida pelas observações, daí que seu refinamento é contingencial e está intimamente ligado ao seu campo de observação e ao seus recursos comparativos.

Contudo, há uma espécie de paralelismo entre, por um lado, a centralidade da aparência e da antropologia nas *Observações* e a discussão moral que a acompanha, lateralmente, e, por outro, o procedimento do observador diante dos seus pressupostos universalistas. E isso de tal forma que, embora seja inegável que é na aparência que Kant aposta como princípio organizador da sociedade nas *Observações*, é possível perseguir, através da oposição entre sublime e belo no interior da obra, o desenvolvimento de uma discussão moral diante da qual a antropologia aos poucos passa a adquirir um caráter subsidiário para uma nova resolução, que se desenvolve na terceira seção e se explicita completamente no parágrafo final da quarta seção. A aposta na aparência, nesse sentido, facilmente se torna um núcleo ofuscante que nos cega para o seu caráter dinâmico e para a importância dos temas subjacentes, sobretudo os propriamente morais. Nesse sentido, acreditamos que uma reconstituição da obra pautada não pelo sentimento ligado amplamente à aparência, isto é, o sentimento de belo, mas pelo sentimento que permite deduzir as consequências mais profundas das observações, o de sublime, permitirá uma compreensão mais ampla e coerente da obra. Isto é, uma compreensão que dê conta de tocar ao mesmo tempo as suas três grandes instâncias constitutivas: a da natureza, a da aparência e a da consciência. Mostrar isso é o propósito das partes subsequentes deste capítulo.

3.2. A moralidade do sublime em Burke e em Kant

Embora já tenhamos dito algumas coisas a respeito da relação entre Burke e Kant, é certo que nossos apontamentos incidiram menos sobre as definições particulares dos conceitos empregados por ambos, e mais sobre a partilha, guardadas suas diferenças, de uma perspectiva metódica newtoniana. Ao mesmo tempo, a partir da leitura de Suzuki nos foi dado a ver como Kant se apropriou daquilo que Figueiredo, por sua vez, chama de uma “oposição estruturante” constituída pelo par de sentimentos belo e sublime, que daria às *Observações* uma base procedimental estética, complementar às suas bases antropológicas e morais, para a organização de sua tipologia. Seguindo essas considerações, faz-se mister para nosso trabalho que nos dediquemos a uma análise dos pontos de contato e diferenciação entre as elaborações de Burke e Kant, especialmente sobre o sublime, uma vez que sua compreensão dos avanços conceituais realizados nas *Observações* (e no *corpus* kantiano) depende disso.

Um primeiro e fundamental ponto a se levantar quando se trata de comparar as bases filosóficas do *Enquiry* com aquelas das *Observações* é que ambas as obras estão em um mesmo registro teórico: o estético-antropológico sentimentalista. Importa a ambos os autores elucidar o modo como as formas artísticas e naturais são impressas nas faculdades humanas, e em que medida estas mesmas faculdades guardam já em si pré-configurações sentimentais e/ou sensíveis naturais que se interpõem às impressões externas. Para ambos, portanto, diferenciam-se as instâncias do sentimento mesmo e do objeto que se *relaciona* – lembremos do conceito humiano, outro sentimentalista – com a psicologia e a fisiologia humanas, para co-produzir esse sentimento. Contudo, se para Burke haveria na base mesma das considerações a respeito dos sentimentos de prazer e desprazer, bem como de suas misturas ou do ponto estável da indiferença, os preceitos *instintivos* da autopreservação e da inclinação sexual, e a partir desses preceitos se poderia tecer considerações sobre as formas de sociabilidade das paixões [*passions*], para Kant, como esboçamos acima, há um sentimento moral destacado que se entre-expressa com o sentimento para as formas artísticas e naturais, permitindo uma incursão pela sociabilidade muito mais profunda e extensiva do que aquela de Burke²⁵⁴, haja visto que o observador é alguém que supõe ver nas formas tanto a ordem da

²⁵⁴ É importante indicar que Burke não nega haver qualidades sociais atreladas às paixões, pelo contrário, a beleza é vista por ele como eminentemente desse gênero, assim como também o são as paixões ligadas à autopreservação. Contudo, veja-se que mesmo a paixão social da *simpatia* [*sympathy*], em Burke, que é relacionada à autopreservação, é algo de ordem instintiva, e não moralmente obrigatória, no sentido de não alçar a princípios morais racionais ou hutchesonianos. O que está em jogo para Burke é menos um *sentimento* que funda a *moralidade*, e mais as *paixões* que nos dirigem à *sociabilidade*. E pelo menos dois momentos da *Investigação* confirmam essa leitura, que aproxima Burke mais de uma perspectiva instintiva do que prática ou refinada. Primeiro, aquela que diz respeito ao modo como a simpatia se relaciona com as obras de arte e o teatro, na seção 13 da parte 1: “Receio ser uma prática bastante corriqueira em investigações desta natureza atribuir sentimentos nascidos somente da estrutura mecânica de nossos corpos ou da conformação ou constituição de nossos espíritos a certas conclusões da faculdade do raciocínio sobre os objetos que nos são apresentados, pois tenho motivos para crer que o papel exercido pela razão no incitamento de nossas paixões não chegue, de modo algum, a ser tão grande quanto se costuma crer.” Mas não só em relação à arte se põe essa perspectiva, pois Burke também dirá, tratando da sociabilidade real, na seção 14 da parte 1, que o “deleite que auferimos dessas cenas de grande sofrimento impede-nos de evitá-las, e a dor sentida induz-nos a consolar-nos a nós próprios ao fazê-lo àqueles que sofrem; esses impulsos ocorrem anteriormente a quaisquer raciocínio, por um instinto que age sobre nós, segundo seus próprios desígnios, sem o concurso de nossa vontade”.

Nesse ensejo, é fundamental ressaltar a preocupação de Burke com o teatro e com a questão da catarse, e não apenas por ser um marco no rompimento com a perspectiva classicista (vista como redução passiva da interação com a peça ao olhar), e onde mormente desfila com os trajés que se passou a identificar como pré-românticos (pela comoção, própria do deleite [*delight*] como prazer negativo, que exige do espectador a ação), mas também por propriamente estar aí, como mostra Monteiro, a elaboração de maior fôlego, na *Investigação*, sobre uma relação possível entre o deleite e a sociabilidade. Segundo Monteiro, a partir da discussão a respeito de qual seria a base do prazer produzido por uma tragédia, Burke se lança além das opiniões em voga, que atribuíam ora ao convencimento pela razão, ora ao alívio, ora ao saber estar a salvo, o motivo desse prazer, e se volta às tragédias reais, pois veria na comoção mesma pelo infortúnio alheio o deleite, que, no entanto, longe de se resumir em uma espécie de sadismo, tem por complemento o incitamento à ação moral. Como diz Monteiro, “[o]s prazeres suscitados pela tragédia real estabelecem um vínculo também mais estreito e verídico [em relação à tragédia teatral] entre o espectador e os infortúnios dos outros. Seria isso uma espécie de

natureza (incluindo-se as degenerações), como sua corrupção ou transformação artificial, posicionando-se como censor, apologeta e propositor no interior de um regime de expectativas que busca se articular, em seu aspecto histórico, com o modo como as composições artísticas e sociais se deram e se dão. Muito dificilmente, porém, Burke quereria se colocar em lugar parecido, uma vez que sua perspectiva de ênfase sensualista e psicológica abre pouco espaço para a crítica de gosto e de modo algum assume um sentimento moral interno, de maneira que o aspecto passivo e muito mais diretivo das bases do gosto em Burke é aquilo que mais profundamente marca sua diferença de postura e procedimento em relação ao observador de Kant²⁵⁵.

Mas não é só às raízes hutchesoniana (diferenciação entre sentimento moral e instinto) e humiana (relativa à postura do observador como crítico) das *Observações* que poderíamos atribuir as diferenças de base no enfoque das relações entre sentimento, moralidade e sociabilidade entre Burke e Kant. Na primeira seção das *Observações*, Kant estabelece que o sentimento de sublime e o sentimento de belo são dois princípios derivados de um mesmo sentimento refinado, cuja diferenciação dos demais tipos de sentimento se daria

quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, por assim dizer, pressupõe uma sensibilidade [*Reizbarkeit*] da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do entendimento, como que em oposição àqueles primeiros sentimentos, que podem ocorrer mesmo na completa ausência de pensamento.²⁵⁶

Ou seja, o sentimento refinado, por se associar ao entendimento e aos movimentos virtuosos, permite conceber senão uma menor diversidade ou arbitrariedade nas variedades de

perversidade (...)? Não! (...) Primeiramente é importante lembrar que, para ele [Burke], a perversidade é antes uma modalidade da *indiferença*; isto é, daquele estado da alma que, como vimos, é marcado pelo langor da inação. Por contraste, o negativo do prazer, ou *uneasiness*, em termos lockianos, é o mais forte móbil à ação. Porque esse sentimento é transpassado por um mal-estar, um incômodo, ele reclama do espectador uma ação prática. (...) Assim, podemos afirmar que há uma função social na contemplação e no deleite pelos infortúnios reais, pois eles conduzem à ação moral”. Diante dessa leitura de Monteiro, contudo, insistimos apenas no caráter distinto (assumido por Burke, ao não falar de moralidade, e sim de sociedade) entre moralidade e sociabilidade, entre ação por princípios e ação baseada nas aparências e instintos, ainda que ambas possam muitas vezes convergir, como vemos em Kant, tanto na prática, como em sua base na natureza. Cf. BURKE, 1993, pp. 52-4; MONTEIRO, 2018, pp. 52-4. Sim, os números das páginas citadas coincidem.

²⁵⁵ Como bem diz Clewis: “Ele [Kant] propõe que os variados sentimentos repousam não tanto na natureza das coisas externas que incitam respostas subjetivas quanto na capacidade de uma pessoa em ser movido”. Ou seja, Kant pressupõe a capacidade de refinamento própria à ideia de gosto, enquanto Burke aposta na simplicidade própria às paixões, bem como em uma maior passividade das mesmas em relação aos objetos. Cf. CLEWIS, 2012, p. 120.

²⁵⁶ KANT, 2019, pp. 31-2.

formas que o incitam, ao menos um terreno de observação mais estável – afirmando-se, todavia, que a observação não pretende estar fundada em princípios racionais, e sim em princípios sentimentais que permitirão uma organização tipológica segundo parâmetros, implicitamente, do criticismo. De início aparentemente simples, o quadro, no entanto, se complexifica quando se trata de articular o sentimento refinado com o sentimento moral, que se apresenta não apenas na forma dos sentimentos fundamentais da virtude, isto é, da beleza e da dignidade da natureza humana, mas em relação com os próprios princípios derivados do sentimento refinado, isto é, o belo e o sublime, e com a consciência. Mais claramente, no correr das *Observações*, percebe-se como a postura do observador, tida inicialmente como distinta da postura do filósofo, acaba por se aproximar deste pela proposição de um cálculo moral que envolve princípios e aparência; virtude e utilidade; respeito e amor; e que levam o par estruturante de associações iniciais mais ou menos batidas – como o sublime à noite, aos colossos naturais e à seriedade, enquanto o belo, ao dia, aos prados floridos, e ao gracejo²⁵⁷ – para o campo de uma diferenciação moral profunda entre princípios abstraídos dos sentimentos fundamentais, relacionados sobretudo ao sublime, e o jogo da sociabilidade e das aparências, onde o belo exerce maior função. Com isso, o observador vai não só além dos parâmetros do criticismo, mas também, como se verá melhor à frente, dos preceitos hutchesonianos, pois, no fim das contas, ainda que os sentimentos da beleza e da dignidade da natureza humana sejam os fundamentos da obrigação moral, e forneçam o incentivo para a ação moral, é através dos princípios abstraídos desses sentimentos que se poderá pensar a diferenciação entre a virtude genuína e as falsas virtudes. Nas palavras de Kant,

[a] verdadeira virtude, portanto, só pode ser engendrada por princípios, que, quanto mais universais, a tornam tanto mais sublime e nobre. Tais princípios não são regras especulativas, **mas a consciência de um sentimento** que vive em cada coração humano, e que é bem mais vasto do que os fundamentos particulares da compaixão e da amabilidade. Creio resumir tudo o que foi dito quando afirmo que esse sentimento é *o sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*.²⁵⁸

Do ponto de vista da discussão propriamente moral realizada nas *Observações*, a passagem acima pode ser considerada a mais importante de toda a obra, pois ela põe um problema que, ainda hoje, é objeto de disputas interpretativas entre os *scholars* que buscam

²⁵⁷ *Idem*, p. 33.

²⁵⁸ KANT, 2019, p. 48. Itálicos do autor, negrito, nosso.

reconstituir o desenvolvimento da filosofia de Kant, e sobretudo o da filosofia moral. Esse problema consiste na aparente tensão ou inversão teórica entre, por um lado, a proposta de fundamentação da moral esboçada na *Investigação*, para a qual a fórmula suprema do dever – faz o mais perfeito que através de ti é possível – deveria ser imediatamente identificada com o sentimento simples de bem, tornando a obrigação um conceito inteligível, e, por outro lado, a noção de que a moralidade estaria fundada, à maneira hutchesionana, meramente na consciência do sentimento. Cunha, em comentário recente, buscou ressaltar esse problema, indicando como a leitura tradicional das *Observações*, desde Kuenburg, Foerster e Menzer, até Reich, Schilpp, Ward e Suzuki, tendeu a atribuir à obra uma fundamentação sentimentalista da moral. No entanto, citando Cunha,

como Schmucker (1961, p. 63) sublinha, se realmente a pressuposição desses intérpretes é verdadeira, devemos aceitar que Kant, em pouco tempo, desde a *Preisschrift* [*Investigação*], realizou praticamente uma inversão de marchas, abandonando a posição moral estabelecida lá como fruto de uma longa reflexão. Se, nas *Observações*, o princípio da ética é, realmente, tratado somente em referência ao sentimento moral, isso mostra que toda discussão realizada com Wolff, Baumgarten e Crusius sobre as bases da obrigação, levando em consideração um princípio formal incondicionado como ideal de perfeição, foi totalmente abandonada²⁵⁹.

Poderia-se mitigar esse problema apontando que, embora Kant realmente assuma que sua proposta de fundamentação da moral na *Investigação* foi fruto de uma longa reflexão – e Henrich mostrou a verdade disso no artigo em que busca reconstituir o movimento progressivo do pensamento ético de Kant (ao qual remetemos no primeiro capítulo) –, é inegável que essa proposta estava apenas esboçada nessa obra e que Kant não escondeu sua irresolução, sobretudo a respeito de qual seria o fundamento da obrigação, por assim dizer, mais fundamental – se a razão ou o sentimento. Além disso, as *Observações*, como tentamos defender, podem ser compreendidas como uma tentativa de desenvolver, sobre uma base metodológica gradativa também proposta na *Investigação*, uma função teórica atribuída ao entendimento nessa obra, e que diria respeito diretamente aos problemas inerentes à ideia de uma fundamentação sentimental da moral. Portanto, poderíamos sustentar que as *Observações* são, por assim dizer, uma obra experimental que deliberadamente magnifica a dimensão dos sentimentos e da vida moral concreta sem propriamente suspender a discussão moral, uma vez que se trata de lidar com o problema dos sentimentos compostos e confusos e da maneira com

²⁵⁹ CUNHA, 2017, p. 93.

a qual o juízo poderia cumprir sua função anunciada. Mas se isso permite atenuar a leitura de que essa manobra seria uma “inversão de marchas”, no sentido de contrapor ou suspender radicalmente o programa teórico da *Investigação*, não parece conseguir conter o problema de um abandono do incondicionado formal que deveria subsumir de modo imediato o conteúdo sentimental, pela relação de identidade entre a aprovação da bondade de uma proposta de ação e o conceito de perfeição da ação entendido justamente como a ação fundada de modo incondicionado. Ora, esse problema parece ter sido encarado como um fato consumado pela tradição, acontecendo mesmo, como informam Figueiredo e o próprio Cunha a respeito de Schmucker, de se interpretar as *Observações* meramente como uma obra de estética, evitando, assim, assumir uma regressão da parte de Kant. Diante disso, a proposta de Cunha de identificar uma continuidade teórica mais ampla, para a qual a parte formal da moralidade persistisse e se desenvolvesse, soa muito interessante, sobretudo porque nossa investigação partiu da mesma intuição e coincide em alguns achados, de modo que se torna necessário discuti-la.

Contrapondo-se a uma certa tendência interpretativa que insiste na fidelidade de Kant a Hutcheson, Cunha começa por notar que as *Observações* propõem um acréscimo decisivo ao sentimento moral, até então associado à relação entre o bem e o belo, ou seja, à benevolência que dedicamos ao gênero humano na medida em que percebemos a beleza de sua natureza – esse acréscimo é a ideia de *dignidade*. Para Kant, a natureza humana não é só bela e, por isso, merecedora de amor, mas também possui uma dignidade que nos suscita respeito – isto é, que a tratemos como um fim em si, na medida em que esse sentimento de dignidade exige de nossas ações que elas sejam universais; que vejam o todo da humanidade como fim. Dessa forma,

em referência à *Preisschrift*, observamos que o fundamento essencial e formal da moralidade já pode ser vislumbrado na ideia da submissão dos impulsos naturais, o que revela, por um lado, um momento estético, a saber, o da beleza, e, por outro, um teleológico expresso no respeito enquanto *fin comum* de uma comunidade.²⁶⁰

O ponto de vista da dignidade, diferentemente do da beleza, não pode ser o do amor à natureza humana enquanto aparece para nós, isto é, enquanto uma experiência concreta que incita nossos impulsos naturais de benevolência, na forma da compaixão e da

²⁶⁰ *Idem*, p. 101.

condescendência. Antes, trata-se de considerá-la de um lugar mais elevado e abstrato, onde o ser humano concreto é visto apenas em referência à humanidade como um todo. Em auxílio dessa leitura, podemos lembrar o exemplo de Kant a respeito de como, ao se ajudar um necessitado por compaixão, fica-se em débito com todos os outros, pois esse débito não existe, segundo ele, ao se ajudar um necessitado não enquanto um aparecimento que suscita um impulso, mas enquanto um *representante* da humanidade, ao qual se dirige uma ação na medida que se vê nele o todo, e não o indivíduo.

Essa interpretação leva o comentador a considerar que o sentimento da dignidade e da beleza da natureza humana é uma forma mais claramente determinada do sentimento de bem proposto na *Investigação*, uma vez que o conceito de perfeição moral como fim em si pode ser facilmente derivado dele e que esse fim em si está atrelado à ideia de universalidade. Assim, se, por um lado, as ações da maior parte das pessoas, tais como as de temperamento sanguíneo, são baseadas em inclinações e particularidades,

[c]onstata-se, por outro lado, que o sentimento moral universal baseia sua objetividade em um critério mais abrangente e fundamental. Em outras palavras, este sentimento é acionado porque um tipo de bondade essencial interna pode ser identificada. A aprovação se vincula a um valor superior proporcionado pelo objeto formal cuja exigência é a universalidade. Dessa forma, a atividade do sentimento pode ser percebida, de um modo mais claro, como a de um princípio suplementar que atua de acordo com as regras de uma consciência formal imediata, objetiva e universal. Isso é uma evidência relevante, diante da interpretação tradicional, a favor do fato de que a experiência de aprovação e desaprovação, já nesse contexto, não pode ser concebida como a última instância no processo de *juízo* moral.²⁶¹

Explicado desse modo, fica claro como também nas *Observações* o sentimento moral adquire sua objetividade não apenas da imediaticidade de seu julgamento, mas de sua ligação necessária com um princípio formal que o solicite, de maneira que a perfeição da ação seja a exigência da universalidade pelo sentimento e a adequação de um princípio formal a essa exigência em um nível prático, isto é, diante de uma situação de julgamento moral. Trata-se, em outras palavras, de uma dedução perspicaz das consequências da especificação do sentimento imediato da moralidade como sentimento da dignidade da natureza humana, isto é, como a exigência de que se aja de maneira que toda a humanidade seja tomada como fim em si mesma, universalmente, pois para que haja a atividade aprovadora do sentimento é preciso

²⁶¹ *Idem*, p. 103.

que a razão proponha um modo de agir que não está dado na mera imediaticidade, mas que precisa da reflexão. Com efeito, o sentimento da virtude genuína não se confunde com as inclinações particulares exatamente pela visão abstrata com a qual que deve contemplar o mundo. E isso explica, complementando, como Kant pode dizer que quem age por princípios não só erra, mas facilmente erra, mesmo quando apoia esses princípios em um sentimento – ora, quem age segundo o sentimento nunca erra, pois o sentimento é subjetivo, não possui qualquer objetividade que assim o permita descrever, mas os princípios abstratos possuem, enquanto parte formal da moralidade.

Cunha, com isso, oferece uma hipótese bastante consistente para a interpretação de uma continuidade programática entre a *Investigação* e as *Observações* – uma hipótese que, seguindo explicitamente Henrich, não nega a importância de Hutcheson para as preocupações teóricas de Kant, mas busca determinar sua função e seus limites diante do problema da fundamentação da obrigação. Mas não é só isso que nos interessa de sua leitura – na verdade, o que nos parece mais proveitoso diante da interpretação que tentaremos oferecer do movimento interno das *Observações*, é que também Cunha notou, com auxílio de Schmucker, que a formulação de uma *consciência do sentimento* parece implicar também uma distância entre o sentimento enquanto experienciado e a consciência da experiência sentimental. Essa distância, cuja compreensão é complexa e Kant parece insistir nisso, é sublinhada pelas próprias ideias de virtude e de refinamento como uma disposições que devem ser cultivadas e que, como intuía Schilpp, apelam para a vida moral concreta, enlaçando antropologia e moralidade. A grande questão que surge para nossa investigação, diante disso, é como conciliar a aposta no princípio da aparência, feita na segunda seção, com a aposta numa educação moral, no último parágrafo da obra. Mas antes de discutirmos isso, vejamos precisamente o que Cunha diz, pois pensa que

Kant reconhece os limites do sentimento moral universal em algumas situações. Abre-se espaço para se supor, dessa forma, que os princípios práticos supremos da disposição virtuosa ultrapassam a mera experiência do sentimento moral. Segundo Schmucker (1961, p. 108), a descrição kantiana do caráter melancólico do sujeito moral apoia essa afirmação, sugerindo que os princípios práticos da disposição virtuosa pressupõem a capacidade livre do agente moral, cuja atividade interna deve subordinar um universo inteiro de impulsos e inclinações ao sentimento moral. Remetendo-nos à antropologia moral da década anterior, esta atividade manifesta-se como *autarquia* – um tipo de impulso ou disposição – um ato de decisão pessoal através do qual o sujeito subordina todas as suas inclinações e ações à moralidade. Por isso, o comportamento do melancólico é apresentado não

somente a partir de sua relação com os sentimentos da bondade e da dignidade, mas também a partir de características como a serenidade e a força da mente. (...) A verdadeira virtude, portanto, liga-se a uma *disposição interna*, à qual Kant nos alude, a partir das características próprias do sublime (...).²⁶²

Essa consideração da virtude enquanto uma disposição cultivável é fundamental para se compreender não só a relação entre sentimento e consciência, mas também o movimento interno das *Observações*, uma vez que é essa a ideia que Kant tem em mente ao descrever e avaliar os sexos, os povos e as raças na terceira e na quarta seções, e é também ela que o levará a perceber a aptidão de povos específicos e em contextos específicos para uma educação voltada não meramente para o gosto, que se torna característica intermediária, mas para a moralidade genuína, que se torna um fim realizável socialmente. A insistência de Kant na falibilidade moral do ser humano, já presente na *Teoria do Céu*, mas reafirmada nas *Observações*, e que parecia tocada por um pessimismo, é contingenciada e parcialmente revertida na última seção, de maneira que as observações estético-antropológicas se tornem subsidiárias de uma renovação das perspectivas de Kant, uma renovação de teor mais otimista e ligada não à aparência e nem ao sentimento, mas à razão²⁶³. É como se Kant se sentisse suficientemente confiante, diante do panorama histórico-cultural que avalia, para apostar que, a despeito do equilíbrio natural que as falsas e úteis virtudes produzem, reguladas pelo princípio da aparência e do gosto, poderia-se propor uma educação moral que se desenvolvesse junto ao gosto, assim como a educação filosófica deve ensinar primeiro as coisas do entendimento e só depois as da razão. Como isso é possível é o que tentaremos mostrar nos itens subsequentes, insistindo na relação das *Observações* com a *imago mundi*

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Note-se que não falamos de um teor pessimista ou otimista no sentido utilizado por Menzer, isto é, como uma falta de interesse no homem e na natureza humana, baseada em supostos sentimentos de introversão e no pano de fundo pietista da educação de Kant, mas sim no sentido de uma desconfiança na capacidade humana de alçar à moralidade. É certo que desde a *Teoria do Céu*, passando pelas *Observações* e chegando na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant parece pôr essa questão sob uma ótica melancólica, mas isso não significa que essa ótica seja sempre preponderante, ou que a desconfiança mantenha-se com a mesma força no correr de seu pensamento. Quando observamos, por exemplo, Kant dizer, na terceira Crítica (AA 05: 276.19-37), que há um tipo de sublimidade atrelada à visão angustiada da sujeição humana, fala isso apenas na medida em que esse sujeição é voluntária, isto é, que o pesar é causado pela consciência de que o homem *pode* alçar à maioridade, mas não quer. É muito distante da perspectiva metafísico-naturalista da *Teoria do Céu*, que atribui uma mediania moral própria à constituição psicofísica do ser humano, como vimos no primeiro capítulo. Nesse sentido, como nota Cunha (2017, p. 106), as *Observações* estão numa espécie de ponto intermediário entre a *Teoria do Céu* e a ética madura, na medida em que Kant começa a pensar no homem menos segundo uma metafísica da natureza e mais segundo sua natureza interna e sua capacidade de autonomização. Por fim, cabe informar que a ideia de uma tendência de Kant para o otimismo, no sentido de se interessar pela natureza humana, mas também podemos assumir que no sentido de uma crescente confiança na capacidade de realização moral, foi comentada por Schilpp, em seu *Kant's Pre-Critical Ethics*, 1938, pp. 15-21.

iluminista, mas não podíamos deixar aproveitar esse ensejo, pois, à sua maneira, também Cunha parece perceber isso, embora em um sentido talvez mais estático e reverente a Rousseau, no sentido da coesão da obra:

Diante dessa situação, Kant já compreende, apoiado por Rousseau, haver a necessidade de uma educação para a restrição dos impulsos naturais indevidos, tendo como objetivo a preservação dos costumes, das ciências e das artes e, por conseguinte, para a realização plena da liberdade. O sentimento moral não é uma capacidade inata, mas uma predisposição que deve ser desenvolvida e cultivada a partir do trabalho da educação.²⁶⁴

Pois bem. Vislumbrada a complexidade interna da proposta das *Observações*, parece-nos agora conveniente fazer notar a partir do próprio texto o modo como se dá a clivagem de Kant em relação a Burke, em um gesto sintético do que os aproxima e diferencia. Mas, antes, é preciso ora rapidamente apresentar as espécies [*Arten*] de sublime com as quais Kant trabalha – são três: o sublime terrível, que se associa à solidão profunda, às imagens do inferno, e ao ameaçador em geral; o sublime nobre, que se associa à ação pela virtude diante dos impedimentos e das inclinações da sensibilidade; e o sublime magnífico, que se associa ao belo, e se mostra em grandes projetos formais da arquitetura e da natureza²⁶⁵. Desses, podemos dizer que aquele que mais se aproxima do sublime burkiano é o sublime terrível, cujos objetos e eventos associados estariam, para Burke, ligados ao deleite próprio daquilo que ativa nossos instintos de autopreservação, pela ameaça que psicologicamente sentimos ter sido gerada ou sugerida²⁶⁶. Com efeito, dentre os diversos exemplos dados por Kant de

²⁶⁴ CUNHA, 2017, p. 104.

²⁶⁵ Embora aqui estejamos passando apenas rapidamente pelas descrições de cada um desses tipos de sublime, é importante apontar que as associações de Kant, em todas as seções, sempre incluem exemplos arquitetônicos e poéticos reconhecidos em sua época e/ou canônicos, marcando a abordagem criticista do observador descrita no item anterior. Assim, o sublime terrível é associado ao inferno do *Paraíso perdido* e ao conto do sonho de Carazan; o sublime nobre às pirâmides do Egito e às descrições de Haller sobre a “eternidade passada”; e o sublime magnífico, entre outras coisas, à Basílica de São Pedro.

²⁶⁶ Para o leitor não familiarizado com a teoria burkiana do sublime, façamos uma rápida exposição. A base para a compreensão do belo e do sublime em Burke, assim como de outras paixões, é sua teoria das ideias simples de prazer e dor. Para o filósofo, esses sentimentos não devem ser compreendidos como relativos inexoravelmente um ao outro, de maneira que o prazer adviria da cessação ou ausência de dor, e vice-versa. Antes, devem ser compreendidos como positivos e independentes, diante de um estado mediano de indiferença, onde não vigora dor ou prazer até que algo mova a alma em sentido de um ou de outro, desbalanceando-o. Partindo disso, Burke poderá pensar em derivativos e misturas advindas da negociação (expressão de Monteiro) entre esses sentimentos, destacando-se o deleite, cuja definição é a de ser uma espécie de prazer insurgido da relação com a dor ou o perigo, mas que não é propriamente um prazer puro, como o contentamento. E é através do sentimento de deleite, como prazer negativo, que Burke poderá pensar em uma paixão do sublime, isto é, em uma paixão própria da relação com aquilo que nos ameaça (e que por isso é sempre mais intensa que a do belo e do conforto), e que incita nosso instinto de autopreservação, mas cuja terribilidade é suportável o suficiente para gerar não um desejo de fuga, e sim um misto de medo e admiração que se chama *assombro* [*astonishment*].

sublime terrível – muitos deles compartilhados com Burke, por terem a Hume e Addison como fonte em comum –, há um especialmente importante, qual seja, o do sonho de Carazan²⁶⁷. Diz Kant:

À medida que suas riquezas aumentavam, esse rico ávaro [Carazan] fechava o coração à compaixão e ao amor. Todavia, quanto mais esfriava nele o amor pelos homens, maior a assiduidade de suas orações e práticas religiosas. Após essa confissão, ele assim prosseguiu: Numa noite, quando fazia minhas contas e calculava os benefícios do meu negócio, adormeci. Vi então o anjo da morte aproximar-se de mim como um turbilhão (...). Fiquei petrificado tão logo percebi que minha sorte estava para sempre lançada, e que a todo o bem que praticara nada mais poderia ser acrescido, e que, de todo mal que perpetrara, nada poderia ser subtraído. Fui levado diante do trono daquele que habita o terceiro céu. Assim me falou o brilho, que ardia diante de mim: Carazan, teu culto a Deus é abjeto. (...) Viveste somente para ti mesmo e, por isso, deverás também na eternidade vindoura viver só, privado de toda comunidade com a Criação. (...) Logo deixei inumeráveis mundos às minhas costas. Quando me aproximei do limite último da natureza, percebi que as sombras do vazio ilimitado precipitavam-se no abismo que havia diante de mim. (...) Esse espetáculo infundiu em mim um terror inexprimível. Pouco a pouco, ia perdendo de vista as últimas estrelas e, finalmente, o último vestígio faiscante de luz extinguiu-se na mais absoluta escuridão. (...) Com uma intolerável angústia no coração, pensava que, se por cem milhões de anos me levassem para além das fronteiras de todo o universo, teria ainda e para sempre meu olhar mergulhado no abismo imensurável das trevas, sem auxílio nem esperança de regresso. Nesse atordoamento levei a mão com tal veemência aos objetos da realidade, que despertei. Então aprendi a respeitar aos homens; pois naquele deserto terrível, mesmo o mais ínfimo deles, ao qual eu soberbamente fechara a porta, teria sido de longe preferível a todos os tesouros da Golconda.²⁶⁸

Nesse sentido, o sublime burkiano se aproxima menos de um reconhecimento ou contemplação de teor racional, e mais de um estado de suspensão atônita que toma a alma por completo. Com efeito, o filósofo atribui ao *terror* a condição de “princípio primordial do sublime”, secundarizando as associações dessa paixão a ideias “positivas”, como a grandeza simples do magnífico e o sentimento de respeito que, para Kant, terão *importância igual ou maior* que a terribilidade, sob as rubricas de sublime magnífico e sublime nobre. Ou seja, Burke não exclui o sublime que se relaciona mais à admiração que ao medo, ou mais à imaginação do infinito que ao terror físico do abissal, mas os toma certamente como menos intensos que aquele onde o medo é primordial, e certamente não aceita a possibilidade de serem gerados pela pura reflexão ou de modo meramente agradável, sem algo do “horror deleitoso”, que está presente mesmo na perseguição do que imaginamos infinitamente grande ou infinitamente pequeno. Cf. BURKE, 1993, pp. 47-8; pp. 65-6; pp. 79-84. Cf. MONTEIRO, 2018, pp. 34-44.

²⁶⁷ Embora o exemplo do sonho de Carazan não apareça em Burke, o tema da solidão se faz presente, e em certa proximidade com Kant. Ambos lidaram, a partir do tema da solidão, com a dupla dimensão contemplativa e ativa do homem, mas de modos distintos. Burke entende o aspecto da contemplação como capacidade de encontrar agrado na solidão amena, enquanto o aspecto da ação, como capacidade de encontrar prazer em certas relações especiais, como a amizade. Já a solidão intensa, no entanto, é causa apenas de grande dor. Kant, por sua vez, tentará mostrar que a dor da solidão extremada pode ensejar a contemplação do valor das coisas e das pessoas, levando-nos a aprender – ainda que esse aprendizado dependa em parte de um constrangimento sensível – acerca da dignidade dos seres humanos em relação aos demais objetos, o que permite fundar, com base no respeito por essa dignidade, ações morais verdadeiras. Cf. *Idem*, pp. 52-3.

²⁶⁸ KANT, 2019, nota das pp. 34-5.

Como se vê no exemplo, o sublime terrível é, em primeiro momento, constituído pela impressão causada pelo grandiosamente assombroso e ameaçador, o que evidentemente o liga às condições da comoção apontadas por Burke, para as quais se põem em jogo nossos instintos de autopreservação diante daquilo que ameaça nos destruir, e ao qual de algum modo resistimos em tensão, sob o limiar de um desfecho. Contudo, é interessante que o constrangimento de Carazan não tenha encontrado sua superação pelo mero alívio do acordar do sonho, que faria da impressão causada algo do campo da consciência superficial, e portanto representativo e seguro para si, analogamente ao que ocorre no teatro²⁶⁹. Contrariamente, parte dessa superação, que acreditamos ser o que propriamente a torna sublime em sentido kantiano, está no fato de que pode levá-lo a uma percepção moral; a um tipo de elevação (*Carazan aprende*) que está além da comoção simpatética burkiana (ação “moral” que é, na verdade, *reação* diante do infortúnio alheio, naquilo que o ameaça, e não em sua humanidade reconhecida), e uma percepção moral que, embora fundada em uma experiência sentimental traumática, apresenta-se, pois, como princípio de respeito aos homens, na forma do reconhecimento de seu valor intrínseco relativamente ao valor dos objetos que lhe são externos. Lembrando-se da oposição entre amável e respeitável, apontada por Suzuki como uma oposição humiana no interior das *Observações*, Kant dirá que o amor é associado ao belo, e o respeito, ao sublime²⁷⁰, sendo o primeiro uma forma mais patológica do que intelectual, enquanto com o segundo se dá o inverso, pois o respeito é um reconhecimento do sentimento da dignidade. Carazan não passa a amar os homens, como se surgisse para ele um sentimento de benevolência antes do sentimento de respeito; passa, na verdade, a

²⁶⁹ É interessante notar, nesse ensejo, como Kant parece considerar, nas *Observações*, o teatro por uma ótica intermediária entre a classicista e aquela de que Burke é um dos expoentes, isto é, a pré-romântica. Pelos termos que usa, embora para Kant a tragédia esteja associada ao sublime e também à comoção, parece se manter aquele distanciamento do espectador próprio da fruição dramática afrancesada, na qual a audiência se encontra emocionalmente acima dos acontecimentos. Assim, ao mesmo tempo que Kant diz que os atos trágicos no teatro incitam uma condolência pela sorte alheia, a qual leva o espectador a sentir a “dignidade de sua própria natureza”, esse incitamento põe a alma apenas “docemente comovida”, parecendo tender mais a uma nobre comoção do que a uma comoção terrível. Aparentemente, a força patológica da tragédia é atenuada pelo reconhecimento “prático”, moralmente instrutivo, e não propriamente inquietante e reativo, como em Burke. E distinto mesmo das propostas de Lessing e Herder, pré-românticos alemães, que, na tentativa de reinterpretar Aristóteles, tinham ao *efeito* como mais central que as regras, cerimônia e utilidade moral aristocráticas e classicistas, pelas quais diziam ter sido deformada a poética aristotélica e a desfeita a possibilidade mesma de um teatro adequado ao seu tempo. Cf. KANT, 2019, p. 39; HEDER, 2018, p. 221-3; LESSING, 1964, p. 111; SÜSSEKIND, 2008, p. 29; pp. 40-1.

²⁷⁰ KANT, 2019, p. 37.

respeitá-los, ao reconhecer sua dignidade irrestrita, através da experiência de aprendizado propiciada pelo sentimento do sublime que permeia o terrível do trauma.

É certo, porém, que dentre as três espécies de sublime apresentadas por Kant, o terrível é aquele mormente composto por um constrangimento externo, e pode mesmo se reduzir à relação com ele, como na mera contemplação, por exemplo, de um abismo ou de um deserto e das coisas assombrosas que incitam-nos a pensar e imaginar. Em relação ao terrível, o sublime nobre é mais próximo da virtude e ainda mais corroborativo do modo como o sentimento pode levar a princípios, uma vez que é um sentimento que não se baseia em um aprendizado pela força do que nos ameaça, e sim pelo que desde o início nos ergue para além da sensibilidade e das inclinações, como, por exemplo, a contemplação de uma grande elevação cuja perseguição nos faz ir além do contexto sensorial imediato ao mesmo tempo que permite vislumbrar a simplicidade de sua grandeza. Ou seja, não se pára em contemplações de ornamentos particulares, mas se persegue e contempla a totalidade da extensão – o que se associa também ao seu caráter moral, uma vez que a virtude genuína não pensa nos homens particularmente, e sim na humanidade que se apresenta neles, da mesma maneira que não pensa suas ações segundo as exigências da sociabilidade, e sim segundo o destino do ser humano. Ao sublime magnífico, porém, sendo descrito como o belo que alça ao sublime, ou o sublime que se põe no limite com o belo, cabe uma perseguição com eventuais paradas contemplativas, e a própria consideração da natureza exige a percepção dos ornamentos como compatíveis com o todo – não à toa, no campo moral é exatamente a essa condição sentimental que o observador chega quando diz vislumbrar o equilíbrio proporcionado pela natureza, graças a seus suplementos e atenuantes sentimentais, à relação entre aparência e virtude, formando um “grande retrato da natureza”²⁷¹.

Com isso, pensamos ter minimamente apresentado os parâmetros gerais de diferenciação entre o sublime kantiano, que alça à moralidade nos termos de um reconhecimento da dignidade humana, sendo pautado por sua relação com a virtude, e o sublime burkiano, que enfatiza a relação do sublime com a sensibilidade e faz da moralidade possível uma reação primariamente fundada nos instintos que levam à sociabilidade e à comoção, e não na ideia de virtude ou em um sentimento moral. Da mesma forma, indicou-se inicialmente como Kant ultrapassa os parâmetros do sentimento moral, ao submetê-los à consciência, e não simplesmente à afeição e ao cálculo das virtudes.

²⁷¹ KANT, 2019, p. 66.

Todavia, permita-se-nos dar um passo atrás. Apesar da elaboração moral do sublime de Kant ser o maior ponto de distinção com a elaboração burkiana do sentimento, nela permanece uma outra oposição fundamental, além do par belo-sublime, que se apresenta já na *Investigação*: a oposição entre o sublime e o ridículo, sendo o último tomado como o ponto mais baixo, na gradação de degenerações, do primeiro. Em Burke, essa oposição é meramente “estética”, isto é, relativa à adequação ou inadequação da poesia e da pintura aos temas da paixão do sublime, como se vê no seguinte trecho:

Quando os pintores tentaram nos apresentar figuras bem definidas dessas ideias extremamente fantásticas e terríveis, na minha opinião foram, na maioria das vezes, mal-sucedidos; tanto que nunca pude me decidir, com relação a todos os quadros que vi sobre o inferno, se o pintor tinha ou não objetivo *jocoso*. Muitos pintores lidaram com assuntos desse tipo mediante a reunião do maior número de espectros horrendos que sua imaginação poderia inspirar, mas todos os desenhos das tentações de santo Antônio que tive a oportunidade de ver pareceram-me antes concepções bizarras e absurdas do que algo capaz de gerar uma *paixão verdadeira*. A poesia sai-se muito bem no tratamento desses assuntos. (...) Na pintura, elas [personagens da poesia de Homero e Virgílio] seriam bastante definidas, mas receio que poderiam tornar-se *ridículas*²⁷².

No entanto, pode-se dizer que essa oposição, não só em termos artísticos, mas também morais e antropológicos, é parte constitutiva da moderna discussão sobre o sublime, sobretudo na consideração shaftesburiana do mesmo. Uma incorporação, certamente, de algo que está já no tratado clássico de pseudo-Longino, na medida em que este se aproxima dos critérios horacianos da poesia *in media res*, e contra a tradição poética do *ab ouo* onde o falso sublime ganha mais facilmente lugar. Com efeito, seria preciso, para uma reconstituição exaustiva e precisa da relação entre o sublime e o ridículo, que se recorresse não só às obra de Shaftesbury, sobretudo *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708) e a outros inúmeros escritos britânicos, franceses e alemães que se engajaram na recuperação e na disseminação do sublime, mas na própria tradição clássica com a qual esses autores efetivamente discutem, e não apenas retomam. Algo que não parece possível dentro dos limites de nosso trabalho, de maneira que nos dedicaremos apenas a indicar como os temas do fanatismo e do ridículo (junto da discussão moral), que é central para Shaftesbury, Hume e Kant, dá acesso às elaborações mais bem acabadas do conceito de sublime na modernidade, além de fornecer uma chave para investigações retroativas do mesmo.

²⁷² BURKE, 1993, pp. 70-1. Grifos nossos.

3.3. As dualidades do sublime e o círculo da moralidade humana

Embora fosse desejável mostrar isto com algum detalhe, não parece precipitado dizer que, de maneira geral, diversas concepções do sublime – seja considerado como figura retórica e poética, como em pseudo-Longino e Boileau, seja como aspecto da natureza ou sentimento humano, como em Addison e Burke²⁷³ – confrontaram-no com predicções, composições ou sentimentos que, embora busquem se aproximar da impressão que lhe é própria, mostram-se inevitavelmente como falsos, imperfeitos ou ridículos – ou pelo menos com essas atribuições devemos abater suas pretensões, como se vê em Shaftesbury. Nas *Observações*, isso não é diferente: também nela, Kant apresentará dualidades do sublime que podem ser organizadas entre verdadeiras e falsas, isto é, entre fundadas ou naturais, e presumidas ou degeneradas, segundo o parâmetro das infinitas gradações da natureza humana, que vão da mais perfeita à mais imperfeita qualidade²⁷⁴. Tendo isso por base, Kant poderá dizer tanto que a “qualidade do *sublime terrível*, quando inteiramente inatural, é *extravagante* [*Abenteuerliche*]”²⁷⁵, como que as “coisas não naturais, na medida em que nelas se presume o sublime, embora encontrado em pouca ou nenhuma escala, são *caricaturais* [*Fratzen*]”²⁷⁶. Atribuições que não valem apenas para os objetos, mas também para os caracteres humanos, na medida em que com eles se relacionam, pois “[q]uem ama o extravagante e nele crê, é um fantasioso”²⁷⁷, assim como “a inclinação à caricatura constitui o *excêntrico* [*Grillenfänger*]”²⁷⁸.

Contudo, pensando-se na estrutura estético-antropológica que configura as observações, o que Kant entende aqui por natural dificilmente poderia ser dissociado das expectativas sociais e da moralidade. Aquilo a que o observador atribui “inaturalidade” deve ser a um só tempo considerado como indicativo de degeneração da natureza humana, de desencaixe com o eixo das expectativas sociais e de fraqueza moral. Isso fica mais claro, por

²⁷³ Citamos aqui apenas alguns dos principais autores que trataram do tema. Com efeito, é preciso notar que, como indica o próprio pseudo-Longino, já havia uma discussão em torno do sublime na antiguidade, embora não tenha chegado a nós. Na modernidade, por sua vez, são inúmeros os ensaios sobre a sublimidade a que temos acesso, e muitas das conquistas atribuídas aos grandes autores foram, com menor fôlego, aventadas antes pelos menores. Cf. a coletânea editada por Andrew Ashfield e Peter de Bolla, *The sublime: a reader in British eighteenth-century aesthetic theory*, publicada em 1996, pela Cambridge University Press.

²⁷⁴ KANT, 2019, p. 42.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

exemplo, quando Kant fala das diferenças entre, (i), a sublimidade própria de “[a]rriscar-se temerariamente pelos nossos direitos, pelos da pátria, pelos nossos amigos”²⁷⁹; (ii), a extravagância própria das cruzadas e da antiga arte da cavalaria; e, (iii), a condição caricatural dos duelos, como “miserável resquício daquele mundo [da cavalaria] a partir de uma inversão no conceito de honra”²⁸⁰, das quais se depreende as diferenças morais entre, respectivamente, (i), um fundamento virtuoso de ação, identificado com o sublime terrível, dado se enfrentar a ameaça para proteger a dignidade e integridade de outros; (ii), o arriscar-se por um fundamento fantasioso, que esvazia o sublime terrível de sua relação constitutiva com a virtude fundada nos sentimentos naturais da moralidade humana; e, (iii), o arriscar-se por uma atribuição exacerbada de sublimidade a algo próprio da aparência (honra), e portanto contrário à verdadeira virtude.

Na continuidade das observações, ainda, a dimensão moral se junta à dimensão da sociabilidade, na medida em que se considera que é nobre quando um bem fundado tédio nos distancia do mundo, mas é extravagante que um fundamento fantasioso o faça, como na solitária devoção dos antigos eremitas. Similarmente, é sublime dominar as paixões por meio de princípios, mas querer ver sublimidade em auto-flagelamentos, votos e muitas outras virtudes monásticas, é caricatural, assim como o são “[o]ssadas, madeira sacra e todas as peças desse tipo, sem exceção dos excrementos sagrados do grande Lama do Tibete”²⁸¹. No enalço desses exemplos, vê-se como o observador se vale de atribuições que visam identificar os graus de naturalidade ou degeneração das diversas qualidades, sem deixar de fazer dessas predicções instrumentos de censura, pois está em jogo também a esfera da sociabilidade, onde o detalhamento das caracterizações visa identificar tipos sociais e fazê-los reconhecerem-se e serem reconhecidos²⁸².

De todo modo, gostaríamos de insistir, quando se trata do sublime, no ponto de fuga da moral e em seu enquadramento antropocêntrico. Isso porque o que parece estar na base da

²⁷⁹ *Idem*, p. 44.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² Kant é bem claro nessa intenção prescritiva em observações como as que seguem: “A uma idade algo avançada convém melhor as características do sublime; à juventude, porém, as do belo. O mesmo se aplica à diferença de condição, e, em todas essas relações mencionadas, é preciso que as vestimentas também correspondam aos diferentes sentimentos. Pessoas grandes precisam ater-se à simplicidade ou, no máximo, à solenidade nos trajes; pessoas pequenas podem se vestir de modo enfeitado e adornado. (...)”; “(...) o sentimento do belo degenera, se lhe falta inteiramente nobreza, e então o chamamos *trivial*. Um indivíduo com essa qualidade, quando jovem, chama-se *simplório*; se de meia-idade, passará por *janota*. Visto ser o sublime indispensável à idade avançada, um velho janota é a criatura mais desprezível na natureza, assim como um jovem excêntrico a mais antipática e insuportável. (...)” *Idem*, pp. 41; 42-3. Grifos do autor.

diferenciação entre o sentimento de sublime verdadeiro de seus tipos falsos é a virtude, que é fundada no sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana e na consciência exigida por esse sentimento, que se acopla a um cultivo da disposição espiritual do indivíduo. Veja-se que não só os princípios, como regras formuladas pela consciência desse sentimento, são contrapostos por fundamentos outros, que se presumem dotados de sublimidade, mas que a própria natureza humana é, por vezes, contraposta pela crença no não-humano, tratando-se não só de uma oposição entre princípios e crenças, mas entre uma moralidade fundada na humanidade e uma moralidade que se pretende fundada no que está fora do círculo natural da moralidade humana. Com efeito, mesmo no caso do duelista há a excentricidade de pensar possuir uma dignidade particular tão significativa quanto sua dignidade humana, e embora seja a excentricidade nesse caso voltada a um humano, não pode ser um traço propriamente moral justamente por não se fundar no sentimento *pelo* humano, e sim por si mesmo. Ora, a consciência da dignidade dos seres humanos, quando se apresenta em sua mais alta perfeição na forma do respeito universal, também faria com que esse homem amasse e apreciasse a si mesmo, “mas apenas na medida em que é um dentre aqueles aos quais se estende seu vasto e nobre sentimento”²⁸³.

Assim, parece surgir um padrão observável na relação do sublime com suas degenerações – quando se trata da instância moral –, que diz respeito aos fundamentos de ação associados aos pares sublime/virtuoso, extravagante/fantasiado e caricatural/excêntrico. A eles corresponde, respectivamente, o sentimento pela beleza da natureza e da dignidade humana, a crença e o sentimento pelo extra-humano, e o egoísmo.

Outra oportunidade para observar esse padrão de oposições entre o sublime e suas degenerações surge com a apresentação de três caracteres relacionados à virtude, ou melhor, aos sentimentos que levam à virtude e aos seus suplementos semi-virtuosos ou aparentemente virtuosos. Para o observador, como já indicado em pontos anteriores, a verdadeira virtude só se associa ao sentimento de sublime, mas são poucos aqueles que possuem em seu coração esse sentimento em uma grande medida. Na realidade, embora todos os seres humanos sejam dotados de algum sentimento refinado, apenas uma pequena parte deles é guiada por ações por princípios, isto é, por ações de virtude genuína [*echte Tugend*], enquanto outra parte é guiada por sentimentos que só contingencialmente se alinham com os princípios, como as ações benevolentes e ligadas à compaixão, que, sendo assim, só podem ser consideradas

²⁸³ *Idem*, p. 49.

virtudes por adoção [*adoptierte Tugenden*]. Mas mesmo essa parte benévola das pessoas, guiada pelo sentimento de belo, não constitui maioria – antes, a maioria é guiada por outro sentimento refinado, o de honra, cuja consequência é o pudor, isto é, a obediência ao decoro social pela necessidade de ser reconhecido como honrado, ainda que suas intenções internas não o sejam. Assim, diz Kant que

[a] opinião que outros podem ter de nosso valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância, que nos induz a muitos sacrifícios; e aquilo que boa parte dos homens jamais faria, nem por uma disposição que surge imediatamente da bondade, nem por princípios, termina frequentemente acontecendo apenas por causa da aparência exterior, a uma quimera, que, apesar de muito superficial em si mesma, é deveras útil, como quando o juízo de outrem determina o valor de nós mesmos e de nossas ações. (...) ²⁸⁴

Ainda que guiado pela mera aparência, sendo o sentimento de honra um sentimento refinado, isto é, um suplemento sentimental naturalmente fundado de regulação social, a ele se pode atribuir um cintilamento de virtude [*Tugendschimmer*], constituindo, juntamente à virtude genuína e à virtude por adoção, o terceiro dos caracteres refinados. A eles – e é a partir daqui que verdadeiramente se porá outra das oposições entre o sublime e seus falsos tipos – Kant relaciona o quadro dos temperamentos, apartando logo de início o temperamento fleumático, por ser demasiado ligado à “luxúria vulgar” e outras inclinações rudes que fogem ao escopo das observações.

Restando o sanguíneo, o melancólico e o colérico, interessa-nos sobretudo os dois últimos. Tratemos, primeiro, do melancólico [*melancholische*], pois é a ele que se associa o caráter autenticamente virtuoso. Nas palavras de Kant:

Aquele cujo sentimento pertence ao *melancólico* não é assim chamado por privar-se das alegrias da vida, por afligir-se numa sombria melancolia, mas porque seus sentimentos, caso ultrapassem um determinado grau ou tomem uma direção equivocada em função de certas razões, reportam-se mais facilmente àquele estado que a outros. Ele possui sobretudo um *sentimento do sublime*. (...) O homem com uma disposição de ânimo melancólica pouco se preocupa com o que outros julgam bom ou verdadeiro, tomando por base apenas a própria convicção. Porque nele os fundamentos-de-ação assumem a natureza de princípios, não é fácil inculcar-lhe outros pensamentos ²⁸⁵.

²⁸⁴ *Idem*, p. 51.

²⁸⁵ *Idem*, pp. 54; 56. Grifos do autor.

Como, no entanto, toda qualidade da natureza humana possui infinitas variações degenerativas, também no caso do melancólico ocorre de, sendo pouco serena sua razão, recair na extravagância, a qual, como inaturalidade do sublime terrível, torna-o vulnerável a “inspirações, aparições e tentações”, ou seja, àquelas ameaças imaginárias que, relacionadas ao sublime terrível, as pessoas tendem a imaginar existir em desertos e lugares inóspitos ou tenebrosos em geral, mas que aparentemente podem surgir sem essas condições incitantes – o que marcaria sua maior “inaturalidade”, neste caso. Já quando dotado de ainda mais fraco entendimento, o melancólico recai em alucinações mais intensas, passando a atribuí-las um significado maior do que poderiam ter as aparições, rebaixando-se ao caricaturesco de “sonhos significativos, punições, desígnios maravilhosos”, e se tornando algo como um sonhador [*Phantast*], que não distingue entre realidade e sonho, ou excêntrico, que atribui significado profundo a quimeras da imaginação²⁸⁶. Assim, reafirma-se a ideia de que a inaturalidade das degenerações, quando se trata do ponto de vista moral, está na perda de seus fundamentos, e na inclinação a sentimentos fora do círculo natural da moralidade humana, sejam eles voltados a inspirações pessoais, a santos humanos ou a divindades.

Por outro lado, há aqueles que sequer creem, como os dotados de temperamento colérico, associados ao caráter cintilante da virtude. A estes, associa-se o sublime magnífico, mas apenas naquilo que carrega de vistoso, e que faz do seu reconhecimento externo algo de valor, embora não se ocupe com o conteúdo. O colérico, bastante refinado ao seu modo, age por princípios, mas princípios baseados na honra, e não na virtude, de maneira que não possui “sentimento da beleza ou do valor das ações, mas sim do juízo que o mundo poderia exprimir sobre elas”²⁸⁷. Como nos dois participantes diretos do evento de um duelo, o colérico baseia suas ações em sua dignidade particular, pouco se importando com a ideia de que sua integridade, no sentido moral da palavra, dependeria do reconhecimento interno de valores fundamentais, e não só de que externamente o vejam como alguém que reconhece esses valores. Do ponto de vista moral, portanto, o colérico é um excêntrico solene, que vê sublime magnificência na honraria pública que a ele se dirige. Do ponto de vista social, sua

²⁸⁶ Note-se como também esse tipo de excentricidade flerta com o egoísmo, na medida em que o excêntrico atribui a si uma relação com o divino e com desígnios ocultos. Nessa confusão entre auto-glorificação e santidade moral, pode-se incluir também, remetendo aos exemplos de Kant, os templários, os mártires e os profetas.

²⁸⁷ *Idem*, p. 61.

degeneração pode se aprofundar, levando-o à condição de “galimatias”, isto é, de exagerado, aos olhos do público.²⁸⁸

Pensando-se a partir dessas considerações, vê-se que o sublime é dotado de maior perfeição e naturalidade na medida mesma em que se aproxima da virtude genuína; sua verdade ou sua presunção são determinadas pela identificação dos fundamentos que estão na base das ações e objetos que incitam esse sentimento. Se assim for, devemos concordar com Clewis, a respeito da existência de uma hierarquia implícita entre os três tipos de sublimidade, pois o sublime nobre, como aquele que dispensa tanto o constrangimento do sensível, próprio ao sublime terrível, como a relação com as belas aparências, própria ao sublime magnífico, é mais próximo da virtude genuína do que os demais²⁸⁹. E isso, de fato, é ressaltado pelo próprio Kant, quando associa o sentimento nobre ao autodomínio, diante das inclinações volúveis da sensibilidade, e à auto-superação, diante de grandes perigos e tarefas²⁹⁰. A pessoa dotada de um sentimento para o sublime nobre é indiferente para com as aparências sociais de um jeito que aqueles de espírito magnífico não são, assim como também é mentalmente vigorosa o suficiente para não necessitar dos estímulos externos próprios à sublimidade terrível.

Contudo, há uma diferença fundamental entre o modo como Clewis caracteriza a verdade e a falsidade ao sublime e o modo como nosso trabalho a tenta caracterizar. Diferença que também guarda consequências no objetivo, tanto dele como nosso, de pensar o sublime como uma categoria sobretudo moral e que participa de um desenvolvimento filosófico que ultrapassa as *Observações*. Para o referido comentador, o principal parâmetro de definição da verdade ou falsidade do sublime é a relação entre aparência e virtude, que antecipa a distinção kantiana entre conformidade externa e respeito interno pela lei moral, nos termos do registro crítico²⁹¹. Isso faz com que ele observe que, para cada uma das três formas genuínas de sublimidade, há formas aparentes correspondentes:

²⁸⁸ Note-se como se repetem as classificações (i), (ii) e (iii), apresentadas acima, respectivamente nos fundamentos de ação virtuosos do melancólico, aos fundamentos de ação fantasiosos do melancólico de fraco entendimento, e nos fundamentos de ação ensimesmados do colérico.

²⁸⁹ CLEWIS, 2012, p. 123; p. 132.

²⁹⁰ KANT, 2019, p. 52.

²⁹¹ Diz Clewis: “Devo argumentar que a distinção é não tanto uma parte crucial de uma viável ou defensável teoria do sublime quanto um passo significativo no desenvolvimento da ética kantiana. Ela antecipa, por exemplo, a distinção entre conformidade externa a, e respeito interno pela, lei moral”. Há que se observar, no entanto, que essa antecipação pode ser observada já na *Investigação*, na forma da relação entre fórmula moral imediatamente fundada e habilidade problemática [*problematischen Geschicklichkeit*]. O que ocorre é que o sublime reverbera, por assim dizer, essa relação em suas dualidades. CLEWIS, 2012, p. 117.

Entusiasmo (sendo superaquecido ou aceso pela excessiva devoção a um amigo, país, ou religião) parece ser nobre, mas não é. A honra também. Extravagância, ou solenidade, apenas parece ser sublime magnificente. Finalmente, caricaturas [*Fratzen*] apenas parecem ser sublimes terríveis²⁹².

Observada de perto, no entanto, a leitura das dualidades do sublime por essa chave não se sustenta. E isso porque, se de fato podemos considerar a solenidade por esse ponto de vista, isto é, como uma magnificência onde o polo do belo sobrepesa na conduta de uma pessoa, fazendo-a dar demasiada atenção ao olhar e ao aplauso alheios e utilizar-se apenas do brilho do sublime, não se poderia pensar o mesmo de alguém que é extravagante, pois o extravagante é também caracterizado como movido por atitudes que, em grande medida, ignoram o aplauso alheio em favor de suas fantasias e idiossincrasias. Da mesma forma, ainda que possamos considerar a honra como um desejo de apenas parecer nobre, sem compromisso em efetivamente sê-lo, não se pode dizer que o entusiasmo, que é uma paixão [*Leidenschaft*] relacionada àqueles que, justamente por terem uma afinidade com o sentimento do nobre, tendem a elevar sua consciência acima do que a sociedade lhe prescreve, possa ser inteiramente definida como uma degeneração por desejo de aparência. Ou seja, só por uma seleção arbitrariamente parcial de exemplos se poderia defender uma organização na qual vigorasse como linha-mestra uma concepção de que é um voltar-se à mera forma aparente que determina a falsidade de um sentimento sublime. Com efeito, sendo o estudo de Clewis de uma invejável consistência, ele mesmo, conforme realiza sua análise, se dá conta da insuficiência de uma organização das dualidades do sublime pela chave de uma oposição entre aparência e disposição interna. Daí que a conclusão a que chega é de teor totalmente distinto (e mais correto) daquele de seu ponto de partida:

Em suma, a distinção entre o sublime verdadeiro e o sublime falso pressupõe fazer um julgamento acerca do valor instrumental ou moral real de um objeto, ato, ou evento pelo qual alguém possui a inclinação. A atribuição de falsa sublimidade a um objeto é mais uma depreciação dele do que um falso tipo de resposta, sentimento [*feeling; Gefühl*] ou sensação [*sentiment; Empfindung*]. De fato, a falsa sublimidade, se entendida como um falso sentimento, pode mesmo beirar a incoerência: em um certo sentido, se parece [*feels*] sublime, é sublime²⁹³.

²⁹² *Idem*, p. 132.

²⁹³ CLEWIS, 2012, p. 135.

Isso não significa que ele deixe de considerar o aspecto da aparência como relevante, uma vez que voltará a insistir que a antecipação da relação entre conformidade à lei e respeito pela lei estaria alojada nessa abordagem. E embora não discordemos da possibilidade de vislumbrar essa antecipação no interior das *Observações*, não é preciso se fiar na leitura das dualidades do sublime para apresentá-la – mesmo, porque, como indicamos, ela não se sustentaria por essa via. Antes, ela está presente mais consistentemente na própria organização da tríade de virtudes genuína, adotiva e aparente (ou cintilante), através das quais claramente se distingue como adotiva e aparente aquelas condutas que apenas se põem em conformidade com a virtude genuína, não sendo motivadas por seus fundamentos, e sim por sentimentos próprios, como o de benevolência e honra.

Sendo assim, parece-nos outra a antecipação da teoria moral crítica possibilitada pela leitura dualística do sublime: a da disputa, decidida pelo juízo, entre fundamentos de ação virtuosos, fundamentos de ação presunçosos e fundamentos redobradamente presunçosos. Isso porque, como em parte indicamos acima, e como se pode observar claramente no terceiro capítulo da *Crítica da razão prática*, o que se põe na base de definição da falsidade ou degeneração de uma sublimidade é sua relação com os tipos de fundamento de ação²⁹⁴. É

²⁹⁴ As considerações de Kant acerca do amor prático e do amor patológico, tal como se apresentam no terceiro capítulo da *Crítica da razão prática*, têm em vista tanto a mitigação de um fanatismo [*Schwärmerei*] religioso – ao pô-lo em face do amor de Deus –, como a de um fanatismo moral – pela determinação precisa dos deveres para com os demais seres humanos e pelo esclarecimento das verdadeiras condições para a *virtude*. Esta, quando bem compreendida, é vista não como uma posse do ser humano, mas como uma aspiração e um objeto de luta. Nas palavras de Kant, o estado moral onde o homem se encontra em obediência respeitosa à lei “é o de virtude, isto é, de disposição moral em luta e não o de santidade, na pretensão de posse de uma completa pureza das disposições da vontade” (KANT, 2016, pp. 136-7).

É em torno dessa falsa pretensão que Kant caracterizará o fanatismo moral, definindo-o como um “redobramento de presunção”, na medida em que seu funcionamento se dá pela substituição da lei como fundamento das ações morais pelo mérito das ações mesmas, na medida em que são sensivelmente valoradas como espontâneas, internamente, e grandiosas, externamente. Assim, o fanático moral busca solapar o respeito pela lei por uma consideração de sua própria ação como espontaneamente boa, atribuindo à noção de mérito não um papel na promoção dos fins da humanidade que são postos como mandamentos da razão, mas um papel ora ingênuo, pela suposta espontaneidade de sua virtude, ora heróico, se entendermos ao herói como aquele que pretende instituir a lei por suas próprias ações, isto é, pondo-se acima da obrigação moral e do campo de disputa da moralidade. Ora, é justamente ao se pôr acima do campo de disputa que a pretensão se faz redobrar, pois a sensibilidade, longe de se sentir humilhável, pode aí pretender desfazer a autoridade do juízo – não é o reconhecimento interno da objetividade pela razão que é determinante, mas o reconhecimento sensível interno e externo da grandiosidade suposta de um ato. Lá onde se deveria sentir a humilhação, reafirma-se o imodesto e exigente amor-próprio. E isso porque “(...) não se trata apenas de que eles [os fanáticos morais], por imitação de tais atos, ou seja, a partir de um tal princípio, não tivessem satisfeito minimamente o espírito da lei, que consiste na disposição de submeter-se à lei e não na conformidade da ação à lei (seja qual for o princípio), e que ponham o motivo patologicamente (na simpatia ou ainda na *philautia*) e não moralmente (na lei); eles desse modo produzem uma leviana, superficial e fantástica maneira de pensar, que consiste em lisonjear-se de uma espontânea bondade de seu ânimo, que não precise de aguilhão nem de freio e para o qual não se necessite sequer um mandamento e, além disso, se esquecem de sua obrigação, na qual deveriam pensar antes que no mérito.” (*Idem*, p. 137). Se a caracterização da grandeza dos atos meritórios se dá através de termos como “nobre”, “sublime” e “magnânimo”, isso não significa que sua atribuição, no confronto de Kant com os fanáticos

possível ver como, na tipificação dos fundamentos de ação apresentada nas *Observações*, Kant antecipa a ideia de uma disputa entre fundamentos presunçosos, calcados nas inclinações e no amor de si, e fundamentos redobradamente presunçosos, porque se calcam em fundamentos que sequer entram no campo de disputa – como os fundamentos de ação religiosos dos mártires –, mas que a razão é capaz de reconhecer como subjetivos, isto é, como não-objetivos. Nas *Observações*, o paralelo pode ser visto, por exemplo, quando se observa que o fundamento das ações pode ser genuíno, se calcado no sentimento pela beleza e dignidade da natureza humana, assim como pode ser extravagante, se calcado em fantasias, ou ainda pode ser grotesco, se calcado em monstruosidades e ilusões a que se atribui divindade ou profundidade falsa. O virtuoso age segundo princípios, o extravagante age movido por um gosto pela inaturalidade, enquanto o excêntrico age por atribuir grandeza e profundidade a fantasias, redobrando a presunção do extravagante e chegando ao grotesco. E nesse redobramento, pode operar também algo parecido com a fuga do campo de disputa próprio à noção de fanatismo [*Schwärmerei*] apresentada na 2ª Crítica, pois o excêntrico pode chegar a ser, como vimos no início do item, um sonhador [*Phantast*], isto é, alguém incapaz de distinguir entre sonho e realidade, pondo-se às margens da loucura²⁹⁵.

Outro importante paralelo é que, também em ambos os casos, quem decide a disputa é o juízo, embora as obras em questão guardem espécies distintas tanto de disputa como de juízo. Na *Crítica da razão prática*, o juízo se põe diante de uma *disputa por razões* e seu parâmetro de decisão é justamente a objetividade de um fundamento, na medida em que transcende as inclinações e interesses subjetivos dos sujeitos e alça àquela instância própria à lei moral. Nessa instância, buscam-se os fins em maior acordo com o valor irrestrito da humanidade, isto é, os fins universais e próprios à capacidade humana de autodeterminação e

que desses termos se utilizam a partir de critérios sensíveis e “fantásticos”, seja sempre inadequada. Em realidade, Kant dirá que se pode nomear como nobres e sublimes aquelas ações de outros que ocorreram com grande sacrifício e, o mais central, por amoroso dever – isto é, apenas enquanto existem rastros que permitam supor que essas ações ocorreram totalmente por dever, e não por impulsos do coração. Com efeito, querendo-se representar tais atos como exemplos, deve-se remetê-los ao respeito, como único motivo e sentimento moral autêntico; o sublime e o nobre de uma ação são atribuições da admiração e se relacionam com sentimentos, só sendo válidos se subsumidos ao reconhecimento do respeito como base da ação. A noção de sublime, enquanto atrelado a ações morais, depende do respeito, se não se quer fazer dele instrumento de incitação patológica e ilusória da disposição de ânimo, fundando-a no cadafalso do mérito fanático. Ora, considerados esses elementos, pode-se com segurança apontar a presença, na 2ª Crítica, da concepção de uma atribuição adequada e de uma atribuição inadequada da noção de sublime, permitindo-nos entrever uma conexão entre sua forma de tratamento nesse momento teórico e naquele dado por Kant a essa noção no contexto das *Observações*.

²⁹⁵ Note-se como se insinua já nas *Observações* o problema das doenças mentais, que será tratado em um ensaio à parte por Kant. Esse ensaio, como comentaremos à frente, marca uma reviravolta crítica à sociedade refinada que deve ser confrontada com o parágrafo final das *Observações*.

autovalorização racionais. Em suma, o juízo decide pelas razões que melhor realizam a finalidade humana como entidade de natureza racional, em oposição às determinações externas, sejam elas advindas de objetos de valor relativo e restrito, dado que determinado pelo ser humano, e não em si mesmos, sejam advindas da natureza, que age sobre a parte física do ser humano e como que pretende sobrepor sua parte racional autodeterminante.

Já nas *Observações*, o juízo parece se encontrar em uma situação mais complexa, pois se põe diante de uma *disputa de forças racionais, sentimentais e psicológicas*, não se tratando, com efeito, de decidir apenas pelo mais universal, quando se trata de uma ação genuinamente virtuosa, mas também pelos sentimentos mesmos, que não são determináveis objetivamente, mas apenas tipificáveis fenomenologicamente, isto é, tipificáveis na medida em que aparecem àquele que os sente. Mais claramente, na medida em que o sentimento da dignidade e da beleza da natureza humana, como fundamento da moralidade, implica uma relação muito direta com a ideia de um desígnio natural e de sentimentos reguladores, não se pode deixar de considerar as consequências dessa dimensão na teoria moral apresentada nas *Observações*, onde o juízo, como proposto na *Investigação*, tem justamente um papel intermediador entre o sentimento de bem e os sentimentos compostos e confusos. Nesse quadro, o juízo, quando não se trata dos princípios universais, decide por meio dos parâmetros do refinamento, que se constitui pela capacidade de reconhecer a naturalidade e as degenerações dos diversos tipos de sentimentalidade, na medida em que se associam aos objetos artísticos e naturais em geral, aos seres humanos, aos sexos e às nações. Em outras palavras, o juízo refinado aponta como naturais aquelas virtudes que melhor se inserem no círculo natural da moralidade humana, incluindo não só os sentimentos pela beleza e dignidade da humanidade, mas também os sentimentos suplementares do pudor e da compaixão, na medida em que regulam as ações humanas em direção a um todo equilibrado. Nesse sentido, a presunção dos demais sentimentos é não se submeterem nem à consciência do valor humano e aos princípios formais desdobrados objetivamente dessa consciência, aprovados pelo sentimento de respeito à dignidade desse ser, e que também faz seu valor ser irrestrito, nem ao decoro e ao refinamento que constroem as ações a se adequar às expectativas sociais, naturalmente fundadas.

Nesse círculo da moralidade humana, que inclui tanto o sentimento de beleza quanto o de dignidade; tanto as virtudes por adoção e por aparência quanto a virtude genuína; enfim, tanto o belo quanto o sublime, impõe-se, pela lógica das gradações e variações que estrutura

parte das observações, um perímetro composto por um centro perfeito e plenamente natural, caracterizado como nobre, e um progressivo distanciamento e rompimento com o mesmo que chega até o grotesco, como o mais inatural dos refinamentos, e o ridículo, como naturalmente incapaz de refinamento. Se assim efetivamente pudermos considerar a questão, isso significa que a presunção de um tipo degenerado de sublimidade se dá na medida mesma em que se afasta do círculo da moralidade humana, isto é, que se afasta dos sentimentos que regulam essa moralidade, quando concebida não apenas pela ação por princípios racionais baseados no respeito à humanidade, mas também enquanto um desígnio da natureza próprio aos seres humanos e ao qual o observador, enquanto um juiz refinado, toma por parâmetro para definir o lugar de cada tipo sentimental no quadro gradativo que produz. Daí que o inatural é definido pela aposta em fundamentos de ação não-humanos; que se põe fora do círculo da humanidade, como objetos e entes divinizados, ou mesmo não-naturalmente humanos, como os que movem os supostos santos.

Desdobradas essas hipóteses internas, interessa agora mostrar como a leitura mais ampla de uma dualidade por disputa de fundamentos efetivamente permeia os momentos das *Observações* dedicados ao sublime. Ao mesmo tempo, será necessário notar as ampliações e consequências que serão desveladas na obra por esse ponto de vista.

3.4. O sublime, as mulheres e os negros

Pois aqui não basta imaginar que se está diante de seres humanos; é preciso ao mesmo tempo não esquecer o fato de que estes não são de um único tipo.²⁹⁶

A passagem acima, posta na terceira seção das *Observações*, dedicada às diferenças entre o sublime e o belo na relação dos sexos, é marca inicial do caráter insidioso com que Kant atrela a ideia de humanidade às mulheres – e não só a elas, mas, como veremos, também aos negros. Se, por um lado, o observador não deixa dúvidas na categorização do gênero feminino como parte da humanidade e suas elaborações darão a esse gênero participação fundamental no grande quadro da natureza, por outro, será através da identificação mesma dessa participação que se poderá determinar sua posição como complementar àquele gênero que verdadeiramente pode representar a humanidade e agir por ela: o masculino. Mais

²⁹⁶ KANT, 2019, p. 70.

precisamente, ao sexo dotado de um espírito identificável sobretudo como belo (o feminino), caberá refinar ao sexo dotado de um espírito identificável sobretudo como sublime nobre (o masculino). Já a este nobre sexo, caberá especialmente agir e pensar para além do campo do refinamento, na consideração da humanidade segundo princípios e fins.

Nesse sentido, embora as observações dessa terceira seção recaiam centralmente sobre a *influência* de um sexo sobre outro, em um campo que é mais antropológico pragmático do que moral, por se parametrar sobretudo pelos sentimentos rudes e refinados que têm por base os impulsos sexuais, torna-se necessário considerar que Kant, justamente por adotar esse parâmetro, toma o ponto de vista da natureza e de como ela mune sobretudo as mulheres de ferramentas para uma boa regulação de seus fins no interior da sociabilidade. Isso faz com que a restrição pragmática das observações seja rompida por indicações bem marcadas, porque naturais, a respeito de quais devem ser as posições e as funções de cada sexo, e não apenas no interior das relações regidas pelo decoro e pelas aparências, ou pela contribuição mútua propiciada por um bom matrimônio ao desenvolvimento da natureza de cada membro do par, mas também – e é isso que constituirá nossa ênfase hermenêutica – pela demarcação da impossibilidade de um agir moral genuíno por parte das mulheres, criando uma oposição entre um agir voltado para o homem [*Mann*] e um agir voltado para a humanidade [*Mensch*].

Para demonstrar isso, consideremos primeiro as oposições entre os tipos verdadeiros e falsos da sublimidade, pelas quais se tem que a mulher, enquanto pertencente ao gênero propriamente belo, não pode nunca pretender a uma reivindicação adequada do sublime, de maneira que suas tentativas de se mostrar profunda acabam sempre por redundar naquilo que foi acima definido como *excentricidade*, chegando mesmo à necessidade de ridicularização, como o próprio observador – enquanto crítico – trata de fazer, quando diz que a “uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora *Dacier*, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a marquesa de *Châtelet* só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram”²⁹⁷. Como nos diz o observador, é sempre inadequado que o belo sexo saia de sua posição natural, isto é, aquela desprovida de entendimento profundo, mas potente em argúcia e sensibilidade, pelas quais pode ter um acesso próprio, ainda que superficial, aos conhecimentos da filosofia e da história²⁹⁸ – conhecimentos que, para uma atualização adequada de suas potencialidades,

²⁹⁷ *Idem*, p. 72. Grifos do autor.

²⁹⁸ A esse respeito, é exemplar a passagem na qual Kant diz que o “belo entendimento elege como objeto tudo aquilo que é muito aparentado com o sentimento refinado, e abandona especulações ou conhecimentos abstratos

deveriam se pôr em recortes como os da “influência exercida pelo belo sexo nos destinos do mundo” e das “diferentes relações em que se encontrava diante do homem noutros tempos ou países”²⁹⁹.

Por outro lado, ainda que a mulher não possa reivindicar uma condição de espírito nobre, ela não pode ser de todo carente de nobreza – tanto quanto o homem não pode ser desprovido de sentimento para a beleza, diga-se –, necessitando cultivá-la para elevar seu caráter belo, chegando à simples e ingênua modéstia [*Bescheidenheit*], e principalmente para exercer melhor sua capacidade profunda de observar e ajuizar refinadamente às condutas de ambos os sexos.

Como consequência dessa caracterização, poderia-se muito bem dizer que às mulheres é dada uma capacidade de refinamento crítico, concernente ao campo estético-antropológico, mais elevada que aos homens – ou de tanto entendimento quanto eles, embora no campo dos belos conhecimentos, e não dos profundos. Não à toa, o observador dirá que o “conteúdo da grande ciência feminina é, antes, o ser humano, e, dentre os seres humanos, o homem, e sua filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir”³⁰⁰. Sendo suficientemente instruída a respeito das condições da sociabilidade humana em diversas regiões do mundo, bem como de suas produções artísticas, e tendo-se que o campo antropológico não é considerado propriamente filosófico e profundo, pouco parece obstar, pelas definições dadas por Kant, para que a mulher exerça, no registro do criticismo e da sabedoria mundana, uma função mais competente que aquela do nobre sexo. Apesar disso, não se pode deixar de notar que há um objeto específico em sua “ciência” – o homem –, o que tanto enfatiza a ambiguidade de que a mulher tenha uma visão para o humano, mas que essa visão deve se focar no gênero masculino, como também indica a necessidade de contingenciamento de suas capacidades de engajamento propositivo no regime de expectativas.

E é efetivamente esse o direcionamento dado por Kant, ao conduzir suas considerações sobre a posição e a função da mulher nas relações entre os sexos para o campo prático da sociabilidade, ou, como diz Suzuki, para a “ciência performativa que se realiza e atualiza cotidianamente”³⁰¹. Nela, as mulheres exercem uma função que se funda nas

– úteis, porém áridos – ao entendimento diligente, sólido, profundo. Por isso, a mulher não aprenderá geometria; e, do princípio de razão suficiente ou das mônadas, saberá apenas o quanto for necessário para perceber o sal das sátiras cristalizado pelos pensadores superficiais de nosso sexo.” *Idem*, pp. 72-3.

²⁹⁹ *Idem*, p. 74.

³⁰⁰ *Idem*, 2019, p. 70.

³⁰¹ SUZUKI, 2014, p. 36.

considerações meramente sentimentais das relações entre os sexos e na demarcação do campo de ação moral dos mesmos. Mais precisamente, importa pensar, pelo lado antropológico, o modo como os limites do decoro ajustam os sentimentos rudes e refinados que têm por fonte a inclinação sexual, enquanto, pelo lado moral, importa vislumbrar como o desenvolvimento dos sentimentos refinados próprios ao belo sexo auxiliam o refinamento apropriado do tipo nobre, propulsionando-o à realização moral por princípios.

Na base dessa função, está a noção de *pudor*, caracterizada como “um segredo da natureza que estabelece limites a uma inclinação demasiadamente impetuosa, e que, tendo consigo a voz da natureza, parece sempre acordar-se com as boas qualidades morais, mesmo quando delas se desvia”³⁰². Essa noção, além de acompanhar os demais princípios e inclinações como uma voz censurante interna que remete ao olhar externo, também estabelece uma “misteriosa cortina” que impede que se crie asco ou indiferença, por demasiada familiaridade, pelos fins sexuais. O gênero feminino, diz o observador, é aquele mais bem dotado do sentimento de pudor, adaptando-se com maior facilidade ao decoro, e exercendo na sociedade refinada um papel menos afeito a certas corruptelas, como as que, por exemplo, conversações masculinas apresentam – quando tratam das mulheres –, propiciando alusões e gracejos ousados.

Todavia, é importante enfatizar que o véu do decoro não tem por função meramente inibir o impulso sexual, mas antes impedir, através de certos velamentos sociais, que se crie algum tipo de refração a ele que seja prejudicial aos fins naturais. Daí que Kant dirá que a “natureza persegue seu grande intento, e todos os refinamentos que a isso se associam, por mais que daí pareçam se distanciar, não são senão ornamentos, e, no fim das contas, tiram seu encanto da mesma fonte”³⁰³. Ou seja, os juízos refinados fundados no sentimento de pudor afunilam o fluxo dos impulsos de tendências torrenciais, sem deixar de estimulá-los em uma correta medida, impedindo que se caia, por um lado, na vulgaridade e, por outro, na indiferença. Assim, a forma como a mulher age na sociedade e como policia a ação do homem, na medida em que se parametra de modo especialmente preciso no pudor, faz com que ela seja o eixo de calibragem da relação entre natureza e sociabilidade; entre sentimentos rudes e sentimentos refinados, no que diz respeito às interações entre os sexos.

A parte mais fina dessa calibragem está na influência que os sexos exercem um sobre o outro em sentido do embelezamento e do enobrecimento, tendo naturalmente o homem um

³⁰² KANT, 2019, p. 80.

³⁰³ *Idem*, p. 82.

sentimento para o nobre em si, mas para o belo na mulher, e a mulher, para o belo em si, e para o nobre no homem. Com efeito, há uma atração natural, na mulher, pelo nobre no homem, e no homem, pelo belo na mulher, explicitando como o impulso sexual pode ser um instrumento para o refinamento mais apurado das características espirituais de cada gênero. No entanto, sendo a formação humana passível de muitas influências degenerativas, é também imperativo que as pessoas aprimorem a capacidade de identificar o que é nobre e o que é belo em um sexo, e façam de suas interações uma dança onde não só nos guiamos mecanicamente segundo os passos de nosso gênero, mas buscamos uma condução mútua. Nesse sentido, o casamento, mais do que os salões da bela sociedade, é a instituição que verdadeiramente propicia a expressão máxima do mútuo refinamento das interações entre os sexos, na medida em que o par se torna “uma única pessoa moral, animada e regida pelo entendimento do homem e pelo gosto da mulher”³⁰⁴.

Apresentadas as observações que tratam do refinamento calcado nos impulsos sexuais, queremos agora considerar como os caracteres morais se articulam com a descrição da mulher como incapaz de uma verdadeira sublimidade de espírito – ou, senão incapaz, certamente reprovável como alguém que, ao buscar uma tal condição, degenera sua natureza. Primeiro, é importante considerar que o atrelamento ao belo e ao sublime dos gêneros sexuais não se reduz às considerações estéticas e sexuais, mas se estende às capacidades internas – em parte naturais – de cada um deles. Dessa maneira, como vimos, o belo espírito da mulher a torna pouco afeita ao entendimento profundo, e sua conduta não se guia por princípios do entendimento, mas pelo sentimento e pela argúcia. Suas considerações de ordem moral, portanto, restringem-se sempre ao aparente da experiência e se fundam nos motivos do coração, isto é, na benevolência e na compaixão, cujo fundamento é o sentimento da beleza da natureza humana³⁰⁵. Esse fundamento sozinho, no entanto, só pode gerar uma virtude por adoção, uma vez que considera o ser humano em sua condição particular e aparente, não exigindo uma meditação a respeito das consequências totais de seus atos diante da humanidade. Diferentemente, o sentimento de respeito pela natureza humana, que funda os atos de ordem sublime e genuinamente virtuosos, provém da consideração não restrita à condição de um ser humano, mas ampliada ao reconhecimento da dignidade que guarda em si como membro da humanidade. Essa dignidade exige que uma ação que se volta ao humano tenha por diretriz a justiça, e não a benevolência, pois todo ato justo considera o valor

³⁰⁴ *Idem*, p. 94.

³⁰⁵ *Idem*, p. 71.

irrestrito da pessoa enquanto humana, e é à humanidade que os atos verdadeiramente morais se reportam.

Dessa forma, quando Kant diz que a ciência feminina é uma ciência da humanidade, mas especialmente do homem entre a humanidade, indica como o entendimento de gosto da mulher não poderia efetivamente se voltar ao todo do gênero humano senão através do homem, isto é, senão através do enobrecimento do homem, como característica refinada que o auxilia a se voltar à espécie de ação moral que é própria ao seu espírito sublime – aquela fundada na consciência como agenciadora de princípios baseados no sentimento moral da beleza e da dignidade da natureza humana. Ora, a consequência desse enquadramento é que a mulher não deve agir diretamente voltada à humanidade, segundo princípios e meditações profundas que fariam dela capaz de agir teleologicamente, através de decisões por princípios, e de, por isso mesmo, ser representante da humanidade em suas ações. Assim, ainda que a mulher ocupe um lugar mais fundamental que o homem na sociedade refinada, regulando, através de seu sentimento de pudor e do decoro, as virtudes aparentes, que são aquelas que de fato mantêm a sociedade equilibrada, uma vez que a maioria das pessoas age por egoísmo e só é impedida pela consciência das expectativas sociais, quando se trata da consideração dos princípios que idealmente devem reger a humanidade, é o homem que ganha proeminência, e sua ciência é aquela que verdadeiramente tem a humanidade, sem objeto específico, como matéria.

Contudo, há uma raça humana cuja sublimidade do gênero masculino é degenerada ao máximo, de maneira que não se poderia conceber os homens que a ela pertencem como capazes de se elevar à nobreza do entendimento profundo e da ação por princípios que constituem a amplitude da ciência masculina. Essa raça é a dos “negros da África”, e nela não há sentimento algum além do ridículo – o grau mais baixo do sublime, ou o polo contrário do sublime nobre. Essa oposição é profundamente significativa para a compreensão do lugar das *Observações* no *corpus* kantiano e no contexto histórico do iluminismo, mas antes de a explorarmos, é necessário que façamos o mesmo exercício de exposição da estrutura entre verdadeiro e falso sublime – aplicada às seções anteriores quanto aos caracteres gerais, temperamentos e sexos – à quarta e última seção das *Observações*, dedicada aos caracteres nacionais na medida em se associam ao sublime e ao belo. Essa apresentação nos dará os termos que esclareceram e corroboram nossa leitura dessa oposição.

Partindo novamente do recorte do sublime, são três os povos que, na Europa, o observador associa respectivamente aos tipos nobre, magnífico e terrível desse sentimento: os ingleses, os alemães e o espanhol³⁰⁶. Essa associação tipológica se desenvolve na seção através de três pontos de vista: o artístico/científico, o moral e o religioso, cuja escolha podemos remeter, respectivamente, ao procedimento crítico do observador³⁰⁷, à sua base no sentimento moral, e à perspectiva iluminista que se desvela sobretudo nesta quarta seção.

Em matéria de gosto científico e artístico, aos sublimemente nobres ingleses calha o pensamento profundo, o engenho robusto e a preferência pela tragédia e pela épica; nos sublimemente magníficos alemães, o engenho é mais artificioso que nos ingleses, mas menos que nos franceses (afeitos ao belo), e sua preferência artística também se equilibra entre a nobreza e a bela ingenuidade. Já os espanhóis, porque seu caráter tende à sublime inaturalidade que constitui a extravagância, são tidos como pouco dotados de sentimento para as artes e as ciências, que têm a natureza como arquétipo.

Com efeito, se os ingleses são, do ponto de vista moral próprio a seu tipo de sublimidade, virtuosos e indiferentes às aparências, e os alemães, virtuosos mas ciosos das aparências, aos espanhóis se considerará pelo ponto de vista não de uma terrível sublimidade que leva ao reconhecimento virtuoso, como a que caracteriza a solidão de Carazan, mas da degeneração extravagante dessa espécie sentimental. Assim, se, por um lado, o espanhol é visto como sério, honrado e sincero, por outro, carrega sempre em sua soberba e paixão – que todos os povos possuem, a seu modo – algo de extravagante o suficiente para tornar inatural o espírito geral de suas condutas. Essas condutas, no entanto, nem sempre alçam a uma dimensão fantasiosa ou fervorosa que se associaria a um grau mais supersticioso da extravagância, podendo ter como fundamento um gosto pela inaturalidade ou idiossincrasia mesma de um ato ou evento, como na procissão do Auto da Fé, que se mantém “não tanto pelo superstição quanto pela inclinação extravagante da nação”, ou em ações como as seguintes:

³⁰⁶ Dedicaremos-nos sobretudo a essas nações europeias e àquelas que fora da Europa se associam ao sublime, deixando as nações associadas ao belo e ao temperamento fleumático de lado. Todavia, o leitor pode consultar em anexo um quadro geral da tipologia das nações, por nós elaborado.

³⁰⁷ No início de suas observações a respeito do gosto das nações, Kant diz que mencionará “apenas de passagem as artes e ciências cuja escolha pode confirmar o gosto que atribuímos particularmente a essas nações”, de maneira a tornar ainda mais clara a concepção, que vimos no ensaio de Hume, de que existe uma expressão não só nacional do gosto, mas também histórica, uma vez que a Alemanha, cujo engenho era “outrora berrante”, “tornou-se [graças a seu entendimento] mais atraente e mais nobre”. Cf. KANT, 2019, pp. 99-100.

Abandonar o arado e, com uma longa espada e um manto igualmente longo, passear pelos campos até que se vá estrangeiro viajante; ou, numa tourada, único lugar onde as belas mulheres da região são vistas sem o véu, saudar a senhora de seu coração com uma especial reverência, e, em seguida, para honrá-la, aventurar-se uma luta temerária com um animal selvagem – são ações incomuns e raras, que se afastam do que é natural.³⁰⁸

De todo modo, é certo que, tratando-se das observações voltadas à moralidade em geral, a nobreza dos ingleses e a magnificência dos alemães não possuem degenerações em sua sublimidade, tais como o espanhol possui. Antes, falta ao inglês o sentimento para a sociabilidade, próprio ao belo, e o alemão, possuindo ambos os sentimentos, deve apenas evitar dar peso demasiado às aparências e artificialidades, ou seja, à sua tendência a valorizar títulos, sobrenomes e posições. E mesmo as formas do sentimento de honra desses povos mantêm esse padrão, sendo que o *orgulho* dos ingleses é “apenas uma consciência elevada de seu próprio valor, que, às vezes, pode ser muito correta”³⁰⁹, e que o torna, na sociabilidade, frio e indiferente aos aplausos alheios. Os alemães, por sua vez, são *altivos*, misturando orgulho e vaidade, ou seja, tendo uma consciência elevada de seu próprio valor ao mesmo tempo que buscam reverências alheias – precisando se educar para não recair demais a esse polo –, e sua sociabilidade é cerimoniosa. Já os espanhóis são afeitos à *soberba*, que “é cheia de traços grandiosos, falsamente imaginados, e solicita pouco o aplauso alheio”, sendo, em sociedade, pomposos e rígidos. Em suma, enquanto o inglês tende a elevar por si mesmo seu valor sem necessariamente cair na pomposidade, fundando-se em sua nobreza de caráter, e o alemão a balancear sua auto-valorização com a valorização social, o espanhol tende a se auto-valorizar segundo suas próprias fantasias, sem se fundar em uma virtude genuína de caráter ou na atribuição social a uma aparência honorável.³¹⁰

Dessa forma, podemos considerar que, embora existam indicações de fraquezas próprias às espécies de sublimidade dos ingleses e dos alemães, é apenas aos espanhóis que se

³⁰⁸ Embora em certa medida já tenhamos lidado com a definição de extravagância em momentos anteriores, é importante considerar como essa passagem ressalta uma ambiguidade nessa noção que não fizemos notar, mas que já estava presente nos exemplos das cruzadas e da arte da cavalaria, qual seja, o aspecto da fantasia (que se aproxima da superstição) e da aventura (que é melhor denotada no termo em alemão para extravagância, “*Abenteuerliche*”, que mais literalmente significa “aventureiro”), os quais indicam tanto o (extra-)vagar fora dos círculos dos sentimentos morais naturais, pelo insuflamento da fantasia, como o (extra-)vagar fora do círculo do que é ordinário ou comum, arriscando-se unicamente pela grandiosidade ou temeridade que se imputa a um ato. KANT, 2019, p. 101.

³⁰⁹ *Idem*, p. 107.

³¹⁰ Também no caso do amor, o último tópico das observações morais relativas ao caráter dos europeus, os ingleses e os alemães são tidos como saudáveis e vigorosos, enquanto o espanhol, fantasioso. Cf. KANT, 2019, pp. 108-9.

atribui uma degeneração inerente a seu espírito nacional, tanto em seu gosto artístico e científico como nas diversas instâncias da sociabilidade. Contudo, quando se trata de enquadrar o caráter sublime desses povos pelo ponto de fuga da religião, Kant argumenta – talvez demasiado sucintamente – que não se pode considerar o cristianismo como “matéria de gosto arbitrário; sua origem é mais venerável”, e dessa forma apenas os *desvios* provocados pelos homens é que podem ser diferenciados segundo as qualidades de cada povo, o que o obriga a também pensar em termos de degeneração àqueles caracteres ingleses e alemães cuja sublimidade é saudável.

Assim, entre os quatro desvios elencados por Kant, a saber, *credulidade*, *superstição*, *fanatismo* e *indiferentismo*, atribui-se o fanatismo aos ingleses e alemães, e a superstição aos espanhóis. O fanatismo, tipo de falsa religiosidade, se caracteriza por um “pio atrevimento”, baseado no orgulho e auto-confiança atrelados a seu gosto nobre, que se eleva a uma ordem acima da natural. Com isso, é na concepção de uma inspiração direta, sem intermediários, de uma instância celestial que se dá sua exaltação de espírito, que também pode ser chamada de *entusiasmo*. Já o supersticioso imagina qualidades colossais em seres de natureza idêntica à sua, isto é, santifica seres humanos, que intermediam sua relação com o objeto maior de devoção religiosa, tornando-se eles próprios objetos votivos. Na base dessa confiança supersticiosa, está uma credulidade extravagante, caracterizada pela imputação de autoridade espiritual a pessoas que realizam ações singulares e não prescritas no círculo natural da moralidade e sociabilidade humanas.

De todo modo, o espírito entusiástico dos fanáticos tende a se arrefecer, dando lugar a uma moderação mais próxima da natureza do gosto em que se baseia, pois seu ímpeto pouco a pouco se esfria. Algo diverso ocorre nas nações de gosto para o extravagante, pois a superstição se instala despercebidamente no espírito tranquilo e passivo, e lá se arraiga até que não seja mais possível dela se livrar³¹¹. Assim, vê-se que, no tratamento geral dado às

³¹¹ As linhas gerais de diferenciação entre fanatismo (entusiasmo) e superstição aqui apresentadas, foram incorporadas por Kant a partir de um ensaio de Hume, denominado *Da superstição e do entusiasmo* (1741). Neste ensaio, a superstição se caracteriza pela fraqueza de espírito e pela ignorância, que levam as pessoas a recorrerem a intermediários, considerando-se indignas de uma relação direta com o divino. Com isso, dão ensejo ao poder sacerdotal em sociedades inclinadas a essa falsa religiosidade, como, segundo exemplo de Hume, as papistas. O entusiasmo, por sua vez, é ligado a um vigor espiritual e robustez de caráter, cuja impetuosidade leva as pessoas se pensarem capazes de um contato direto com a divindade – como, segundo Hume, os quacres [*quakers*] e outras seitas originadas em solo nórdico. De toda forma, a superstição é muito mais danosa, porque se espraia na sociedade e impede o esclarecimento, enquanto o entusiasmo tende, após certos píncaros, à moderação e se opõe ao poder sacerdotal tanto quanto a razão.

Apesar dessa apresentação tornar clara a apropriação de Kant, há diferenças importantes de enfoque entre as obras. No escrito de Hume, vigora mais nítida a preocupação com as consequências políticas próprias

degenerações do sublime nas nações europeias, os alemães e os ingleses possuem uma nobreza e magnificência que os magnetiza no interior do círculo natural das virtudes e da sociabilidade em geral, mesmo quando seu espírito por vezes escapa dela. Já a extravagância espanhola não só os leva a eventuais atos desnaturados, mas cria um ambiente social inteiro desprovido de gosto para a ordem natural, na qual mesmo a identificação religiosa com humanos (santificados) não os leva para o reconhecimento dos fundamentos naturais da moralidade. Fundamentos esses que estão contidos não na confiança nos atos de uma pessoa, mas no reconhecimento da beleza e da dignidade da humanidade em geral, fundamentos da benevolência, que caracteriza a virtude por adoção, e do respeito, que caracteriza a virtude genuína.

Contudo, essa oposição das características sublimes entre a parte inglesa e alemã, de matriz cristã protestante, com a parte espanhola, de matriz cristã católica, da Europa³¹², não é a que levará mais longe o jogo de oposições entre o sublime e suas degenerações, enquanto aplicados aos povos. Na realidade, a Europa se torna o local onde se vê o gosto para o sublime mais elevado, mas, ainda que se atribua um gosto extravagante aos espanhóis e um fleumatismo aos holandeses, não se verificam as degenerações mais baixas desse sentimento, como o caricaturesco e o ridículo – que serão atribuídos a povos de outras partes do mundo. Ao lançar seu olhar para outros continentes, pelo recorte do sublime, Kant dirá que o povo árabe é o mais nobre da Ásia, mas que, semelhantemente aos espanhóis, tem um sentimento que facilmente degenera em extravagância, por sua imaginação fantasiosa e gosto pelo

dessas falsas religiosidades, balizando-se temas e termos como liberdade civil e submissão, burocracia clerical e poder sacerdotal, republicanismo e tirania..., os quais associará respectivamente ao entusiasmo e à superstição. No caso das *Observações*, Kant não esconde o caráter iluminista de suas considerações, mas está mais preocupado em tipificar segundo os parâmetros do sublime saudável e do extravagante essas formas de exaltação e credulidade, o que nos conduz a considerações de ordem moral mais do que política. Cf. HUME, 2009, pp.49-54.

³¹² Permitimo-nos sintetizar a identidade dos povos citados de tal forma pelo modo, primeiro, como Kant enfatiza, em mais de um momento, a extravagância da cultura monástica e das empreitadas relacionadas à igreja católica, especialmente as cruzadas. Segundo, por deixar ver como a religiosidade inglesa e alemã tende a se harmonizar com seu espírito moderado e racional, seguindo as caracterizações humanas indicadas na nota anterior. Isso faz com que a perspectiva das seitas de matriz protestante, pelo menos na forma em que se apresentam nas nações inglesa e alemã, seja vista, apesar de sua tendência ao fanatismo, como favorável ao esclarecimento, ao desenvolvimento das forças sociais e à sã razão (como também coloca Hume), associando-se bem à nobreza de espírito desses povos e à sua tarefa de esclarecimento. Já a extravagância é associada às formas artísticas, religiosas e epistemológicas da Idade Média, de domínio católico, que produziram, segundo Kant, um sentimento corrompido generalizado, que só muito recentemente começou a ser vencido, junto ao ressurgimento e florescimento do “gênio humano”. De todo modo, não se pode negligenciar que há uma unidade aí posta, quando Kant fala da “venerável origem” da religião europeia, cuja corrupção em falsas religiosidades é feita pelos homens, e não porque haveria uma base nela mesma que fosse degenerada, diferentemente do que se vê nas religiões dos asiáticos e dos negros. Isso, contudo, não é desenvolvido muito além por Kant. Cf. KANT, 2019, pp. 119-120.

maravilhoso e aventureso. Os japoneses, por sua vez, seriam semelhantes ao ingleses, mas apenas segundo uma ou outra qualidade, sendo, no mais, desprovidos de refinamento. Sem qualidades que os assemelhem a algum dos caracteres sublimes europeus, os indianos e os chineses serão vistos como dotados de um gosto caricaturesco, que se caracteriza pela significação profunda do que é esvaziado de sublimidade verdadeira, como objetos não-humanos, colocando-os em uma posição onde sua religião e fundamentos de ação são predominantemente fantasiosos:

Ídolos de forma monstruosa, o dente inestimável do poderoso macaco Hanuman, as penitências desnaturadas do faqui (frades mendicantes pagãos) etc., fazem parte desse gosto. O sacrifício voluntário da mulher na mesma fogueira que consome o cadáver do marido é uma horrível extravagância.³¹³

Ao considerar caricaturesco o caráter monstruoso de seus objetos de adoração (característica sobretudo indiana) e das figuras presentes em suas pinturas e ritos (característica sobretudo chinesa), explicita-se como o observador atribui ao humano o parâmetro de naturalidade do gosto, da moralidade e da religiosidade. E sendo o caricaturesco um grau mais intenso do extravagante, na medida em que aprofunda a significação de certas fantasias, pode-se induzir como a degeneração do gosto espanhol não poderia de fato estar no mesmo nível, uma vez que sua devoção se volta à iconografia humana, seja ela a de Cristo, seja a dos santos. Assim, não só a sentimentalidade humana, na medida em que é dada pela natureza para conduzir suas relações aparentes ou na medida em que funda a benevolência ou a virtude, estabelece o círculo de configuração da ordem natural, mas a própria figura humana simboliza essa ordem, pois é a ela que se volta o sentimento, seja ele o de pudor, seja o de reconhecimento de sua beleza e dignidade – ainda que este último tenha ainda de representá-la na consciência, produzindo princípios.

Estabelecidas essas considerações, podemos finalmente nos voltar ao momento principal das observações sobre o caráter das nações – aliás, não só sobre esse caráter, mas do procedimento de oposições entre o sublime elevado e o sublime degenerado. Trata-se da oposição entre brancos e negros, na medida em que Kant caracteriza os primeiros – sobretudo os ingleses e os alemães – como dotados de um gosto para o sublime mais elevado, enquanto os últimos – que Kant não diferencia para além da denominação racial – como desprovidos de

³¹³ *Idem*, p. 113.

qualquer refinamento, isto é, incapazes de se elevar acima do ridículo, o grau mais baixo do sublime³¹⁴.

O ridículo, mais do que uma predicação de censura moral, que torna certas aparências e atitudes risíveis no seio da bela sociedade, é também uma forma de identificação do nível de refinamento de um gosto – seja ele individual, quando se diz que um homem qualquer é ridículo, seja nacional, como complementação a um outro traço, como o ridículo caricatural dos cumprimentos chineses. Porém, Kant vai além da ideia de refinamento quando atribui o ridículo aos negros, pois os trata não como nação, mas como *raça*, e entende sua degeneração não como apenas como histórica, mas também como natural – “Os *negros* da África não possuem, **por sua natureza**, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo”³¹⁵.

Um primeiro ponto de sustentação dessa leitura, além das indicadas diferenças terminológico-conceituais que substituem nação por raça e gosto por natureza, é a base procedimental das observações de Kant, a qual, como buscamos demonstrar no decorrer deste trabalho, incorpora a concepção humiana – mas mais amplamente própria a uma concepção iluminista de determinação histórica da manifestação da razão – de uma entre-expressão histórico-natural das composições, estendendo-se ao campo da moralidade na medida em que se apresenta esteticamente. Para relembrarmos sucintamente, concebe-se que o método histórico, que busca princípios através do método experimental aplicado aos fatos históricos que dizem respeito não aos feitos de determinadas figuras, mas aos costumes humanos, ajuda a identificar aquelas composições que verdadeiramente se adequam não só aos esquemas de progressão da razão, mas também às disposições naturais da sensibilidade e sentimentalidade humanas. Essa adequação se expressa pela persistência e abrangência dessas obras através dos diversos contextos históricos, carregados de variações próprias aos caracteres dos diferentes povos em diferentes épocas. Assim, tem-se uma das bases do procedimento crítico, na medida em que se permite o acúmulo de referenciais comuns (que viemos a chamar de “cânone”) para seu refinamento e comunicação valorativa no território da delicadeza de gosto (que se amplia ao território da antropologia). Desse modo, não é à toa que Kant cita Hume, numa passagem em que este

³¹⁴ *Idem*, p. 78.: “Nada é tão oposto ao belo quanto o asco, assim como nada conduz tão abaixo do sublime quanto o ridículo.”

³¹⁵ *Idem*, p. 114. Itálico do autor; negritos, nossos.

desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles tenham sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão (...) ³¹⁶.

O que está em jogo nessa referência é indicar, através de uma nova concepção historiográfica aplicada ao desarmar do espírito humano, e da qual Hume é um dos fundadores, como a condição ridícula dos negros – caracterizada pela incapacidade de refinamento – não é uma questão meramente contingencial, mas natural, uma vez que nenhum ato ou obra dessa raça, através da história humana, apresentou-se como capaz de persistir e se provar adequado à sentimentalidade refinada.

Um segundo ponto, que corre junto a essa tentativa de naturalização de uma ridicularidade aos negros, é a proposição de uma diferença nas *capacidades mentais* entre brancos e negros que seria tão grande quanto suas diferenças de cor, devido à *essencial* diferença de suas faculdades. Essa proposição, que versa sobre a constituição facultativa dos povos, não nos parece deixar de se expressar através da história da razão e do refinamento ³¹⁷, mas parece apelar também para uma outra dimensão da historicidade humana – a natural. Como mostra Rennó, em sua análise da *Teoria do Céu*, Kant possuía concepções raciais baseadas em saberes positivos já na década de 50, e esses saberes positivos advinham não só de conhecimentos cosmológicos, mas também psicofísicos ligados a concepções monogenéticas e geofísicas que mostrariam como a psicofisiologia humana seria dinamicamente condicionada pelas condições geográficas a que cada grupo humano se submeteu, ao longo de sua dispersão pelo globo terrestre. Ora, para Kant, o cérebro humano seria formado, antes de tudo, para atender exigências sensoriais e fisiológicas, de maneira que haveria condicionantes geográficas e cosmológicas (na medida em que parte dessas condições é a relação entre a incidência do calor e da luz solar) que o fariam persistir nessa condição, enquanto outras possibilitariam que sua parte secundária, ligada à razão, se desenvolvesse ³¹⁸. Com essa perspectiva em jogo, a atribuição de uma diferença nas capacidades mentais entre brancos e negros, nas *Observações*, não está baseada apenas na consideração da história espiritual dos povos, mas também em sua história natural, fundada em saberes positivos. É

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ Para retomar com mais detalhes nossa apresentação da tese de Rennó, confira-se as páginas 68 a 71, que compõem o item “1.3.” de nosso primeiro capítulo.

isso que, implicitamente, permite o aprofundamento das inferências de Kant para o campo das faculdades cognitivas.

De todo modo, parece-nos que a forma implícita dessas concepções implica uma preferência de Kant por um apelo à história em termos humianos, afinal é o filósofo escocês, e não Fontenelle ou outro racialista, que o autor referencia. Isso se explica pelo próprio contexto teórico em que se inserem as *Observações*, e pelas exigências próprias à discussão sobre a possibilidade contemporânea de uma realização moral da humanidade, o que parece distanciar Kant do falibilismo da *Teoria do Céu*, em favor de uma aposta na autonomia, baseada sobretudo em condições espirituais e educacionais, da agência humana. Há um afastamento da perspectiva teológica da mediania natural do ser humano, apresentada na década de 50, para uma perspectiva racionalista e histórico-teleológica perfeitamente iluministas. Em outras palavras, Hume, na forma da historiografia filosófica e do princípio civilizador do galanteio, se adequa melhor à ideia de “ciência da humanidade” que Kant desenvolve a partir das associações do sublime aos homens e do belo às mulheres, mais calcada no sentimento moral e no desenvolvimento de princípios abstraídos desses sentimentos que são o aspecto formal dos fundamentos de ação. Se Kant pode considerar os homens europeus, sobretudo os nórdicos, como dotados de elevada sublimidade, é por justamente se basear em suas realizações científicas e artísticas, bem como pelo caráter que apresentam em sociedade, denotando a força da razão em suas criações e condutas; ao seu “vigor mental”. Com efeito, o homem europeu, em relação à mulher europeia, representa a humanidade na medida em que se vê capaz de pensá-la para além do sentimento, isto é, de abstrai-la e considerá-la na forma de ideias – na qual se baseiam seus princípios morais e se pode basear suas decisões, pensando-se não no campo das ações sociais – regulados mormente pelas mulheres –, mas segundo os destinos da humanidade; segundo aquilo que é movido pelo respeito à dignidade humana.

O ridículo, como “grau mais baixo do sublime”, na medida em que aponta a tolice e a estultice de um indivíduo – e sobretudo do indivíduo do gênero masculino, que tem por natureza uma tendência a essa sentimentalidade –, é o atributo avesso ao sublime, mas que segundo a lógica das gradações de imperfeição, põe-se em uma mesma linha demarcatória. Aplicada a toda uma raça, onde mesmo sua religiosidade em nada aponta qualquer transcendência ou capacidade abstrativa, aprofundando-se “tanto no ridículo quanto parece

possível à raça humana”³¹⁹, impõe não apenas uma incapacidade inexorável de refinamento, mas também de reflexão e de profundidade de entendimento, o que implica também a incapacidade de pensar por princípios e agir segundo um caráter genuinamente virtuoso. Nesse sentido, não se pode considerar fortuito ou fruto apenas de uma infeliz mentalidade de época, que Kant diga algo como o que segue:

A propósito, o padre Labat conta que um carpinteiro negro, a quem ele censurara o comportamento arrogante para com a mulher, lhe respondeu: “Vocês brancos são verdadeiros estultos, pois primeiro concedem muito a suas mulheres, e depois se queixam, quando elas os infernizam”. É bem possível haver, nessas palavras, algo que deva ser levado em conta; só que, para ser breve, esse sujeito era preto da cabeça aos pés, argumento suficiente para considerar irrelevante o que disse.³²⁰

Ora, o que está em jogo aí não é uma mera falácia do espantalho, mas uma posição filosoficamente fundada, que, por compreender o negro como natural e historicamente incapaz de alçar para além do ridículo, pode *a priori* considerar seus pensamentos, mesmo quando *parecem* ter algo de válido, irrelevantes, pois o conteúdo, examinado por um entendimento acima do ridículo, revelar-se-ia falso. Tendo a natureza bloqueado, pelas condições geofísicas que impôs, a capacidade de entendimento e refinamento dos negros, põe-se que são incapazes de pensar em sentido amplo e segundo a moralidade, que se baseia na consciência de um sentimento pela natureza humana, isto é, que necessita representar para si o que sente, e confrontar esse fundamento material com as formas do entendimento. Os princípios retirados dessa operação permitem que os homens capazes de observá-los, em referência também ao seu sentimento estético-moral refinado, representem o desígnio natural que está na base da humanidade, em sentido de realizá-la. Sendo os homens brancos ingleses e alemães aqueles que, dentre os povos do mundo, melhor comprovam histórico-naturalmente serem dotados da mais elevada sublimidade, e os negros, aqueles naturalmente incapacitados e dotados da mais baixa sublimidade, tem-se que cabe aos primeiros a tarefa de representar a humanidade e de julgar os últimos como ridículos em qualquer presunção que venham a apresentar nesse sentido, como no caso do carpinteiro, reafirmando sua natural condição epistemológica, religiosa e moral.

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ *Idem*, p. 117.

No fim, se nossa leitura se sustenta pelos pontos levantados, pode-se constatar que o momento mais radical da estrutura dualística do sublime – perfeito, natural, fundado e imperfeito, desnaturado, infundado – incorporada e desenvolvida pelas *Observações*, se dá na oposição entre a sublime nobreza dos brancos e a sublime ridicularidade dos negros; entre aqueles capazes de se ater aos fundamentos da genuína virtude e das virtudes aparentes e aqueles cujas matraqueação e vaidade são nulas de reflexão e refinamento; entre aqueles, enfim, que são capazes de representar a humanidade e reconhecer sua beleza e aqueles postos sob o limiar da animalidade.

3.5. A aposta no jovem cidadão do mundo

A partir das considerações históricas, que englobam ao mesmo tempo, como vimos, concepções naturalistas de raça e gênero, pode-se formular a seguinte hipótese: Kant é levado, a partir de suas observações estético-antropológicas a uma consideração otimista do estágio em que se encontram determinados povos da Europa, de maneira que se torna justificável a aposta na capacidade de alçar a um regime social fundado não apenas na aparência, mas sobretudo na moralidade. É nesse sentido, portanto, que acreditamos que as descrições antropológicas das *Observações*, cujo núcleo é a ideia de uma economia sócio-sentimental regulada pelo princípio da aparência, torna-se, no fim das contas, subsidiária de uma crença numa sociedade genuinamente virtuosa. Ou seja, a efetiva adesão de Kant a uma perspectiva moral de cariz rousseauiano só se torna possível na medida em que nosso autor *ganha confiança* na possibilidade de uma sociedade fundada em princípios da razão. E é por isso que, ainda que conhecendo Rousseau já no contexto de escrita das *Observações*, é outra a orientação mais abrangente da obra, que se torna, no entanto, a plataforma para essa aposta na educação moral.

Nesse sentido, parece-nos possível questionar o interdito defendido por Terra, em seu artigo *Kant racista?*, de que, no fim das contas, as considerações raciais de Kant não “tocam” o universalismo de sua teoria moral. Para o estudioso, que insiste na diferenciação dos estatutos teóricos das diferentes disciplinas mobilizadas pelo pensamento kantiano, é preciso

chamar a atenção para o estatuto específico do discurso antropológico relativamente à filosofia da história e à perspectiva político-jurídica, que

estão em formação nesse período, de modo a desfazer as suspeitas contra o universalismo nascente.³²¹

Para tanto, Terra aborda, como "contraprova" que permitiria mais decididamente afirmar a não interferência de observações empíricas no campo teórico, a formação do pensamento político-jurídico de Kant entre as décadas de 60 e 70, em que o tema principal seria o "estatuto da natureza". Esse estatuto, segundo ele, pode ser considerado, nesse contexto, por três vias: a antropológica, a político-jurídica e a filosófico-histórica. Essas três vias, contudo, não são desenvolvidas igualmente por Terra – na verdade, a definição da via antropológica se resume a uma citação a Jean Ferrari, que o permitiria afirmar que Kant teria se decepcionado, ao buscar, de maneira empírica, no homem primitivo a figura do homem de natureza, concluindo que o primeiro estaria próximo da animalidade. Por outro lado, a via da filosofia da história é também deixada de lado, de maneira que o autor se limita a dizer que, nela, "a passagem de uma situação primitiva para o estado civil será pensada de maneira diferente, desempenhando o antagonismo um papel fundamental"³²². Ou seja, para Terra, a filosofia da história de Kant estava ainda por se desenvolver, o que indica que o autor não tem em mente os pressupostos historiográficos que, como tentamos mostrar, Kant dispõe para a elaboração de sua antropologia. E é justamente esse o ponto de clivagem de nossa interpretação em relação a dele: não discordamos de que a antropologia possui um estatuto teórico distinto do político-jurídico amparado, como o estudioso defende, na *ideia*, em sentido forte, de um estado de natureza, o que implica numa distinção entre observações empíricas e conceitos filosóficos mesmo quando abordam um mesmo objeto. No entanto, parece-nos bastante razoável considerar que a aposta no jovem cidadão do mundo depende das constatações histórico-filosóficas das *Observações*, de maneira que o método empírico não impeça, primeiro, a corroboração de princípios que permitem identificar estágios de refinamento social e, segundo, que essa identificação gere consequências na confiança na possibilidade de se educar moralmente certos povos. Pelo contrário, é exatamente a isso que ele serve, como se observa na conclusão da obra. É interessante, nesse sentido, analisar o modo como Terra se vale da leitura de Figueiredo desse trecho da obra, no qual este diz:

na descrição dos comportamentos humanos, o ideal de elegância, formulado conforme os parâmetros do refinamento, prefigura com nitidez a figura do

³²¹ TERRA, 2010, p. 5.

³²² *Idem*, p. 8.

homem esclarecido que, mais tarde como aqui, caracteriza-se por uma conduta norteadada pela crítica. Guardadas as diferenças, as *Observações*, como aponta seu desfecho, já delineiam a antropologia do Esclarecimento, apropriando-se de duas ideias centrais do século XVIII, a educação e o cosmopolitismo: ambas se encontram aí articuladas pela aposta de Kant na consolidação, tanto nas artes como nas ciências, do gosto do jovem cidadão do mundo, o *Weltbürger*.³²³

A imediata conclusão que Terra tira dessa citação é que “as observações antropológicas empíricas não condicionam necessariamente a elaboração da visão kantiana em relação à educação, à *Aufklärung* e ao universalismo de sua perspectiva”³²⁴. Ora, a análise de Figueiredo é, até onde nos cabe avaliar, correta, pois a identificação dos estágios de desenvolvimento da crítica e do gosto são parâmetros fundamentais para a aposta – note-se que também esse autor encara a postura de Kant como uma aposta! – no jovem cidadão do mundo. O que, no entanto, parece se perder nessa análise é que o gosto não é a última instância dessa aposta – ela é mais arriscada do que parece e depende, justamente, de que a crítica e o gosto sejam considerados também em relação com a capacidade de se ater a princípios de certos povos. A utilização do termo alemão para o jovem cidadão do mundo – *Weltbürger* – é mais significativa do que se pode pensar, na medida em que os ingleses e os alemães são os objetos da aposta exatamente na medida em que são os mais capazes, dentre os povos descritos por Kant, a se ater a princípios. Veja-se o que diz Kant:

Por fim, depois de o gênio humano ter felizmente ressurgido, de uma quase completa destruição, por uma forma de palingenesia, vemos florescer em nossos dias o gosto justo do belo e do nobre, tanto nas artes e ciências, quanto em vista dos costumes; e não é de se desejar outra coisa senão que o falso brilho, que tão facilmente ilude, não nos distancie desapercivelmente da nobre simplicidade. Mas, sobretudo, é de se desejar que o segredo ainda não revelado da educação seja arrancado da antiga ilusão, para que o sentimento moral cedo se eleve a um sentimento ativo no seio de todo jovem cidadão do mundo, a fim de que nem todo refinamento se esgote no divertimento fugaz e ocioso de julgar com mais ou menos gosto o que ocorre fora de nós.³²⁵

Como se vê, a ideia de que a crítica e o gosto constituem uma instância necessária para a educação e o equilíbrio social não parece, de forma alguma, negada por Kant – o que se põe é, na verdade, a proposição de uma passagem, diante sobretudo da identificação do estágio

³²³ FIGUEIREDO *apud* TERRA, 2010, p. 8.

³²⁴ TERRA, 2010, p. 8.

³²⁵ KANT, 2018, p. 120.

social inglês e alemão que a possibilita nesse contexto, de uma sociedade regulada pelo princípio da aparência para uma regulada por princípios morais. A realização dessa passagem depende do desvelamento do segredo da educação, o que implica uma reconsideração do próprio modo de se educar os jovens que comporão os quadros de ação social, isto é, os jovens burgueses universitários. Nesse sentido, o término das *Observações* e o texto da “Notificação” do curso de Inverno de 1765-6 se iluminam reciprocamente. É certo que Kant, neste último texto, realiza uma crítica ao refinamento social, mas apenas na medida em que a sociedade refinada ajuda a sustentar uma desordenação pedagógica que pode, e deve, ser corrigida no interior das universidades. Dessa maneira, é possível, diz Kant, ajustar-se às etapas naturais do desenvolvimento do entendimento sem, porém, desatrelar-se das exigências sociais. Nas palavras do professor:

Entretanto, é possível tornar o ensino público, também neste assunto, mais de acordo com a natureza, mesmo sem o tornarmos totalmente sintonizado com ela. Pois, uma vez que o progresso natural do conhecimento humano é de tal ordem que, em primeiro lugar, se forma o entendimento na medida em que, pela experiência, atinge juízos intuitivos e, por meio destes, os conceitos, e que, a partir daí, estes conceitos se tornam, através da razão, conhecidos na relação com os seus fundamentos e consequências, e, finalmente, num todo bem ordenado por meio da ciência, assim, a instrução terá de percorrer precisamente o mesmo caminho. Por conseguinte, esperar-se-á de um professor que, num ouvinte, forme em primeiro lugar o homem de *entendimento*, depois o homem de *razão* e, por fim, o *erudito*. Um tal procedimento tem a vantagem de que, mesmo que o aluno nunca atinja o último nível, tal como habitualmente acontece, ganhou, no entanto, com a instrução e tornou-se mais exercitado e mais inteligente, se não para a escola, pelo menos, no entanto, para a vida.³²⁶

Esse anúncio nos deixa ver como Kant confia na possibilidade de uma renovação da educação, ordenada segundo a natureza de nosso conhecimento, e onde etapas do desenvolvimento facultativo são postas. A passagem progressiva do entendimento, como faculdade de ajuizamento, para a razão, como faculdade que trata dos fundamentos e dos fins, permite-nos, ainda, enxergar a ligação implícita com as *Observações*, passando ao campo estético-moral, na forma da relação entre o juízo de gosto, como uma especialização do juízo do entendimento, e os princípios morais formais, como fórmulas da razão. A suposição do juízo de gosto e dos princípios morais, como formas ou objetos das faculdades do

³²⁶ KANT, 2006, pp. 113-115.

entendimento e da razão, tal como Kant os pensa na “Notificação”, é algo que o próprio Kant autoriza, ao apontar que se terá, em seu curso, a oportunidade

para compreender, ao lado da cultura da razão sutil e educada, a formação do são entendimento, na verdade vulgar, mas ativo, aquela para a vida civil. Pelo que, ao mesmo tempo, a muito próxima afinidade das matérias dá ocasião, a propósito da *crítica da razão*, para lançar alguns olhares à *crítica do gosto*, quer dizer, a *estética*, pois as regras de uma sempre servem para explicar as da outra, e o seu contraste é um meio para as compreender melhor a ambas.³²⁷

Percebe-se, assim, como Kant não cria uma oposição entre a vida civil e a razão sutil e educada, mas as determina na ordem de nosso conhecimento, apontando como o conhecimento do gosto é auxiliado pelo conhecimento da razão, e vice-versa. Ao mesmo tempo, a ideia de um progresso natural do conhecimento, motivando uma concepção de formação também progressiva, reafirma o ideal de transição de uma sociedade refinada para uma sociedade virtuosa através da educação, ainda que Kant, no anúncio, imponha um tom mais pragmático.

Diante disso, poderíamos inferir que a adesão ao pensamento ético-antropológico de Rousseau, tal como se expressa já no *Ensaio sobre as doenças mentais*, não é, propriamente, uma inversão teórica abrupta em relação ao que se propõe nas *Observações*³²⁸. Trata-se de um

³²⁷ *Idem*, p. 127.

³²⁸ É importante observar, em relação a isso, que Kant, na “Notificação”, apesar de propor uma relativa oposição entre natureza e sociedade civil, não menciona Rousseau explicitamente, elegendo ainda Shaftesbury, Hutcheson e Hume como seus referenciais para o que há de mais acabado em termos de filosofia moral – a qual deveria ser complementada em suas carências. Nesse sentido, a dita adesão ao pensamento do filósofo genebrino parece cautelosa, sobretudo porque se trata de um contexto de ensino, mais do que de especulação, e Kant tem muita clareza a respeito da incompletude, que pensa ser maior que na metafísica, da filosofia moral, no que diz respeito aos seus princípios formais.

A esse respeito, é digno de comentário, ainda, o que Terra, em *A política tensa*, ressalta da relação entre Kant e Rousseau, tal como ela se explicita nas *Bemerkungen* através da seguinte passagem, na qual Kant diz que “Rousseau procede sinteticamente e começa do homem natural; eu procedo analiticamente e começo do civilizado” (*Bem.*, 14,5). Ou seja, Kant parte do homem em sua atual situação e busca decompor os elementos que a compõem para encontrar nela o homem natural, diferentemente de Rousseau, que, para ele, partiria do homem natural como uma ideia. Daí que Terra proponha que se deva considerar o pensamento político de Kant, já nessa época, segundo uma relação entre idealidade e realidade. Para o estudioso, ainda, seguindo Vlachos, o método analítico, na medida em que parte do estado civilizado, busca legitimá-lo, a despeito de suas imperfeições, contrapondo uma visão radical, própria ao método sintético, que poderia implicar em transformações políticas bruscas. Ou seja, Kant legitimaria o estado civilizado para propor um progresso mediado, com mudanças graduais. O reformismo de Kant, tão explícito em *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?*, estaria já semeado na década de 60.

O que disso é mais interessante, para nós, é o modo como uma concepção metodológica analítica, na medida em que visa distinguir o que é natural e o que é artificial no homem, partindo de sua atual situação, pressupõe a antropologia como parte desse projeto. Isto é, a compreensão do que caracteriza o “homem natural na sociedade civilizada”, que é o que parece buscar Kant, depende da antropologia e permite ver como as

novo patamar, que, no entanto, sustenta-se sobre o anterior. Esta obra não deixa de ter, lembremos, um caráter experimental e de estar, lembremos também, ligada às questões teóricas da *Investigação*. As posições que Kant assume nela, portanto, não devem ser consideradas plenamente estabelecidas, e podem ser encaradas como uma reflexão em movimento, no interior mesmo da obra, em que as análises levam a descobertas ou a confirmações mais ou menos inesperadas. Ao mesmo tempo, a discussão sobre princípios e a própria clarificação do bem na forma da universalidade, explicitam a presença do tratamento de “ideias” morais na obra. Tudo isso, como tentamos mostrar, interligado por pressupostos metodológicos e históricos amplos, que podem ser identificados como propriamente iluministas. Em suma, as *Observações*, longe de representarem um curto-circuito ou um ponto fora da curva no desenvolvimento do pensamento kantiano, permitem identificar continuidades anteriores e posteriores não só em um nível teoricamente mais explícito, mas também no de pressupostos menos visíveis e que ampliam sua compreensão.

Observações, embora apostem centralmente em uma regulação da sociabilidade pelas aparências, ou seja, pelo artifício, já servem a esse papel. Nelas, Kant busca justamente identificar quais são os princípios da natureza humana que tanto regulam como desregulam a sociabilidade, e para isso parte não de um homem natural ideal, que sairia do campo da filosofia dedutivamente, isto é, sinteticamente, mas do método observacional que tenta identificar e sustentar esses princípios segundo os critérios da corroboração gradativa. Se assim for, pode-se dizer que, mesmo quando informada por Rousseau, a visão política de Kant, na medida em que se opõe metodologicamente ao genebrino em prol de um progresso político gradual, retém uma posição propriamente iluminista, isto é, analítico-gradativa. E isso mostra, também desse ponto de vista, a figuração das *Observações* no quadro do iluminismo e seu encaixe consequente no desenvolvimento do pensamento kantiano. TERRA, 1995, pp. 27-37.

Conclusão

A unidade de percurso desta pesquisa pode ser definida pela perseguição da hipótese de que a razão iluminista, definida como antes de tudo um procedimento analítico e gradativo, bem como a remissão a alguns dos temas historicamente situados no séc. XVIII, levariam-nos a uma compreensão mais clara dos pressupostos que permitiram a elaboração kantiana de uma antropologia estética. Ao mesmo tempo, essa compreensão se estenderia às consequências internas mais imediatas geradas por esses pressupostos no desenvolvimento do pensamento ético kantiano.

A ideia de uma razão gradativa enfrentou duas dificuldades principais: por um lado, a possibilidade de encerrar uma definição vaga, que poderia ser substituída por outros conceitos e princípios metodológicos mais precisos, como a analogia e a conjectura. Por outro, a possibilidade de ser redundante, na medida em que se identifica com o método experimental das ciências empíricas. Defendemos, porém, que a ideia de uma razão gradativa possui uma definição precisa, enquanto duplamente constituída: é, primeiro, a ideia de que há graus de segurança entre diferentes marcadores metodológicos, de maneira a caracterizar uma concepção de cientificidade pela qual convivem diversas formas de especulação metódica, que gradam da conjectura cosmogônica ao princípio físico dinâmico dedutivamente certo. E é também, em segundo, a ideia de que esses marcadores são móveis, a depender do grau de corroboração (incluindo a expectativa de corroboração) que possuem ou virão a possuir. Assim, sustenta-se uma hierarquia metodológica caracterizada não por uma apartação intransponível entre disciplinas, mas por graus de segurança, e essa segurança não é, também, dada pelos objetos de que tratam, mas pelo grau de corroboração que possuem. Essa concepção, que se baseia na ideia de uma planificação ontológica dos objetos do conhecimento, permite-nos compreender o surgimento de uma história, de uma crítica do gosto e de uma antropologia no seio da filosofia, isto é, baseadas nos seus métodos e entrelaçadas com os problemas e os conceitos filosóficos. Os fenômenos incertos e infundáveis da natureza humana, que antes deveriam ser separados da seguridade possível no campo da filosofia, passam a ser considerados abordáveis gradativamente e mesmo necessários para sustentar o conhecimento – que não é mais um conhecimento do mundo como ele é, mas da razão humana e da história dessa razão, e que não pode ser observada em seus contínuos e descontínuos senão quando nos voltamos à história concreta das culturas. A

filosofia se historiciza e a história se torna filosófica. Tal é o ganho epistemológico que a ideia de gradação produz que Kant, como vimos, chega a apostar nela para resolver os problemas da metafísica.

Nesse sentido, embora tenhamos assumido abrangentemente a ideia de uma razão iluminista analítica, tal como Cassirer a definiu, percebemos que ela, embora muito eficaz na explicação do movimento interno da razão – como decomposição analítica e reconstrução em princípios seguros corroborados empiricamente mas capazes, por vezes, de alçar ao terreno dedutivo da álgebra – e também do movimento externo – na forma da crítica decompositora dos dogmas religiosos, filosóficos, históricos e políticos –, embora muito eficaz nessa explicação, não parecia suficientemente capaz de desenhar o fenômeno da cientificidade e de uma renovada confiança no conhecimento da natureza humana, de maneira a possibilitar sua integração aos conhecimentos científicos. Isso não significa, ou pelo menos não foi possível concluir isso, que há uma separação efetiva entre a face analítica e a face gradativa da razão iluminista – por vezes, como ocorre na *Investigação*, a análise é concebida como gradativa, e não há efetiva diferenciação entre elas.

A força dessa imagem de mundo e de cientificidade produzida pelo iluminismo sobre Kant se mostrou inegável, na medida em que, desde a juventude do filósofo alemão, Newton é uma referência de seguridade que, ao mesmo tempo, enfatiza a problematicidade do conhecimento metafísico. A consideração de que o problema da metafísica é uma marca que unifica as produções pré-críticas de Kant encontra, assim, uma de suas causas possíveis. E se apenas na *Investigação* Kant se refere ao método newtoniano explicitamente como um método analítico-gradativo, podemos, no entanto, observar a concepção científica gradativa já, pelo menos, na *Teoria do Céu*, onde o que se põe é exatamente uma relação gradual entre o conhecimento matemático da física e os conhecimentos cosmogônicos e cosmológicos, sendo estes baseados em conjecturas analógicas cuja sustentação é, por um lado, a ideia de uma homogeneidade das leis físicas, sedimentada por Newton, e, por outro, a corroboração empírica presente e as expectativas de corroboração futuras. Se os *Diálogos* de Fontenelle são, como defende Monzani, um modelo da consciência gradativa do conhecimento que começa a se assentar em fins do séc. XVII, o modo como Kant, na *Teoria do Céu*, espelha seu método e suas temáticas explicita ainda mais sua consciência da forma da cientificidade vigente. Como tentamos defender, a presença dessa consciência, e as consequências dela no interior da obra, implicam uma deflação relevante do conteúdo que, nela, foi lido como

“metafísico” ou “animista”. A ideia de uma cadeia dos seres, enquanto uma ideia gradualista, encontra forte ressonância na própria interpretação corrente do método newtoniano como um método de aquisição gradativa de conhecimento da natureza, e, mais do que isso, como uma concepção de que o quadro do conhecimento é gradativo – a conjectura “animista” se compreende no seu grau de segurança e encontra justificação na possibilidade futura de corroboração, na forma de descobertas e da produção de novas técnicas de verificação empírica.

A hipótese de que essa consciência incidiu também na relação entre a *Investigação* e as *Observações* nos parece, assim, corroborada primeiramente por esse ponto. Em segundo lugar, quando observamos a problemática interna da proposta de fundamentação da moralidade apresentada por Kant, notamos que os fenômenos sentimentais, atrelados ao prazer e às experiências concretas, põem-se como empecilhos diretos para a produção de princípios práticos moralmente validados. Os sentimentos compostos e confusos de bem criam a demanda de ajuizamento do entendimento, mas esse ajuizamento não pode ser concebido como uma função menor, na medida em que a experiência sentimental humana é indefinidamente variada. O desenvolvimento de ferramentas de ajuizamento dessa experiência sentimental, portanto, é fundamental, e é nesse sentido que o juízo refinado das *Observações* pode ser considerado como uma forma experimental de especulação da possibilidade de realização dessa tarefa, que apartaria moralidade e antropologia nos seus distintos fundamentos, mas que as tornaria ao mesmo tempo disciplinas em interdependência, pela intermediação do juízo.

Aceitando-se ou não essa hipótese, é certo que as *Observações* se estruturam a partir de conceitos e temáticas desenvolvidos no campo de discussão da tratadística escocesa. A relação entre o belo e o sublime, entre o respeito e o amor, e a própria ideia de um sentimento moral, advém, respectivamente e como mostra Suzuki, de Burke, Hume e Hutcheson. São ainda mais variados conceitos e temáticas, tais como as noções de ridículo, de fanatismo, de espectador, que ligam Kant não só a esses autores, mas também a muitos outros, como Shaftesbury, Lord Kames e Adam Smith. A abrangência dessa influência e a variedade dessas fontes nos parecem exigir uma pesquisa voltada unicamente para a relação das *Observações* com as discussões britânicas. Isso já se tentou fazer, e por vezes com muito sucesso, como no caso de Suzuki, mas não de maneira que fosse além das linhas gerais e de questões mais centrais, como a da definição de sentimento moral. Considerando isso, tentamos, no decorrer

de nosso terceiro capítulo, por um lado, sugerir como há um debate implícito sobre o teatro, sobre a positividade (em termos burkianos) dos sentimentos, sobre a relação da poética clássica com os juízos de gosto etc. E, por outro, tentamos desenvolver alguma discussão, quando ela parecia ter uma importância acentuada para a compreensão da obra e/ou marcar o início de uma problemática ou temática que acompanhará a filosofia de Kant, como a questão do fanatismo. Em suma, a consciência da dificuldade de identificação e precisamento dos termos dessa relação, fez com que nos voltássemos a apenas duas de suas grandes figuras: Hume e Burke. E isso, parece-nos, deu-nos, ainda assim, ganhos interpretativos expressivos, na medida em que, por um lado, mostramos o modo como Kant faz avançar o caráter moral do conceito de sublime, e, por outro, mostramos como Hume é tão decisivo como fonte iluminista quanto é como fonte “britânica”. A filosofia da história e a crítica de gosto são sustentadas pela racionalidade iluminista, como parte do conhecimento da natureza humana pautado por um método gradativo, e sustentam, elas, o procedimento do observador, enquanto alguém que se vale de princípios filosófico-historiográficos e críticos.

As observações estético-antropológicas de Kant se constituem por três instâncias: a da natureza, a da aparência e a da consciência. A natureza é a base que permite ao observador identificar uma regulação sentimental da sociabilidade humana, apelando para a ideia de que todos os seres humanos são dotados, apesar das variações, de sentimentos em comum, capaz de constituir uma economia sócio-sentimental. Essa economia tem um sentimento regulador geral, que é o sentimento de honra, isto é, o sentimento que acompanha todos os demais e que nos faz buscar olhar para nossas ações de um ponto de vista externo, sem sentido de nos adequarmos ao decoro geral. Ao sentimento de honra, portanto, estão atrelados o pudor e a aparência. E, na medida em que a aparência é o meio pelo qual todos os julgamentos são feitos, seja o que fazemos sobre nós, seja o que fazemos sobre os outros, é ela a grande interface da sociabilidade humana. A partir, portanto, da relação entre sentimento e aparência, como fundamentos da sociabilidade, compreendemos a razão de ser de uma antropologia estética. E daí compreendemos também que o observador, bem entendido, não possui ele próprio o ponto de vista da natureza – ele, como todos os demais seres humanos, se vale da aparência, da observação para ajuizar e organizar os tipos e os princípios da sociabilidade humana. Sua operação é, antes de tudo, uma operação empírica e gradativa: ele analisa os dados observáveis, os compara e os classifica, estabelecendo princípios que, no entanto, podem ser contrapostos por novos dados, uma vez que esses dados não estão dados de todo e

universalmente, mas são adquiridos e historicamente situados. Assim, embora ele estabeleça princípios mais ou menos fixos, na forma mesma dos sentimentos refinados e dos tipos de virtude ou de caracteres, deve admitir, e efetivamente o faz, a variedade infinita de graus possíveis no interior dessa organização.

Esses pressupostos gerais estão também presentes na crítica de gosto e na filosofia da história, e é por isso que a antropologia pode ser considerada uma disciplina-irmã dessas, ao mesmo tempo em que elas se amparam mutuamente e tratam do mesmo objeto, segundo recortes distintos apenas: a natureza humana. O observador kantiano se utiliza do ferramentário crítico, por um lado, ao buscar avaliar as diversas aparências sociais e persuadir que sua avaliação se sustenta, sem poder, no entanto, se valer de argumentos puramente lógicos. Daí que ele se vale, por exemplo, da ideia de uma corroboração da universalidade de um juízo na medida em que ele resiste às diversas particularidades que compõem historicamente as culturas humanas.

Quando passamos das instâncias da natureza e da aparência para a da consciência, temos desdobramentos ainda mais relevantes da relação entre história, crítica de gosto e observação, pois a instância da consciência é aquela da virtude genuína, isto é, da ação moral baseada no sentimento da dignidade humana, que exige que tratemos todos os seres humanos como fins em si mesmos. Para que isso se realize, é preciso que as ações sejam universalmente planejadas, ou seja, que a razão formule princípios que deverão se submeter à aprovação do sentimento moral e possibilitar a realização da ação genuinamente virtuosa. A instância da consciência é uma instância atrelada ao sentimento e ao entendimento, mas também, na medida em que a aparência dessas ações e o próprio sentimento moral despertam em nós um sentimento de sublimidade, também a instância da aparência está ligada a ela. É a partir disso que afirmamos, portanto, que o sublime é o eixo entre a natureza, a aparência e a consciência, possibilitando uma compreensão abrangente das *Observações*.

Ora, é interessante, nesse sentido, observar que a ação virtuosa é atrelada aos povos cujo caráter é sublime, mas sublime em um sentido verdadeiro – sobretudo nobre. Ao ajuizar os povos e os sexos segundo a perspectiva do caráter sublime de seu caráter, Kant chega à conclusão de que os povos europeus, e sobretudo os alemães e os ingleses, são aqueles que, neste ponto da história, mais demonstram sublimidade. E isso é possibilitado justamente porque Kant parte de um ponto de vista histórico-filosófico iluminista, que visa identificar o grau de progresso da manifestação da razão em diversas sociedades. Assim, a verdadeira

sublimidade está ao lado dos povos que são dirigidos mais fortemente pelo entendimento, enquanto o grau mais baixo da sublimidade, seu oposto degenerado que é o ridículo, é atrelado aos negros – tratados enquanto raça, e não enquanto povo.

Isso nos leva, finalmente, a uma conclusão importante a respeito do modo como o iluminismo fundamenta as observações estético-antropológicas kantianas, pois é possível dizer que a confiança de Kant na possibilidade de uma educação moral do jovem cosmopolita parte, ao mesmo tempo, de uma ideia de moralidade universalizante, baseada no princípio da dignidade humana, e na desigualdade da capacidade de realização dessa moralidade, de maneira que os homens alemães e os ingleses serão vistos como aqueles que devem, dado o modo como a razão se manifesta em seus povos, ser educados para agir pela humanidade. Isso mostra como Kant foi um grande, senão o maior representante do iluminismo não apenas nas suas conquistas, mas também em suas “contradições” mais profundas. Robert Bernasconi percebeu isso muito bem, e fez uma pergunta que incide direta e completamente sobre as *Observações*:

Por que tantos pensadores iluministas foram incapazes de articular o novo senso de humanidade sem, ao mesmo tempo, traçar limites internos à humanidade mais rígida e explicitamente que antes? Os registros históricos não mostram que o cosmopolitismo não só não foi introduzido para combater o racismo, como também prontamente o acomodou? Isso não sugere que a facilidade com a qual estudiosos hoje definem os dois termos como contrários e, então, aplicam de volta essas definições na história, distorce a relação histórica das duas ideias?³²⁹

Se nossa interpretação tem razoável credibilidade, as *Observações* são um dos mais claros exemplos do modo como a filosofia da história iluminista, baseada na ideia de que a humanidade é definida por uma racionalidade partilhada, também sustenta sem contradição a desigualdade da manifestação dessa racionalidade na cultura. Acompanhada por concepções racialistas, que buscavam se fundar em saberes positivos, rápida e facilmente a história da razão se une à história natural, possibilitando que essa desigualdade de manifestação possa ser concebida também como condicionada materialmente, e não apenas pelo processo genético (em sentido epistêmico) do conhecimento humano, tal como o descreve d’Alembert. Consequentemente, a defesa da maior capacidade de realização moral e humana de certos

³²⁹ BERNASCONI, 2002, p. 146.

povos, não apenas enquanto situados em um momento histórico-filosófico mais favorável, mas também num ambiente geofísico mais propício, não implica contradição alguma com as ideias universalistas. No quadro das *Observações*, o racismo e o cosmopolitismo são duas faces da mesma concepção histórico-filosófica.

Referências bibliográficas

- ALBIERI, S. “David Hume: Filósofo e Historiador”. In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Vol. 9, nº 2, 2004.
- ALLISON, H. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of the aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BERNASCONI, R. “Kant as an Unfamiliar Source of Racism”. In: *Philosophers on Race: Critical Essays*. Nova Jersey: Blackwell, 2002.
- BEVILACQUA, V. M. “Two Newtonian Arguments Concerning ‘Taste’”. In: *Philological Quarterly*, XLVII, 4, Out. 1908.
- BOROWSKI, L. E. *La vita di I. Kant*. Bari: Laterza, 1960.
- BURKE, E. *Investigação sobre a origem das nossas ideias de sublime e belo*. Trad. Enid A. Dobrázky. Campinas: Papyrus, 1993.
- CASINI, P. *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992.
- _____. *Kant' Life and Thought*. Trad. James Haden. New Haven: Yale University Press, 1981.
- CUNHA, B. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- CLEWIS, R. R. “Kant's distinction between true and false sublimity”. In: *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- D’ALEMBERT. “Discurso preliminar”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 1: *Discurso preliminar* e outros textos. São Paulo: Unesp, 2015.
- DAUBENTON, L. “História Natural”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 3: Ciências da natureza. São Paulo: Unesp, 2015.
- DIDEROT, D. “Certeza”; “Conjectura”; “Método”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 3: Ciências da natureza. São Paulo: Unesp, 2015.
- DOS SANTOS, L. R. “Analogia e conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant”. In: *Kant e-Prints*: Campinas, Série 2, vol. 4, nº 1, jan.-jun., 2009.

- FIGUEIREDO, V. “Crítica da aparência nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*”. In: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. São Paulo: Clandestina, 2018.
- FONTENELLE, B. B. *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Trad. Denise Bottmann. 2ª ed, São Paulo: Unicamp, 2013.
- HAZARD, P. *A crise da consciência europeia (1680-1715)*. Trad. Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Edições Cosmos, 1948.
- HERDER, J.G. *Escritos sobre Estética e Literatura*. São Paulo: EDUSP, 2018.
- HENRICH, D. “Concerning Kant’s earliest ethics: an attempt at a reconstruction”. In: *Kant’s Observations and Remarks: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- _____. “Apresentação”. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- HUME, D. *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2014.
- _____. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral; Anúncio do programa de lições para o semestre de inverno de 1765-1766*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.
- KANT, I. *As Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trad. Vinicius Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2016.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*. Trad. Carlos Morujão et al. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- _____. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1968.
- _____. *Bemerkungen: note per un diario filosofico*. Trad. Katrin Tenenbaum. Roma: Meltemi, 2001.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LESSING, G.E. *De Teatro e Literatura*. São Paulo: Herder, 1964.

- DE SOUZA, M. G. “Círculo dos conhecimentos”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 1: *Discurso preliminar* e outros textos. São Paulo: Unesp, 2015.
- MATTOS, L. F. F. “Árvore do saber”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 1: *Discurso preliminar* e outros textos. São Paulo: Unesp, 2015.
- MONTEIRO, D. L. *No limiar da visão: a poética do sublime em Edmund Burke*. São Paulo: LiberArs, 2018.
- MONZANI, L. R. “O papel de Fontenelle na constituição da razão iluminista”. In: *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.
- MORUJÃO, C. *et al.* “Introdução à tradução portuguesa”. In: *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- NEWTON, I. *Princípios matemáticos de filosofia natural*. Trad. Trieste Ricci *et al.* 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2018.
- PATY, M. *D’Alembert, ou A razão físico-matemática no século do Iluminismo*. Trad. Flávia Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- PIMENTA, P. P. “Uma nova concepção de filosofia”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 2: O sistema dos conhecimentos. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. “As ciências no labirinto da natureza”. In: *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, da artes e dos ofícios*. Vol. 3: Ciências da natureza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. “Apresentação”. In: *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2014.
- POPE, A. *Essay on Man*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- RENNÓ, L. “O que a *Teoria do Céu* tem a dizer sobre as raças humanas (mas que o jovem Kant não declara)?”. In: *Studia Kantiana*, vol. 18, nº 2, ago. 2020.
- RIBEIRO, E. C. “A controvérsia sobre as forças vivas e a primeira obra de Kant: na fronteira entre metafísica e ciência”. In: *Intuitio*, vol. 12, nº 2, 2019.
- ROSENFELD, A. “Prefácio”. In: *Autores pré-românticos alemães*. São Paulo: Herder, 1965.
- SCHILPP, P. A. *Kant’s Pre-Critical Ethics*. 1977. Evanston: Northwestern University Press, 1938.

- SCHMUCKER, J. “Der Einfluss des Newtonschen Weltbildes auf die Philosophie Kants”. In: *Philosophisches Jahrbuch*, nº 65, 1951.
- SÜSSEKIND, P. *Shakespeare: o gênio original*. São Paulo: Zahar, 2008.
- SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- TERRA, R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. “Kant racista?”. In: *Coleção CLE*, vol. 57, 2010.
- VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Cartas Iluministas*. Trad. e Org. André Telles e Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- WALPOLE, H. *O Castelo de Otranto*. Trad. Alberto Alexandre Martins. São Paulo: Nova Alexandria, 2010.