

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**

THIAGO MACEDO ALVES DE BRITO

**A NATUREZA DO MÉTODO E O MÉTODO DA NATUREZA:
EXPOSIÇÃO E CRÍTICA NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO ALEMÃO NOS SÉCULOS
XVIII E XIX**

Belo Horizonte – MG
2014

THIAGO MACEDO ALVES DE BRITO

**A NATUREZA DO MÉTODO E O MÉTODO DA NATUREZA:
EXPOSIÇÃO E CRÍTICA NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO ALEMÃO NOS SÉCULOS
XVIII E XIX**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Doutor em Geografia.

Área de concentração: Organização do espaço

Linha de pesquisa: Teoria, métodos e linguagens em geografia

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Martins

Belo Horizonte – MG
Departamento de Geografia da UFMG
2014

B862n
2014

Brito, Thiago Macedo Alves de.

A natureza do método e o método da natureza [manuscrito] :
exposição e crítica na formação do pensamento alemão nos séculos
XVIII e XIX / Thiago Macedo Alves de Brito. – 2014.

269 f., enc.

Orientador: Sérgio Manuel Merêncio Martins.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Departamento de Geografia, 2014.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Linha de pesquisa: Teoria, Métodos e Linguagens em Geografia.

Bibliografia: f. 261-269.

1. Filosofia alemã – Teses. 2. Kant, Immanuel – 1724-1804 – Teses. 3.
Humboldt, Alexander von – 1769-1859. – Teses. 4. Schelling, Friedrich
Wilhelm Joseph von – 1775-1854 – Teses. 5. Goethe, Johann
Wolfgang von – 1749-1832 – Teses. 6. Marx, Karl – 1818-1883 –
Teses. I. Martins, Sérgio Manuel Merêncio. II. Universidade Federal de
Minas Gerais, Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 101(430)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



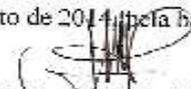
FOLHA DE APROVAÇÃO

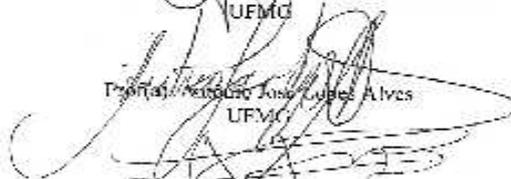
A NATUREZA DO MÉTODO E O MÉTODO DA NATUREZA: EXPOSIÇÃO E CRÍTICA NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO ALEMÃO NOS SÉCULOS XVIII E XIX

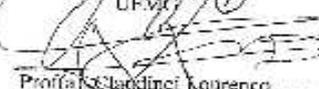
THIAGO MACEDO ALVES DE BRITO

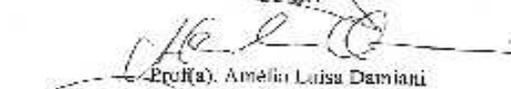
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

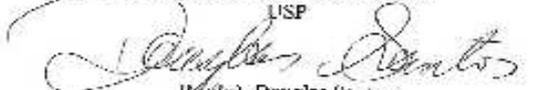
Aprovada em 28 de agosto de 2014, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Sérgio Manoel Morécio Martins - Orientador
UFMG


Prof(a). Antônio José Lopes Alves
UFMG


Prof(a). Claudinei Lourenço
UFMG


Prof(a). Amélia Luisa Damiani
USP


Prof(a). Douglas Santos
PUC/SP

Belo Horizonte, 28 de agosto de 2014.

Ao professor Willian Rosa, que, infelizmente, nos deixou no ano passado. Com ele aprendi que teoria e prática podem – e devem – andar juntas.

Se algumas pessoas partem, outras chegam. Ao meu filho, Chico, que nasceu durante meu doutorado, fazendo com que minha vida ganhasse novo sentido.

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai. Sem ele esta tese seria impossível. Obrigado pela força e pela ajuda incondicional que você tanto me oferece.

À minha companheira, Regina, que sempre esteve ao meu lado, mesmo nas horas mais difíceis.

À minha mãe, pelo amor e carinho prestados ao longo da minha vida.

Ao professor Sérgio Martins, que, além de orientador, tornou-se um fraterno amigo.

Aos demais membros da banca de exame de qualificação, professores Ruy Moreira e Claudinei Lourenço, pelas pertinentes sugestões ao trabalho.

À professora Amélia Luísa Damiani, ao professor Antônio José Lopes Alves e ao professor Douglas Santos, que, de prontidão, aceitaram participar da minha banca de defesa de tese.

Ao grupo de estudo sobre a (re)produção do espaço, pelo acolhimento e pelos debates profícuos que tanto me ajudaram na elaboração deste trabalho.

Ao grupo de estudos em marxiologia da UFMG, com o qual muito aprendi sobre a obra desse grande teórico revolucionário, Karl Marx.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, sempre solícito aos meus pedidos.

*O Universo não é ideia minha.
A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha.
A noite não anoitece pelos meus olhos,
A minha ideia de noite é que anoitece por meus olhos.
Fora de eu pensar e de haver quaisquer pensamentos
A noite anoitece concretamente
E o fulgor das estrelas existe como se tivesse peso.*
Alberto Caeiro – Poemas Inconjuntos

*Sociabilidade residia em minha natureza; por isto, em
múltiplos empreendimentos, consegui encontrar
colaboradores e me tornei para eles um colaborador.
Assim, atingi a felicidade de me ver continuando a
viver através deles e de vê-los continuando a viver em
mim.*
Goethe – Máximas e Reflexões

*O principal defeito de todo materialismo, existente até
agora (o de Feuerbach incluído), é que o objeto
[Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob
a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas
como atividade humana sensível, como prática; não
subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao
materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo
idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade
real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis
[sinnliche Objekte], efetivamente diferenciado dos objetos
do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade
humana como atividade objetiva [gegenständliche
Tätigkeit]. Razão pela qual ele enxerga, n'A essência do
cristianismo, apenas o comportamento teórico como
autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida
e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica,
suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade
“revolucionária”, “prático-crítica”.*
Marx – Ad Feuerbach I

RESUMO

Esta tese tem por objetivo apresentar a concepção da natureza e seu método com base em alguns autores alemães dos séculos XVIII e XIX. Em especial, Kant, Humboldt, Schelling, Goethe e Marx. O primeiro capítulo apresenta as origens metafísicas do pensamento kantiano, destacando os delineamentos mais expressivos de sua filosofia, em especial seu método transcendental e sua concepção de natureza ao longo de suas três grandes críticas e de sua geografia. Procurou-se realçar, também, a transformação da concepção de natureza mecânica, influenciada por Newton, para o conceito de todo orgânico, com base na biologia, e desenvolvido na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Essa exposição da obra kantiana se fez necessária porque ela influenciou sobremaneira o desenvolvimento de todo idealismo alemão, mas também do naturalista tido como “O pai da geografia moderna”, Humboldt. No segundo capítulo expõe-se a concepção de natureza em Humboldt presente ao longo de suas obras, destacando a forma como ela é apreendida pela intuição sensível. Ênfase é dada ao tratamento estético que Humboldt expõe em sua narrativa e na apreensão do todo da natureza por meio da apreciação da paisagem. Empenhou-se em apresentar a unidade da natureza a partir da junção entre o conhecimento empírico e a universalização conceitual. Por fim, destacaram-se suas relações com a filosofia da natureza de Schelling e a “ciência” da natureza de Goethe, no intuito de demarcar suas similitudes, mas também suas diferenças. No terceiro capítulo, expõem-se alguns momentos do pensamento de Schelling, em especial sua filosofia da natureza, mas também sua maneira de apreender o absoluto por meio da intuição intelectual. Desejou-se, também, mostrar como em Schelling a natureza e as artes são passíveis de analogia. É pela arte que se torna possível o acesso aos “segredos” da natureza. O objetivo deste capítulo foi demonstrar a importância da especificidade e centralidade do organismo em seus argumentos, mesmo que ele recaia numa explicação idealista. O quarto capítulo dá continuação ao capítulo anterior, oferecendo um complemento às influências alemãs de Humboldt. Expõe-se a “ciência da natureza” de Goethe a partir de suas descobertas feitas em sua viagem à Itália. Pela apreciação das paisagens natural e artística, o poeta irá intuir um fenômeno originário que será base de sua morfologia e de sua estética. No quinto capítulo destacam-se a crítica e os limites da filosofia idealista, sobre os quais, de alguma maneira, os autores referidos acima tiveram influência. A contribuição marxiana para o estudo da natureza dar-se-á, então, a partir da atividade sensível. Ênfase especial é dada à superação filosófica da concepção de metafísica, como método *a priori* tanto do conhecimento quanto de natureza

com o ente suprassensível, inacessível ao conhecimento. Por fim, procede-se à revisão de algumas contribuições da Geografia Crítica, calcadas pela perspectiva marxiana, destacando as dificuldades de uma análise marxista pautada exclusivamente numa epistemologia, num método dialético capaz de abarcar, *a priori*, a totalidade do mundo, expondo, contudo, a necessidade de uma volta a Marx a partir de seu “método” analítico, sua teoria das abstrações, que permite desvelar as categorias enquanto formas de ser, determinações da existência.

Palavras-chave: Natureza. Kant. Humboldt. Schelling, Goethe. Marx.

ABSTRACT

The thesis aims to present the conception of nature and its method as some German writers of the eighteenth and nineteenth centuries. In particular, Kant, Humboldt, Schelling, Goethe and finally Marx. The first part presents the metaphysical origins of Kantian thought, highlighting the most significant designs of his philosophy, especially his transcendental method and his conception of nature along its three major critiques and its geography. We tried to also highlight the transformation of the conception of a mechanical nature, influenced by Newton to the concept of organic whole, influenced by biology, and developed in the Critique of Judgment. This exposition of Kant's work was necessary because her influence greatly the development of all German idealism, but also, naturalist considered the father of modern geography, Humboldt. The next chapter has exposed the concept of nature in Humboldt present throughout his works highlighting how it is perceived by sensible intuition. Emphasis is given to the aesthetic treatment that exposes Humboldt in his narrative and the seizure of the whole of nature through the appreciation of the landscape. The challenge was to present the unity of nature from the junction between the conceptual and empirical knowledge universalization. Finally, emphasis was given its relations with Schelling's philosophy of nature and the "science" of the nature of Goethe, in order to establish their similarities, but also differences. Then were exposed some moments of thought Schelling, especially his philosophy of nature, but also its understanding of the absolute through intellectual intuition. The goal is also to show how Schelling in nature and the arts are punishable by analogy, is the art that makes it possible to access the "secrets" of nature. The aim of this chapter is to demonstrate the importance of specificity and centrality of the organism in their arguments, even though it falls under one idealist explanation. Chapter four is a continuation of the previous chapter, it is a complement to the German influences Humboldt. In it was exposed to "natural science" of Goethe from his findings on his trip to Italy. The appreciation of natural and artistic landscapes, the poet will intuit an ordinary phenomenon that is the basis of their morphology and its aesthetics. Finally, it highlighted the critical and limits of idealist philosophy that somehow the aforementioned authors were influential. The Marxian contribution to the study of nature will occur, then, from the sensitive activity. Special emphasis was given to overcoming the philosophical conception of metaphysics, both as a method of a priori knowledge, as of nature with supersensible being, inaccessible to knowledge. Finally, the thesis will review some contributions of Critical Geography,

sustained by the Marxian perspective, highlighting the difficulties of a Marxist analysis guided exclusively an epistemology, a dialectical method could encompass a priori the entire world, however, exposing the need for a return to Marx from his analytical "method", his theory of abstractions, allowing unveiling categories as ways of being, of existence determinations.

Key-words: Nature. Kant. Humboldt. Schelling. Goethe. Marx.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 KANT: MÉTODO, METAFÍSICA E NATUREZA	24
2.1 Kant e a crítica da metafísica	24
2.2 Kant e a crítica da razão pura	27
2.2.1 Método e natureza na estética e na lógica.....	27
2.2.2 Sistema da ideia cosmológica: mundo e natureza.....	33
2.2.3 As origens do organismo no Apêndice à dialética transcendental	36
2.2.4 A natureza em <i>Do propósito final da dialética natural da razão humana</i>	38
2.2.5 Impressões da natureza e do método na crítica da razão pura.....	41
2.3 A metafísica da natureza e as primeiras impressões acerca do todo orgânico	44
2.3.1 Natureza e metafísica nos prolegômenos e nos princípios metafísicos da ciência da natureza	44
2.3.2 Necessidade e liberdade na crítica da razão prática	47
2.3.3 As origens da teleologia kantiana e o embate com Herder.....	52
2.4 Natureza e organismo na crítica da faculdade do juízo.....	57
2.4.1 Razões para uma teoria do organismo	57
2.4.2 Do juízo estético ao juízo teleológico	61
2.4.3 O organismo no juízo teleológico	65
2.4.4 As controvérsias acerca do estatuto da particularidade na crítica da faculdade de juízo	68
2.5 Kant: natureza, método e geografia	71
2.5.1 Humboldt e Kant: primeiras aproximações.....	78
3 HUMBOLDT: NATUREZA E MÉTODO.....	81
3.1 Concisa exposição do itinerário de Humboldt.....	81
3.2 Primeiras impressões sobre o pensamento de Humboldt	85
3.3 Considerações acerca do método e da natureza em <i>quadros da natureza e na viagem às regiões equinociais do novo continente</i>	88
3.4 Natureza e método no <i>volume 1, do Cosmos</i>	91
3.4.1 A origem da raça humana.....	96
3.5.1 A influência da pintura de paisagem [landschaftsmalerei] nos estudos da natureza.....	110
3.5.2 Natureza e método no <i>Ensaio histórico sobre o desenvolvimento da ideia de universo</i>	114
2.6 Humboldt e a filosofia da natureza.....	116
3.6.1 A força vital e o organismo	122
3.6.2 Controvérsias acerca da paisagem em Humboldt	125
4 SCHELLING: CIÊNCIA, NATUREZA E ARTE	133
4.1 Breve introdução ao pensamento de Schelling	133
4.2 Matéria e organismo na filosofia da natureza	136
4.3 Intuição intelectual, absoluto e arte.....	139
4.4 Schelling e a analogia entre arte e natureza.....	142
4.5 Aproximações entre Schelling e Humboldt.....	145
4.6 Aproximações entre Schelling, Goethe e Kant	149
4.7 Os limites da filosofia da natureza de Schelling	151
5 GOETHE: NATUREZA, CIÊNCIA E ARTE.....	155

5.1 Primeiras impressões	155
5.2 Viagem à Itália e a descoberta do fenômeno primordial	159
5.2.1 A paisagem.....	165
5.3 Teorias da natureza.....	167
5.3.1 Morfologia e forma	167
5.3.2 A metamorfose das plantas	169
5.3.3 Método e experiência.....	173
5.3.4 A teoria das cores (Farbenlehre).....	175
5.4 Goethe e a influência de Kant	178
5.5 Aproximações entre Goethe e Humboldt	181
5.6 Reflexões sobre o pensamento da natureza de Goethe	184
6 MARX: MÉTODO, CRÍTICA E NATUREZA.....	187
6.1 Marx, crítico da filosofia especulativa.....	188
6.2 Os <i>Manuscritos Econômico-Filosóficos</i> de 1844	191
6.2.1 Hegel e a natureza.....	192
6.2.2 Marx crítico da dialética e da filosofia hegelianas em geral: lógica e natureza.....	196
6.2.3 A natureza e a sociabilidade na crítica a Hegel.....	208
6.2.4 Propriedade privada e emancipação humana	212
6.3 A permanência da crítica na <i>Miséria da Filosofia</i>	218
6.4 Fundamentos da crítica à filosofia especulativa na crítica da economia política	220
6.5 Marx e o método de apreensão do concreto.....	226
6.5.1 A fundamentação ontoprática do conhecimento.....	227
6.5.2 A determinação social do pensamento e a presença histórica do objeto.....	229
6.5.3 A teoria das abstrações e a lógica da concreção	232
6.5.4 As abstrações razoáveis.....	234
6.5.5 Momento preponderante e determinação reflexiva.....	236
6.6 Marx segundo alguns expoentes da Geografia Crítica, avanços e limites.....	240
6.7 Breves apontamentos sobre ciência e crítica em Marx	248
7 CONCLUSÃO	251
REFERÊNCIAS	261

1 INTRODUÇÃO

A reflexão acerca da natureza e de seu método de apreensão tem estado presente nos pensamentos geográfico e filosófico, ainda que esses dois campos do saber nem sempre tenham caminhado juntos. A filosofia sempre demonstrou certa indiferença em relação à geografia e os geógrafos retribuíram, ignorando quase sempre a filosofia.

Os geógrafos, segundo Quaini (1979), declaram que a geografia é a ciência do espaço concreto. Desse modo, reforçam o desconhecimento da análise filosófica. Essa recusa à abstração tem levado a geografia, em algumas áreas do seu conhecimento, a uma carência teórica que se reflete em sua dificuldade de trabalhar com conceitos e metodologias da filosofia e de outras ciências sociais. No entanto, “a história da filosofia e do desenvolvimento das ciências sociais pode fornecer à geografia contemporânea não poucos ensinamentos, pelos quais, de fato, alguns geógrafos começam a se interessar” (QUAINI, 1979, p. 26).

Na contemporaneidade, alguns geógrafos realmente começaram a se interessar por essa relação. Projetos teóricos, por exemplo, sobre a historiografia do pensamento geográfico no Brasil, a geografia urbana, a geografia política e a teoria da geografia, têm avançado na interlocução entre a filosofia e a geografia. Porém, a teoria clássica da geografia moderna, assim como os filósofos que a influenciaram, parece, em alguns momentos, perder espaço no debate contemporâneo. Alexander von Humboldt (1769-1859), Karl Ritter (1779-1859), Élisée Reclus (1830-1903), Paul Vidal de La Blache (1845-1918), Friedrich Ratzel (1844-1904), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Immanuel Kant (1724-1804) ocupam raro lugar nos encontros, congressos e colóquios espalhados pelo Brasil. A retomada desse diálogo entre geografia e filosofia, nesta tese, tem por objetivo recuperar as afinidades perdidas no tempo, principalmente no que se refere à concepção da natureza e à metodologia de sua apreensão.

Esse descompasso entre geografia e filosofia, como destacado por Quaini, nem sempre aconteceu. Houve um período em que elas andaram lado a lado. Foi na Alemanha do final do século XVIII e começo do século XIX que a filosofia da natureza, influenciada pelos ideais da *physis* grega, pelo idealismo e pelas chamadas “ciências da vida”, tornou-se referência para a compreensão da natureza em seu sentido orgânico e das formas de sua apreensão intuitiva e estética.

Alguns filósofos, cientistas e poetas alemães, dentre eles Kant, Humboldt, Schelling e Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), representaram a passagem de um modelo mecanicista, com origem na física de Isaac Newton (1642-1727), para um modelo

organicista. Ênfase é dada na tese à compreensão e ao desenvolvimento da natureza como todo orgânico. Esta concepção abrangeu outras áreas do conhecimento como a filosofia, a história, as ciências da vida (biologia) e a geografia.

Assim como o orgânico só pode surgir do orgânico, e isso regressivamente até o infinito, assim também aqui nada surge sem geração, nada surge do informe, do infinito por si, mas sempre do já formado. [...] Tal como no organismo, [...] o infinito se mostra de novo imediatamente vinculado à matéria; por isso, no interior desse todo, toda formação é uma formação necessária, e esse todo é considerado como um único ser orgânico, então tem, para dentro, realmente a infinitude material que distingue o ser orgânico (SCHELLING, 2001, p. 81).

Associando esta citação de Schelling à controvérsia sobre o orgânico e a formação alemã, Ricotta (2003) enxerga na metáfora do organismo, que se forma a partir de outra forma, e nunca do nada, a possibilidade de uma referência à formação da Alemanha a partir de outras experiências históricas – no caso específico, a Antiguidade Clássica, mas também a França napoleônica. “A formação da nação alemã recorre a uma relação híbrida de complementaridade e antagonismo entre o particular e o universal, o antigo e o moderno, o passado e o presente, o interno e o externo, entre o nacional e o estrangeiro” (RICOTTA, 2003, p. 35). A formação da identidade alemã está imbricada na relação entre a emancipação burguesa e as amarras de uma dominação política da aristocracia em seu processo de unificação e de constituição tardia do seu Estado-nação.

O sentido de formação, *bildung*, constituinte e formadora do pensamento alemão, foi fundamental para o desenvolvimento de uma identidade própria do povo germânico. Este conceito se identifica com um processo de transformação social no longo prazo, em que a “cultura” (*kultur*) serviria como discurso de unificação daquilo que se encontrava dividido pela prática política, social, econômica e étnica. “A Bildung da nação se apoia, acima de tudo, sobre a cultura como meio de vasta integração” (RICOTTA, 2003, p. 37), desde a literatura até as descrições de paisagens, passando pelas grandes manifestações artísticas e científicas.

O desenvolvimento do pensamento geográfico não ficou imune às mudanças que ocorriam na cultura alemã. As origens da geografia moderna estão presentes nesse período em Humboldt e em Ritter, especialmente, que são contemporâneos do apogeu da filosofia nessa época, conhecido como “idealismo alemão”.

O marco inicial da geografia moderna alemã, porém, deve-se a Kant. Foi ele quem divulgou, a partir de seus cursos de verão na universidade de Königsberg, os pilares da disciplina. Segundo Gomes (1996, p. 138), “a maioria dos geógrafos está de acordo que o

primeiro sistema filosófico capaz de definir o papel e o valor da geografia moderna apareceu na obra de Kant”.

Em consonância com seus estudos geográficos, Kant, já na *Crítica da Razão Pura*, definiu a importância do método transcendental para a percepção da natureza, limitando, no entanto, a capacidade cognitiva à análise do fenômeno. O cosmos, por exemplo, não poderia ser conhecido em seu todo, mas apenas pensado por meio das idéias da razão. Para Kant, os fenômenos são conhecidos por meio de juízos e categorias que são próprias ao sujeito. A natureza, então, é concebida como um sistema antes mesmo de ser observada em detalhe, antes mesmo da experiência. Todas as leis da natureza aparecem como especificações dos princípios gerais do entendimento (CASSIRER, 2003, p. 200).

Mas é na *Crítica do Juízo* que a natureza como coisa em si mesma passa a ser admitida como um todo orgânico que se autoproduz. No entanto, permanece a limitação do seu conhecimento, e para superá-la é preciso fazer uso do juízo reflexivo, não determinante, que irá agir no intuito de aplicar uma finalidade à natureza e concebê-la por meio de uma teleologia.

O conceito de vida em Kant significa que ele admite na própria natureza um princípio de ação que subverte a ordem mecânica e que passa do todo da unidade à particularidade. A natureza se converte, então, num processo de vida quando se admite em todos os seus aspectos particulares expressões de um acontecimento e de uma substância representada nela (CASSIRER, 2003, p. 392).

Kant concebe o fenômeno da vida como o entrelaçamento de momentos, de tal maneira que o passado se mantém vivo no presente e ambos atuam e se percebem na tendência do futuro. Este entrelaçamento de formas particulares é concebido com o organismo. No organismo o todo precede as partes, mesmo reconhecendo que é o todo que torna possível as partes. Cada parte existe por meio da outra. Ela é pensada em função de outra. Porém, isso ainda não basta para explicar o organismo. Quando um órgão produz as outras partes, elas expressam a formação e o desenvolvimento dele mesmo. Somente por isso pode-se perceber, ou intuir, um produto que se auto-organiza como um fim natural (CASSIRER, 2003, p. 392-393). A ideia de fim não é, nesse momento, referida às faculdades do conhecimento. O conceito de organismo surge, assim, de uma intuição, de uma relação concreta: as coisas como fins naturais são seres organizados.

Não se trata de saber se a natureza precede em relação a seus produtos, suas partes, objetivando-se ou ajustando-se a um fim, ou se sua atividade criadora se acha dirigida por um desígnio próprio, mas de mostrar que o juízo se vê obrigado a admitir uma forma

objetiva própria, que se distingue do corpo da mecânica abstrata. Esta forma objetiva própria obriga a filosofia transcendental a se adequar a particularidade do organismo (CASSIRER, 2003, p. 393).

A crítica ao idealismo transcendental de Kant daria asas ao movimento conhecido como idealismo alemão. Será em torno da divisão entre a coisa em si, aquilo que se pode “apenas” pensar, e o fenômeno, que se pode conhecer por meio das categorias do entendimento, que o debate acerca da possibilidade do conhecimento dos organismos naturais será posto.

Kant influenciará o pensamento de Humboldt. Foi ele quem definiu as diferenças e similitudes entre a abordagem estética e a científica, pois era preciso um olhar desinteressado e contemplativo diante da natureza. Para reconhecer a natureza orgânica era preciso uma apreciação estética subjetiva, não mediante conceitos, mas mediante uma intuição singular do sujeito (RICOTTA, 2003).

A linguagem teleológica na perspectiva da cosmovisão da natureza cumpre a função de colocar o homem como fim último da natureza, abrindo a possibilidade para uma explicação racional que desvela o movimento interior da natureza. É Kant, segundo Ricotta (2003), quem primeiro associa a explicação mecânica com a teleológica.

Humboldt traz não somente de Kant, mas também de outros filósofos da natureza, a concepção do todo harmônico da natureza como organismo. Ele reconhece a existência de uma conexão entre as forças da natureza e sua forma captada pela intuição. Da contemplação da natureza surge o conhecimento das leis e o encadeamento dos fenômenos físicos. A origem da contemplação, do *gozo da natureza*, está no trabalho do pensamento. Essa premissa se encontra nos primeiros ensaios gregos sobre a filosofia da natureza ou sobre a antiga doutrina do cosmos, em que se revela um laço entre o mundo visível e o mundo superior que escapa aos sentidos. Um e outro se confundem, sem que por isso deixem de desenvolver no homem o germe de uma filosofia da natureza, ainda que como um simples produto de uma concepção ideal, sem o auxílio das observações empíricas (HADOT, 2006, p. 275).

Humboldt, no entanto, não se preocupa apenas com a contemplação da natureza, mas também busca medi-la, aproximando-a de seus olhos para compreender suas conexões internas. As técnicas e os instrumentos científicos são, também, uma extensão de seu olhar e de sua mão. Humboldt deseja aliar a mensuração e a quantificação com o gozo proporcionado pela intuição intelectual no contato com a paisagem (LABASTIDA, 2001, p. 53).

Humboldt possuía uma visão ampla do cosmos, em que a natureza não estaria reduzida à sua empiria. “Dicho con otras palabras: Humboldt no practica un mero trabajo de

análisis ni solo descompone el cuerpo complejo en sus partes simples: sintetiza y sus síntesis serán, cada día, más vastas y omnicomprendivas” (LABASTIDA, 2001, p. 54).

O cosmos se apresenta como uma totalidade a ser decifrada por meio de observações e comparações. Mas não é só isso. Decifrar a natureza exige que a sua apreciação e a sua exposição sejam, também, estéticas. Em outras palavras, a ciência de Humboldt é, também, uma percepção estética dos fenômenos naturais. A natureza não perde nada de sua beleza e encanto à medida que são descobertos seus segredos, seus mecanismos de seu funcionamento e a intensidade de sua força.

A obra de Humboldt, portanto, representa os avanços científicos da ciência moderna, mas também trata-se de uma obra em que é considerada a forma de sua exposição, para que o leitor seja levado ao gozo pela natureza. Por meio de sua plástica e beleza transportada pelas palavras e imagens, ao ler a sua obra, tem-se a impressão de se estar de frente à paisagem descrita. Para Labastida (2001) a obra de Humboldt e sua ciência vão muito além de sua influência da ilustração. Seu ideal de todo harmônico e belo tem raízes na escola alemã de Kant, Goethe e Schelling.

No *Cosmos*, Humboldt escreveu que em sua vida ocupou-se, em vários momentos, das ciências naturais segmentadas, mas que seu estudo tinha um sentido mais elevado: compreender os fenômenos físicos em sua conexão e relação mútuas. Em suas palavras, sob a reflexão do pensamento, a natureza é “a unidade na diversidade de todos os fenômenos”, a “harmonia entre as coisas criadas”, “um todo penetrado por um sopro de vida”. O importante, portanto, para Humboldt, é “captar a unidade e a harmonia na imensidão de fenômenos e forças” (LABASTIDA, 2001, p 27-28).

A influência sobre Humboldt do idealismo alemão, em especial, da sua filosofia da natureza, é notável. Suas idéias da natureza são também oriundas da filosofia de Schelling. Neste, na sua física dinâmica, a concepção de natureza orgânica é o seu ápice. Para ele “o organismo se revela não como efeito ou resultado do movimento aleatório da matéria, mas como fundamento da natureza em sua totalidade” (GONÇALVES, 2006, p. 47).

Em Schelling a indiferença entre o momento da criação na natureza e o seu resultado como produto poderia acarretar um pensamento mítico. Porém, existe uma diferença entre a produtividade e o produto. Esta pode ser sujeito – a produtividade –, como também pode ser objeto – o produto. “Natureza produtora e Natureza produzida são apenas dois aspectos de um todo sistemático” (GONÇALVES, 2006, p. 48).

Schelling retorna à metáfora do livro sagrado da natureza. O que ele chama de natureza é um poema trancado num livro secreto. A escrita não é mais uma linguagem cifrada,

mas poética, que constitui um meio tanto de revelação quanto de ocultação da ideia. O ato de produção da natureza é o seu ato de ser, isto é, seu processo de autoprodução.

O organismo nada mais é que a natureza que se tornou totalmente autônoma, interiorizando todos os processos de síntese da matéria, especialmente os químicos, entendidos como resultado de interação das relações dinâmicas contidas no magnetismo e na eletricidade. É uma potência da matéria que internaliza o processo de individuação presente desde o início da construção do universo (GONÇALVES, 2006, p. 50).

Existe uma relação entre Humboldt e Schelling que tem a ver com a concepção da origem da natureza como organismo vivo que se autoproduz. A identificação da natureza com a história em Schelling, sob a idéia de uma ordem, cujas leis são sólidas para ambas as realidades, encontra sua unidade na força originária de todas as forças: “Deus” (LEYTE, 1996). A filosofia da natureza se transforma em filosofia da religião.

Schelling reconhece na natureza uma inteligência inconsciente, ou um espírito adormecido, cujas fases de desenvolvimento são produtos naturais e o seu grau último é o espírito consciente do homem. Schelling tem muito mais de teológico especulativo do que de investigador científico (HARTMANN, 1976).

Entre Schelling e Humboldt encontra-se Goethe, a grande referência do geógrafo e naturalista desde seus tempos em Weimar e Iena (1782-1802). Para Goethe a natureza em forma de arte precisa ser decifrada e sua linguagem é expressa por hieróglifos, sinais que podem revelar suas propriedades. Portanto, a noção de hieróglifo como sinal ou símbolo que esconde uma essência é típica de uma concepção em que o mundo produzido por Deus tem em sua “amante” a natureza, sua maior expressão (HADOT, 2006, p. 224-225). A linguagem da natureza, portanto, não é discursiva. O que a natureza revela são imagens, desenhos e, até mesmo, poemas, que são percebidos pelo sentido humano do olhar. Ver as coisas, contemplá-las, pode significar um desvelamento da natureza, a descoberta de seus segredos, mesmo que de forma limitada.

Hadot (2006), para realçar a relação entre Goethe e Humboldt, remete à dedicatória que o naturalista fez a Goethe em seu livro *Ensaio sobre Geografia das Plantas*, onde continha, além dela, uma gravura da estátua híbrida da deusa egípcia Ísis e da deusa grega Artémis, que simbolizavam a natureza mística, secreta, sendo descoberta por Apolo, deus da poesia, da beleza e da harmonia. Para Goethe a intenção de Humboldt foi mostrar que a poesia poderia desvelar o véu da natureza.

Entre 16 de julho de 1799 e 7 de março de 1804, o sábio alemão Alexander von Humboldt, em companhia do botânico Aimé Bonpland, tinha feito uma extraordinária viagem de exploração científica na América do Sul, de onde trouxera um acervo considerável de observações geográficas e etnográficas. O primeiro resultado desses anos de descobertas foi uma comunicação feita Instituto de França em 1805, publicado em 1807; *Ensaio sobre a geografia das plantas*. Uma versão alemã dessa obra apareceu em Tübingen em 1807 sob o título *Ideen zu iener Geographie der Planzen*, com uma página de dedicatória a Goethe, destinada a conhecer publicamente a dívida de Humboldt com o autor de *A metamorfose das plantas*. Essa dedicatória estava ornada por uma gravura feita segundo um desenho que o escultor sueco Thorvaldsen tinha concebido para atender ao desejo do grande explorador (HADOT, 2006, p. 16).

A ideia de um véu que cobre a natureza, a estátua de Ísis-Artémis, supunha uma diferenciação entre o que está em aparência e o que ela oculta em sua essência. Esta hipótese será rejeitada por Goethe. Para ele a natureza deixa-se ver. Recorrer à metáfora do véu é aceitar, de certa maneira, que se necessita violá-la para descobrir sua face oculta. A natureza é em-si bela e harmônica e é, também, generosa ao permitir que sua linguagem seja decifrada (HADOT, 2006, p. 273).

Para Hadot (2006, p. 273-274) a natureza em Goethe aparece pela forma, mas esta não é fixa; é movimento de formação e de transformação – uma metamorfose. O método de Goethe consiste em compreender a forma em desenvolvimento, por isso, trata-se de uma morfologia. É preciso deter-se numa forma específica e observá-la, para depois perceber a ligação dessa forma com outras e compará-las para apreender suas afinidades e discordâncias. Assim, observando o encadeamento entre elas, ligações entre uma e outra que causam mudanças tanto externas quanto internas ao organismo, tem-se a sua metamorfose. Desse modo, é possível a Goethe descobrir a protoforma a partir da qual se desenvolvem as demais.

Assim se descobrirá que a formação da planta é de fato uma metamorfose da folha, que a formação dos ossos do crânio é uma metamorfose da vértebra, que a formação das cores é uma metamorfose da luz entrando em relação com a obscuridade com a intermediação de um meio opaco. O fenômeno que está na origem do processo de metamorfose, Goethe o chama de *Urphänomen*, o fenômeno originário, porque nada existe além dele nos fenômenos que nos aparecem, e ao mesmo tempo, partindo dele, podemos descer para esclarecer o caso mais banal da experiência cotidiana (HADOT, 2006, p. 276).

A partir desse conceito – o fenômeno originário –, Goethe procura descobrir um protótipo que lhe possa auxiliar em sua busca da verdade da natureza. A partir do fenômeno sensível, consegue-se alçar a uma intuição do fenômeno originário. Eles estão à mostra, na forma das folhas, das cores, das vértebras, etc. Seu segredo está desvelado. Somente quem

compreende a sensibilidade como intuição consegue vislumbrar seu segredo, a forma primordial (HADOT, 2006).

Porém, ainda resta um mistério: o fenômeno primordial pode ser desvelado, mas nunca explicado. Há, portanto, um limite. A razão discursiva, o logos, não pode contê-lo. É por isso que Goethe lança mão de um símbolo como a maneira mais adequada de exprimir seu conteúdo. Se no caso de Schelling o desvelar da deusa permite conhecer o absoluto, Deus, em Goethe revela um limite para o conhecimento, sendo que decifrar seu segredo esbarra na finitude do ser humano. Em Goethe o símbolo revela o indizível; é uma forma e uma imagem que mostram o vivente em si mesmo (HADOT, 2006, p. 278-279).

Goethe, crítico da física moderna, procura renunciar à explicação causal dos fenômenos para privilegiar o contato imediato com a natureza, em que ela pode assumir uma forma, um desenho, uma pintura e um hieróglifo. “O símbolo não veicula um conteúdo conceitual, mas deixa transparecer alguma coisa que está além de toda expressão e que só se pode apreender por intuição” (HADOT, 2006, p. 279). Os fenômenos originários são um tipo ideal que quando atingidos permitem o desvelamento dos segredos naturais. Não podem ser conceituados, pois são a ideia da qual os fenômenos partem e estão sempre se transformando em relação a ela.

Se, de um lado, os fenômenos originários expressam outros fenômenos, a natureza neles se revela por meio de uma apreensão intuitiva e simbólica; de outro, eles apresentam seus limites, não sendo possível transpô-los, submetê-los a uma explicação discursiva. Diante do fenômeno originário, cabe ao homem contemplar a natureza, apreciá-la, como se fosse uma obra de arte, mesmo quando ela lhe causar espanto (HADOT, 2006, p. 280).

Para Goethe a apreciação estética será uma grande via de acesso à natureza. A arte seria a sua melhor intérprete. Ela ensinaria a ver os fenômenos, a sua forma, a maneira pela qual a natureza se torna visível. Compreender a forma significa entender como a natureza se cria, se autoproduz. A arte em Goethe é o prolongamento da natureza, mesmo que ela não consiga reproduzir a perfeição de um organismo vivo.

A contribuição da filosofia da natureza de Schelling, da geografia de Humboldt e da ciência de Goethe para o mundo contemporâneo foi resgatada quanto à preocupação ecológica com a conservação e a preservação da natureza e no paradigma da *sustentabilidade* ou da auto-organização. Segundo Leyte (1996), esses pressupostos vão de encontro ao modelo instrumental de racionalidade das ciências naturais que mede a natureza a partir de seus rendimentos ou de seus produtos. Percebe-se, então, que a vida se encontra ameaçada e que as técnicas e a própria ciência da natureza são também responsáveis por sua destruição.

O paradigma produtivo técnico-científico, desde o começo da Modernidade, tem pressuposto um desenvolvimento econômico e industrial ilimitados. O abalo dessa perspectiva supõe a concepção de uma nova ordem, uma nova época humana, que terá de aprender modos diferentes de lidar com a natureza, evitando a sua destruição e a do próprio homem. Não se pode deixar de mencionar que não somente em Schelling, mas também em Humboldt e Goethe, considerando a especificidade de cada autor, a natureza, em alguns momentos, apresenta-se *independente* do homem, mas apenas como uma “emanação do espírito”. Essas concepções tornaram-se também limitadas, entre outras coisas, pela ausência da crítica ao moderno modo de produção de mercadorias.

O objetivo desta tese é caminhar na direção de uma compreensão da natureza como um ser objetivo que possui suas próprias determinações, as quais independem do ser humano para sua existência. Tornou-se necessário fazer uma incursão na obra de Marx, na qual se encontra a crítica mais consistente à filosofia idealista.

Marx parte da atividade sensível, transitividade entre sujeito e objeto, sem deixar de reconhecer a especificidade de cada ser. Não é mais a teoria do conhecimento ou a consciência que permitem o acesso à realidade; é a realidade, a atividade social historicamente determinada, que possibilita a sua ascensão à subjetividade. Ocorre, portanto, uma inversão ontológica entre o ser e o predicado. Não é a ideia que faz o sujeito; ela é, em verdade, um predicado do sujeito, e não o contrário.

Em Marx a natureza é analisada a partir da atividade sensível do sujeito. Ela é o corpo do homem, parte de sua história. Quebra-se a separação entre homem e natureza, mas ressalta-se sua especificidade, e destaca-se sua prioridade em relação ao sujeito. A relação entre o homem e a natureza, a unidade entre eles, somente emerge, portanto, a partir do ser social. A sociedade é a verdadeira comunidade humana. Mas somente em uma sociedade emancipada da propriedade privada poderá surgir uma “unidade” entre homem e natureza. Essa relação estará concentrada na revalorização do humano no natural (MARX, 2004).

A naturalidade do humano é transformada a partir da humanização da natureza pela produção no sentido amplo. A essência humana da natureza está em sua capacidade de oferecer ao ser humano as suas necessidades. A natureza somente se apresenta humanizada quando a relação de transformação que o gênero humano desenvolve muda sua própria essência natural ao lhe fornecer um caráter eminentemente social.

O homem sempre se encontra em uma relação com a natureza, seja subjetivamente, compreendendo-a em suas partes e em seu todo, seja objetivamente, transformando-a em seu meio de vida. A natureza torna-se natureza humanizada. Ela se forma

ou é resultado da produção tanto intelectual quanto objetiva do homem, do ser social. “La naturaleza tiene que reabrir mediante una actividad del hombre (la producción, el trabajo) esa cualidad es “esencia humana” que de por si no tiene” (VÁZQUEZ, 2003, p. 151).

Marx não nega a existência de uma natureza “por si”. Não somente não nega como admite sua prioridade ontológica (VÁZQUEZ, 2003, p. 151). Mas ao longo da história a natureza torna-se natureza humanizada ou, até mesmo, natureza estranhada, na medida em que ela é transformada pelo trabalho alienado.

O devir da natureza tem efeitos essenciais no próprio homem, porque, à medida que ele transforma a natureza, transforma a si mesmo como ser social. Sua naturalidade vem a ser metamorfoseada em sociabilidade, em gênero. Quando afirma o natural no humano, Marx (2004) se refere ao seu estado animal. Mas, na maioria das vezes, a naturalidade do homem já é uma referência à natureza já modificada por ele, uma natureza humanizada.

Se o idealismo vê na atividade da razão a verdadeira essência humana, aos sentidos é relegada a esfera do natural. Em Marx os sentidos, em sua formação, são o verdadeiro processo de humanização ou de socialização. A percepção do mundo exterior pressupõe uma incessante relação de transformação do mundo: os objetos dos sentidos são uma natureza humanizada, socializada pela produção humana.

As ciências naturais têm como objetivo, além da natureza, o homem. Já as ciências humanas mostram como a natureza se apresenta ao homem e como ele se apropria dela para se reproduzir. O objeto das ciências humanas é a natureza sensível, a objetividade transformada por suas relações sociais. Mas como a origem da humanidade se encontra também na natureza as ciências naturais tornam-se sua base, seu ponto de partida. Para as ciências naturais o ponto de partida é, então, a natureza transformada, humanizada. Seu ponto de chegada é a natureza em si mesma, o seu caráter específico a partir do qual ela é por si mesma.

As ciências naturais, que somente se apresentam como um estudo da natureza em si mesma, e não em sua relação com os homens, no conflito que existe entre eles, acaba mantendo, ou fundamentando, a divisão estanque entre as ciências naturais e as ciências humanas. A resolução de tal conflito – ou seja, a supressão concreta da propriedade privada – passa pelo reencontro não somente do homem com a natureza, mas também das ciências naturais com as ciências humanas (VÁZQUEZ, 2003).

A geografia marxista, contudo, não tem dado a devida importância à crítica de Marx à filosofia especulativa. A natureza é reconhecida apenas na história humana. Ela não é reconhecida em si mesma, motivo pelo qual a geografia física, muitas vezes, é ignorada pela

vertente marxista da geografia. Calcada, em alguns momentos, nas considerações *a priori* da sua metodologia, ela mais se aproximou de Kant do que de Marx.

Esta tese tem como objetivo a explanação acerca da formação do pensamento alemão no final do século XVIII e no século XIX, no que se refere à concepção de natureza e a natureza de seu método. Seu itinerário tem como origem a filosofia transcendental de Kant, passando por Humboldt, Schelling e Goethe, até chegar em Marx, a instância maior da crítica ao idealismo alemão.

O primeiro capítulo tem por objetivo apresentar as origens metafísicas do pensamento kantiano, para destacar os delineamentos mais expressivos de sua filosofia, em especial seu método transcendental e a sua concepção de natureza ao longo de suas três grandes críticas e de sua geografia. Procura-se realçar a transformação da sua concepção de natureza mecânica, influenciada por Newton para o conceito de todo orgânico, influenciado pela biologia e desenvolvido na *Crítica da Faculdade do Juízo*. A exposição da obra kantiana é necessária, porque ela influenciou sobremaneira o desenvolvimento de todo o idealismo alemão, mas também do naturalista, tido como o ponto de partida da geografia moderna, Humboldt. O passo posterior será na direção do entendimento da influência do kantismo na filosofia alemã, com ênfase na especificidade do entendimento da natureza. Essa análise se concentrará nas relações entre o pensamento de Kant, de Humboldt, de Schelling e de Goethe.

No segundo capítulo, expõe-se a concepção de natureza em Humboldt, presente ao longo de suas obras, destacando a forma como ela é apreendida pela intuição sensível. Ênfase é dada ao tratamento estético que Humboldt expõe em sua narrativa e na apreensão do todo da natureza por meio da paisagem. O empenho será em apresentar, com base em seu pensamento, a unidade da natureza a partir da junção entre o conhecimento empírico e a universalização conceitual. Por fim, destacam-se suas relações com a filosofia da natureza de Schelling e a ciência da natureza de Goethe, no intuito de demarcar suas similitudes, mas também as suas diferenças.

No terceiro capítulo, desenvolve-se o pensamento de Schelling, em especial a sua filosofia da natureza, mas também o seu método de apreensão do absoluto, por meio da intuição intelectual. Analisa-se, também, como em Schelling a natureza e as artes são passíveis de uma analogia, pois ela facilita o acesso aos “segredos” da natureza. O objetivo maior deste capítulo é demonstrar a importância da especificidade e da centralidade do organismo em seus argumentos.

O quarto capítulo trata de outra influência alemã sobre Humboldt, a “ciência da natureza”, de Goethe, a partir de suas descobertas feitas em sua viagem à Itália. Pela

apreciação das paisagens natural e artística, o poeta irá intuir um fenômeno originário, que será a base de sua morfologia e de sua estética.

No quinto e último capítulo, destaca-se a crítica aos limites da filosofia idealista, tendo como referência a contribuição marxiana. Ênfase especial é dada à crítica da filosofia especulativa no tocante a sua compreensão da natureza como extrusão do espírito. Por fim, a tese irá revisar algumas contribuições da Geografia Crítica, fundadas na perspectiva marxiana, destacando as dificuldades de uma análise marxista pautada exclusivamente em sua epistemologia. Discute-se, também, a necessidade de uma volta ao pensamento de Marx a partir do seu “método” analítico, que permite desvelar suas categorias enquanto formas de ser, determinações da existência.

Para se chegar à compreensão da natureza assim como ela se apresenta em algumas vertentes da geografia e da filosofia modernas, contudo, exigiu-se um longo trabalho de pesquisa dessa categoria, partindo de suas determinações mais simples até as mais complexas, na tentativa de formular uma síntese que incorporasse suas múltiplas determinações. Esse processo também implicou que se seguisse paulatinamente, sem grande afã, para que não fossem suprimidos momentos necessários e essenciais do desdobramento da categoria em questão. Como escreve Teixeira (1995), a realidade do objeto não se apresenta imediatamente; é preciso ter a *paciência do conceito* para poder alcançá-lo.

A proposta de investigação crítica do tema em questão propõe compreender cada texto analisado assim como ele é; ou seja, apresentando cada um segundo a intencionalidade presente em seu autor, admitindo seus nexos e seus significados próprios, para, então, traçar o caminho expositivo que melhor desvelasse o objetivo proposto: analisar a concepção de natureza e do seu método de apreensão na formação do pensamento alemão moderno.

Por fim, a exposição da tese teve como intuito traçar um diálogo entre os autores, explicitando suas características peculiares e suas conexões intelectuais, deixando que cada um se mostrasse em suas consistências, mas também em suas incongruências. A crítica presente ao longo de todo texto se mostra mais evidente no capítulo sobre Marx, onde o autor se assume com maior ênfase e entusiasmo, onde os pilares da filosofia especulativa e idealistas são abalados de modo categórico.

2 KANT: MÉTODO, METAFÍSICA E NATUREZA

2.1 Kant e a crítica da metafísica

Para Abbagnano, a metafísica de Kant é gnosiológica, porque atribui-se maior ênfase aos princípios do que aos próprios objetos da ciência. Para Kant, são os princípios cognitivos da razão humana que coordenam todo saber.

A característica da Metafísica kantiana é sua pretensão de ser ‘uma ciência de conceitos puros’, ou seja, uma ciência que abarque os conhecimentos que podem ser obtidos independentemente da experiência, com base nas estruturas racionais da mente humana (ABBAGNANO, 2000, p. 665).

A metafísica kantiana se distancia da metafísica aristotélica, da metafísica como ontologia – ciência do ser do ente –, para se deslocar para a metafísica racionalista, enfatizando os princípios *a priori* do conhecimento. Essa é a questão exposta por Kant em sua primeira crítica: a coisa em si mesma, o ser em si mesmo, não é possível de se conhecer. Ele está velado ao entendimento; pode-se somente pensar sobre ele.

A *Crítica da Razão Pura* é, de fato, a sua filosofia transcendental: “Chamo filosofia transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 2001, p. 53).

Para Molinaro (2002), Kant pode ser considerado o ponto máximo da história da metafísica, por dois motivos: primeiro, ele foi crítico da metafísica clássica; e, segundo, a partir dessa crítica é que estabeleceu sua própria metafísica, a filosofia transcendental. A crítica kantiana à metafísica está relacionada com seus limites, à sua incapacidade de ser ciência. De outro lado, Kant mantém o interesse – interesse da própria razão – pelas questões metafísicas, como alma, mundo e Deus, que envolvem argumentos contraditórios, antinomias da razão. O seu propósito é tornar a metafísica uma ciência.

A crítica é antes de tudo a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular) (KANT, 2001, p. 31).

O ponto de partida kantiano é a crítica da “metafísica dogmática”, de Christian Wolff (1679-1754). Este diferencia a metafísica em duas: a geral e as especiais. A geral

preocupa-se com o ente enquanto ente, a disciplina do ente em geral. Contudo o ente é, em verdade, o conceito de ente. A tarefa da ontologia é, então, expor os princípios a partir dos quais nascem os conceitos que os definem: o ente enquanto conceito o é enquanto sua possibilidade. A metafísica é a ciência do ente enquanto possibilidade do pensamento, o que se pode pensar sem contradição.

A ontologia, portanto, é a ciência do ente – a metafísica geral – enquanto possibilidade do pensamento e dos conceitos que se referem a seu conhecimento. A ciência do ser torna-se ciência do conhecimento, ou a teoria do conhecimento. Ela é a doutrina dos princípios, segundo os quais se pensa o possível sem contradição. Nesses termos, a metafísica é a ciência do pensamento, independente do ser, mas fundada em sua forma de raciocinar, uma ciência dos princípios *a priori* da razão (MOLINARO, 2002).

O possível não é o real, mas a sua possibilidade de ser pensado. Por isso, a metafísica de Wolff é baseada na separação entre ser e pensar. O pensamento irá se ocupar do ser não porque ele é a manifestação do ser, mas, pelo contrário, porque é a partir do pensamento que o ser é posto. Como a metafísica racionalista é a metafísica da essência, o possível, o pensado, o não contraditório, faz parte da necessidade e da universalidade da essência. Desse modo, a metafísica pensa a essência, e não o ser. Pensar o possível como essência é pensá-lo segundo princípios *a priori* do conhecimento enquanto dotados de validade e universalidade.

Wolff, além da metafísica geral, considera três especiais: a ciência do mundo, a cosmologia; a ciência da alma; a psicologia; e a ciência de Deus, a teologia. O autor “eleva” a cosmologia e a psicologia ao patamar de ciência metafísica, enquanto opera uma separação entre a metafísica geral e a teologia, ou doutrina do absoluto, que na metafísica antiga estavam ligadas (MOLINARO, 2002).

Kant ensinará a metafísica de Wolff, e de seu discípulo Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), mas criticará com maior atenção suas ciências metafísicas: cosmologia, psicologia e teologia. Para ele, elas representam ideias da razão pura, que, a seu ver, são impossíveis de se tornar ciência, pois constituem-se em antinomias da razão, segundo a *Dialética Transcendental*. Kant, na *Estética* e na *Analítica*, também critica a metafísica geral de Wolf enquanto ciência do princípio do conhecimento universal e *a priori*. Daí o título da sua obra: *Crítica da Razão Pura*.

A primeira crítica kantiana se refere ao modo de proceder analítico da metafísica, a seu caráter tautológico, pois deriva o ser da própria razão que opera somente conforme seus conceitos e princípios, não atingindo o ser enquanto ente. Sem referência ao ser, toda e

qualquer metafísica se torna impossível, ilusória. Portanto, a metafísica especial de Wolff parece não ser metafísica nos moldes da filosofia antiga, pois é a razão que está em foco, e não o ser. A crítica kantiana é justamente à ciência metafísica enquanto ciência do ser. Segundo Molinaro (2002), para Kant o ser não é algo externo à razão, que é, pelo contrário, a própria manifestação do ser, seu próprio conteúdo.

Para Kant, é impossível uma ciência do ser, da coisa em si. Esta é a sua crítica mais contundente à metafísica geral. Sua filosofia consiste no conhecimento que possa ter *a priori* uma universalidade rigorosa, conceitos puros que sustentem toda possibilidade de experiência. Assim, Kant fechou o acesso ao ser, como ele é em si mesmo, expondo somente como se pode conhecê-lo. As ideias da razão – alma, mundo e Deus – podem somente ser pensadas. Há, portanto, uma ruptura entre ser e conhecer, entre entendimento e coisa em si: uma ruptura com a metafísica clássica (MOLINARO, 2002).

Em Kant, a experiência refere-se à sensibilidade e ao empírico. A presença imediata da sensibilidade é o fenômeno. Este é a representação sensível do objeto externo, e somente é possível conhecê-lo a partir da síntese entre a sensibilidade e os conceitos do entendimento. Contudo, Kant distingue o fenômeno da coisa em si. Pode-se conhecer somente o aparente captado pelo sensível, o fenômeno; jamais a sua essência, o ser em si mesmo.

O conhecimento é a síntese *a priori* entre os conceitos e as formas da sensibilidade. Mas o conhecimento sintético não permite o acesso à coisa em si, que, portanto, é incognoscível. A crítica de Kant refere-se à ruptura entre ser e pensar, entre o que é permitido conhecer, o fenômeno, e o que é permitido pensar, a coisa em si. Se o conhecimento não atinge o ser, a metafísica torna-se impossível.

Mas o conhecimento como princípio universal e necessário *a priori* de todo fenômeno torna o pensamento demiurgo do próprio ser enquanto aparência. Como fenômeno, suas características estão predeterminadas na consciência. Portanto, a sua objetividade é derivada da própria razão. Kant constrói a sua própria metafísica, submetendo à subjetividade os princípios *a priori* que são condição de possibilidade de todo ser objetivo. Assim se inicia a *Crítica da Razão Pura*.

2.2 Kant e a crítica da razão pura

2.2.1 Método e natureza na estética e na lógica

O conhecimento transcendental é aquele que não se preocupa diretamente com o objeto, e sim como se conhecem os objetos, na medida em que os elementos do conhecimento são dados *a priori*, ou seja, anteriores à relação com o próprio objeto. Para Kant, são os elementos puros *a priori* que estão nos sujeitos, e não na empiria, que permitem que eles tenham acesso ao conhecimento. Ainda segundo o pensador, seria impossível fazer uma ciência metafísica, como a Teologia, como queria Wolff, pois no campo do pensamento teórico não se pode comprovar, por exemplo, a existência de Deus, pois ela não se apreende empiricamente. Para se fazer ciência, tem-se que sintetizar as categorias transcendentais puras *a priori* com as intuições empíricas fruto das experiências.

Toda experiência precede o conhecimento. Ela desperta a capacidade de conhecer os objetos que afetam os sentidos e põe em movimento a faculdade intelectual. Sabe-se, todavia, que todo conhecimento inicia-se com a experiência, porém nem todos os conhecimentos derivam dela.

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações, e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo conhecimento tem seu início.

Se, porém, todo conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência.

Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência (KANT, 2001, p. 36-37).

Todo conhecimento é precedido pela experiência. É a partir dela que se tem o seu início, ainda que nem todo conhecimento derive da experiência. O conhecimento é a síntese da capacidade sensível do sujeito somada às categorias produzidas pela consciência. “[...] a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução) [...]” (KANT, 2001, p. 38). Para

Kant, a universalidade empírica é uma extensão arbitrária da validade, porque concede à apreensão de um conjunto de fatos validade universal.

Os juízos sintéticos *a priori* são imprescindíveis à experiência. Onde a experiência iria encontrar uma universalidade rigorosa se todo conhecimento fosse oriundo de regras da experiência, produto do contingente? O conhecimento puro *a priori* extrapola o conhecimento sensível, pois a experiência somente não pode fornecer um fio condutor do conhecimento. Segundo Kant, um conhecimento puro *a priori*, que já se encontra no sujeito antes mesmo da experiência sensível, é que revela a substância do fenômeno e fornece a universalidade rigorosa e necessária.

Segundo Kant, é nos juízos que se revelam uma relação entre o sujeito e um predicado, essa relação aparece de dois modos. Nos juízos analíticos, o predicado em nada acrescenta ao sujeito, pois já está contido nele, e somente pela análise é possível sua decomposição. Já os juízos sintéticos acrescentam-se ao conceito os predicados que nele não estão contidos. Os juízos sintéticos se dividem em dois: os *a posteriori*, que são possíveis somente mediante a experiência e que, portanto, não contêm características de necessidade e universalidade rigorosa; e os *a priori*, que não dependem da experiência, mas são suporte de toda e qualquer experiência. Por isso, possuem universalidade rigorosa. Para Kant, “é fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori*. Se quisermos um exemplo, extraído das ciências, basta volver os olhos para todos os juízos da matemática [...]” (KANT, 2001, p. 38). É a matemática que contém os juízos sintéticos puros *a priori*, porque possuem universalidade rigorosa. A aritmética é um exemplo de juízos sintéticos puros *a priori*. A soma entre dois números, por exemplo, $7 + 5$, terá sempre o resultado 12. São dois números distintos que somados sempre darão um mesmo valor. Portanto, possuem uma universalidade rigorosa, válida para toda experiência (KANT, 2001, p. 46).

Os juízos da experiência são sintéticos, pois é preciso sair do sujeito para buscar o predicado, ao passo que no juízo analítico o sujeito já contém o predicado. Portanto, a extensão do corpo não é uma constatação a partir do empírico, mas uma condição *a priori* de todos os corpos. Extrai-se do corpo tudo aquilo que é empírico: a cor, a rugosidade, o peso, a impenetrabilidade. Resta o espaço que o corpo ocupa, e este não se pode eliminar. Se se eliminam do conceito empírico de qualquer objeto todas as suas qualidades, resta aquilo que faz pensar o objeto como substância, um *a priori* da faculdade de conhecer. Portanto, a filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de

todo conhecimento *a priori*. Cabe, então, à *Estética transcendental* demonstrar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* a partir dos sentidos e da intuição.

A intuição é a relação direta, imediata, entre o conhecimento e o objeto. Já o pensamento é a relação mediada entre o conhecimento e o objeto. Portanto, trata-se de uma relação indireta. A sensibilidade é a capacidade de receber representações à medida que se é afetado pelos objetos, e somente ela fornece a intuição. Já o entendimento fornece conceitos a partir dos quais se podem pensar os objetos. À intuição, portanto, não cabe o pensamento. A sensação, por sua vez, é o efeito que o objeto produz na capacidade de representação do sujeito. A sensibilidade é a forma pura *a priori* e a sensação é a matéria do fenômeno dada *a posteriori*. A junção da sensibilidade e da sensação denomina-se “intuição empírica”. Já a sensibilidade sem a sensação, ou seja, sem a matéria empírica, denomina-se “intuição pura” (KANT, 2001, p. 61-63).

O fenômeno é o objeto indeterminado da intuição empírica. Ele passa a ser determinado pelos elementos puros *a priori* da sensibilidade: espaço e tempo. Os objetos não possuem espaço e tempo, que são dados pela sensibilidade. Espaço e tempo não são fenômenos empíricos; encontram-se na subjetividade do sujeito transcendental, a partir de uma intuição pura *a priori*. É o sujeito que organiza o mundo empírico, por meio da faculdade da sensibilidade.

A estética transcendental kantiana se preocupa em demonstrar quais são os elementos puros *a priori* da sensibilidade que permitem ao sujeito organizar os elementos empíricos anteriormente à experiência.

Quisemos, pois, dizer, que toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós (KANT, 2001, p. 78-79).

A *Lógica transcendental pura a priori* kantiana demonstra como é possível o conhecimento sintético puro *a priori* a partir de juízos e conceitos em “nós”, e não nos próprios fenômenos, que servem “apenas” como meios para acender no sujeito sua capacidade de entendimento. A *lógica universal pura*, transcendental, divide-se em: *analítica*; e *dialética*. Pode ser, também, *lógica universal aplicada*. A *lógica universal pura a priori* se ocupa dos elementos formais para se pensar qualquer objeto. Além de lidar com os objetos puros *a*

priori, a lógica transcendental faz uma distinção daqueles que podem ser aplicados nas formas *a priori* e indica as regras que vão sintetizar o *a priori* do entendimento com a sensibilidade.

A *analítica transcendental*¹ é a lógica da verdade. Já a *dialética transcendental* é a lógica da ilusão, da aparência. A primeira fornece as regras necessárias que vinculam os elementos formais do entendimento com as formas puras *a priori* da sensibilidade. A segunda lida com os elementos *a priori* aplicados incorretamente a qualquer objeto. Na analítica, estão expostos os conceitos, as categorias e os elementos puros *a priori* do entendimento que permitem pensar qualquer objeto. Cabe aos juízos o uso lógico formal do entendimento e às categorias, o uso lógico transcendental do entendimento.

A tábua das categorias é indispensável para a elaboração de um arcabouço teórico que forma a ciência em Kant e que se assenta em conceitos *a priori* divididos matematicamente segundo princípios determinados. Ela contém a lista completa dos conceitos elementares que constituem uma ciência especulativa: a quantidade, composta pela unidade, pluralidade e totalidade; a qualidade, composta pelo afirmativo, negativo e infinito; a relação, composta pela inerência e subsistência, causalidade e dependência, e comunidade; e a modalidade, composta pela possibilidade e impossibilidade, existência e não ser, necessidade e contingência (KANT, 2001, p. 110-111).

O uso lógico formal produz juízos, enquanto o uso lógico transcendental sintetiza os juízos com os objetos intuídos na sensibilidade. Ele pega o diverso contido na sensibilidade e compõe com as categorias. A percepção corresponde à diferença entre sujeito e objeto, enquanto a apercepção é a capacidade de o sujeito transcendental perceber a si mesmo no ato de síntese do entendimento. Não sendo ela empírica, pode dar ao sujeito transcendental uma universalidade rigorosa. Ela é a consciência do ato de síntese que reproduz a representação “eu penso”. Existe uma só e a mesma consciência de si na origem do ato sintético, a qual não é acompanhada de nenhuma outra consciência (KANT, 2001).

O eu transcendental é que faz a síntese do ato do conhecimento. A percepção é a unidade sintética do eu transcendental com o objeto (unidade sintética) e a apercepção é a unidade do eu consigo mesmo (unidade analítica). Já a razão carrega em si os elementos puros *a priori*, ideias que extrapolam qualquer objeto intuído na sensibilidade.

¹ “Esta analítica é a decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento. Deverá nela atender-se ao seguinte: 1. Que os conceitos sejam puros e não empíricos. 2. Que não pertençam à intuição nem à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento. 3. Que sejam conceitos elementares e sejam bem distintos dos derivados ou compostos de conceitos elementares. 4. Que sua tábua seja completa e abranja totalmente o campo do entendimento puro” (KANT, 2001, p. 97).

Se o entendimento produz representações, a sensibilidade acolhe as representações à medida que é afetada pelo entendimento. A *analítica transcendental* fornece os elementos *a priori* do pensamento e mostra como eles estão relacionados ao material intuído na sensibilidade. É a decomposição do conhecimento *a priori* dos elementos puros do entendimento que deve encontrar conceitos puros. “Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso destes conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos” (KANT, 2001, p. 102).

Segundo Kant, podem-se considerar como juízos todas as ações do entendimento, que, assim, podem ser representadas como uma faculdade de julgar (KANT, 2001, p. 103). É isso que vai possibilitar encontrar as categorias da *lógica transcendental*: ela formula as lógicas empregadas no ato de formular juízos para as categorias que vão realizar a síntese do diverso na intuição.

A função lógica e a sintética das categorias são as mesmas dos juízos. O entendimento é um só e atua nos campos da lógica pura e da lógica formal, produzindo juízos. Na lógica transcendental, essas funções vão atuar como síntese do diverso. Trata-se do mesmo entendimento atuando na lógica formal e na lógica transcendental. Para Kant (2001), as categorias não possuem peso ontológico; são formas puras *a priori* que pertencem ao eu transcendental.

A unidade analítica pressupõe a unidade sintética. O *eu* representa a unidade da consciência, pelo fato de que ela é capaz de articular o múltiplo da intuição. A identidade do sujeito é possível quando o *eu* liga uma representação a outra e o *eu* é consciente dessa síntese. A unidade sintética é, assim, uma condição para a percepção da consciência de si. Mas o contrário também é verdadeiro: a identidade, ou a consciência de si ou, ainda, a unidade analítica da apercepção, acaba explicando a atividade sintética. O eu idêntico a si mesmo tendo a consciência de si contém também todas as representações possíveis e é condição para que se possa fazer a síntese. Portanto, Kant apresenta uma circularidade entre a unidade analítica e a unidade sintética. Ambas se constituem em uma mesma ação do entendimento.

A consciência de si, a autoconsciência, que Kant denomina de “apercepção – unidade analítica –, propicia uma organização da natureza. Ela articula e liga de forma objetiva o múltiplo ao entendimento.

Parece, na verdade, muito estranho e absurdo, que a natureza se regule pelo nosso princípio subjetivo da apercepção e mesmo deva depender dele, relativamente à sua conformidade às leis. Porém, se pensarmos que esta natureza nada é em si senão um conjunto de fenômenos, por conseguinte, nenhuma coisa em si, mas simplesmente uma multidão de representações do espírito, não nos admiremos a ver, simplesmente na faculdade radical de todo o nosso conhecimento, a saber, na apercepção transcendental, naquela unidade, devido à qual unicamente pode ser chamada objeto de toda experiência possível, isto é, uma natureza. Precisamente por isso podemos conhecer essa unidade *a priori*, portanto também como necessária, ao que devíamos renunciar se ela fosse dada em si, independentemente das fontes primeiras do nosso pensamento. Com efeito, não saberia então de onde deveríamos tomar as proposições sintéticas de uma tal unidade universal da natureza. Mas como isso só poderia acontecer de maneira empírica, não se poderia extrair nenhuma outra unidade simplesmente contingente, a qual, porém, estaria longe de ser suficiente ao encadeamento necessário, que se tem em mente quando se fala de natureza (KANT, 2001, p. 155-156).

As categorias são conceitos que formam *a priori* as leis referentes aos fenômenos (*natura materialiter spectata*). Elas, portanto, não são pautadas pela natureza; são, ao contrário, condições de possibilidade delas. Como se pode, portanto, determinar *a priori* o diverso da natureza? Responde Kant:

Que as leis dos fenômenos da natureza devam necessariamente concordar com o entendimento e sua forma *a priori*, isto é, com uma capacidade de *ligar* o diverso em geral, não é mais nem menos estranho do que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma da intuição sensível *a priori*. Porque as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito a que os fenômenos são inerentes, na medida em que esta possui um entendimento; nem tão-pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos (KANT, 2001, p. 166-167).

A coisa em si deveria requerer uma identidade própria, um entendimento possível. Porém, somente o fenômeno², representação das coisas, pode ser compreendido, mesmo que não em sua existência em si. Os fenômenos da natureza estão, portanto, sob a alçada das categorias consideradas como natureza em geral. A capacidade do entendimento de prescrever leis *a priori* aos fenômenos por meio das categorias não pode ir além daquelas que se assentam na natureza em geral, no conjunto dos fenômenos, considerados em suas determinações possíveis a partir do espaço e do tempo. As leis particulares da natureza, ao contrário das leis gerais, não podem se derivar integralmente das categorias, embora em seu sentido geral estejam sustentadas pela *natura formaliter spectata*.

² Os fenômenos são objetos da sensibilidade. Em relação a eles, o entendimento não tem uso puro, mas apenas empírico. O diverso dos fenômenos, sua representação, é sempre sucessiva umas às outras. Porém, eles não estão nos objetos, mas nas representações que se fazem dele, produzido sucessivamente no espírito interno. “Todo o crescimento do conhecimento empírico e todo o progresso da percepção nada mais são que um alargamento da determinação do sentido interno, isto é, uma progressão no tempo, sejam quais forem os objetos, fenômenos ou intuições puras” (KANT, 2001, p. 231).

O entendimento não é, portanto, simplesmente, uma faculdade de elaborar regras, mediante comparação dos fenômenos; ele próprio é a legislação para a natureza, isto é, sem o entendimento não haveria em geral natureza alguma, ou seja, unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras; na verdade, os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade (KANT, 2001, p. 169).

Todos os fenômenos se encontram determinados *a priori* pelas regras do entendimento, recebendo dele sua possibilidade enquanto fenômeno e forma. Toda lei empírica particular é uma derivação da lei do entendimento, o princípio de possibilidade de toda experiência. “O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é requerido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra” (KANT, 2001, p. 185). É na unidade da consciência possível que se encontra a forma de todo conhecimento *a priori* dos objetos.

O que o entendimento extrai de si mesmo sem a experiência não serve para outra coisa senão à própria experiência. A reflexão para Kant não tem a ver com o reconhecimento do próprio objeto, para, a partir dele, extrair seus conceitos, mas no estado de espírito que dispõe o sujeito a descobrir as condições necessárias para se entender o objeto.

2.2.2 Sistema da ideia cosmológica: mundo e natureza

A ideia é para Kant a forma pura *a priori* da razão. É a condição incondicionada de uma série de condições que são derivadas da primeira, de um condicionado dado. A ideia não vem da intuição empírica nem, conforme Platão³, localiza-se fora do sujeito, na razão suprema. Ela vem do próprio sujeito transcendental. Por meio dela, tem-se, portanto, o conhecimento teórico. Kant absorve de Platão somente o sentido axiológico de ideia, aquele que aponta para uma liberdade não condicionada por uma intuição empírica. Ele descarta o seu sentido gnosiológico, que crê que a ideia pura gera conhecimento, e o seu sentido ontológico, segundo o qual ela gera os seres. Em Kant os seres e o mundo são dados postos ao pensamento, que pensa sobre eles, mas não gera conhecimento, pois ambos não podem ser intuídos empiricamente.

³ “Platão servia-se da palavra ideia de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provem dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são, para ele, arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, [...]” (KANT, 2001, p. 309).

As ideias em Platão são transsubjetivas. Não são oriundas da subjetividade. Estão acima do sujeito. Em Kant, as ideias são conceitos puros *a priori* da razão, concebidos por uma subjetividade transcendental. Elas apontam, no entanto, para os objetos transfenomênicos – como a metafísica clássica: alma, mundo e Deus –, assim como as categorias apontam para os fenomênicos.⁴

A ideia de mundo contém um conjunto matemático de fenômenos, ou seja, a sua totalidade sintética, na medida em que esse mundo é considerado como um todo dinâmico, correspondente à unidade na existência dos fenômenos. Mas esse mundo, segundo Kant, também se chama “natureza”:

A natureza, tomada *adjetivamente (formaliter)*, significa o encadeamento das determinações de uma coisa, segundo um princípio interno de causalidade. Pelo contrário, entende-se por natureza, *substancialmente (materialiter)*, o conjunto dos fenômenos, na medida em que estes, graças a um princípio interno de causalidade, se encadeiam universalmente (KANT, 2001, p. 387).

A condição de sucessão dos fenômenos é a causa condicionada da natureza e designa o contingente. De outro lado, a causalidade incondicionada dos fenômenos chama-se “liberdade”. Nela está configurado o incondicionado por necessidade natural. São antinomias da razão, que se baseiam no princípio de que para todo condicionado dado existe uma série de condições dele. Os objetos dos sentidos, os fenômenos, não foram condicionados. Portanto, faz-se necessária uma regressão na série total das condições do fenômeno. E isso é um postulado lógico da razão que permite acompanhar o entendimento até onde seja possível.

Kant estabelece dois tipos de causalidade: a causalidade conforme a natureza; e a causalidade pela liberdade. A primeira é a relação de um estado precedente, no mundo sensível, em que um fenômeno segue-se ao outro segundo uma regra. A causalidade dos fenômenos repousa em condições de tempo e espaço.

A causalidade pela liberdade, no sentido cosmológico, segundo Kant, é a faculdade de iniciar por si um estado cuja causalidade não esteja subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que determine quanto ao tempo (KANT, 2001, p. 463). A liberdade é uma ideia transcendental que independe da experiência, pois seu objeto não se encontra nela. Ela é uma lei geral da própria possibilidade da experiência em geral.

⁴ “O sujeito pensante é objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objeto da *teologia*. Assim, pois, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia rationalis*)” (KANT, 2001, p. 321).

Como a partir da natureza não se pode, para Kant, obter a totalidade das condições causais, a razão cria a ideia de liberdade, uma espontaneidade que começa a agir por si mesma, sem que nenhuma causa a condicione. A liberdade é, então, a independência do arbítrio diante da coerção da sensibilidade. O arbítrio humano destaca-se do arbítrio animal na medida em que a sensibilidade não se torna necessária ou *a priori* à sua ação. A particularidade de determinar-se a si mesmo faz do homem um ser livre que “independe” dos impulsos da sensibilidade.

A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda experiência [...] (KANT, 2001, p. 463).

Se toda causalidade fosse natural – ou seja, se os fenômenos encadeassem uma série segundo uma lei necessária –, a liberdade estaria submetida às ações e às consequências naturais, suprimindo as especificidades humanas. A liberdade humana prática pressupõe algo que ainda vai acontecer. Portanto, a causa no fenômeno não é determinante, porque precede a sua própria existência e não está inscrita no tempo empírico.

Porém, os fenômenos, para Kant, “nada mais valem do que realmente são”. Ou seja, são simples representações resultantes do encadeamento de leis empíricas. As suas determinações encontram-se fora da série dos fenômenos, apesar de seus efeitos estarem manifesto em suas condições empíricas. Admitindo a realidade dos fenômenos – ou seja, como coisas em si –, a liberdade, então, estaria circunscrita neles, respondendo a suas leis causais.

Kant diferencia a causalidade inteligível, quando a ação é de uma coisa em si, não empírica, de uma causalidade sensível, quando a ação é de um fenômeno do mundo sensível, criando um conceito intelectual e outro empírico de causalidade. Todavia, o sensível estaria subordinado ao intelecto, pois, sendo a causa dos atos, ele próprio não se encontra subordinado à sensibilidade. “Numa palavra, a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível” (KANT, 2001, p. 467). Ou seja, a liberdade é atemporal e não depende do encadeamento dos fenômenos empíricos. Ela é incondicionada.

A causalidade é a lei da natureza, a ação que precede no tempo tudo aquilo que surgiu. Toda ação pressupõe outro acontecimento, um estado em que se encontra uma causa. A causalidade inteligível seria efeito da causa originária, não fenomênica, mas que deveria ser

incluída no mundo sensível como amálgama da cadeia causal. O fundamento inteligível, portanto, não se refere ao mundo empírico; diz respeito à razão pura.

Chamemos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina seus objetos apenas segundo ideais, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico de seus conceitos (sem dúvida também puros) (KANT, 2001, p. 471).

A razão cria para si uma ordem própria, independente da ordem causal dos fenômenos; cria ideias que se adaptam às condições empíricas, tornando-se necessárias as ações que estão por vir. Nessas ações dos homens, as causalidades são determinadas pelos princípios da razão. “A razão pura, como faculdade meramente inteligível, não está submetida à forma do tempo nem por conseguinte às condições da sucessão no tempo” (KANT, 2001, p. 474). Se assim não fosse, ela própria estaria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina as séries causais quanto ao tempo. A causalidade, portanto, seria da natureza, e não da liberdade.

A razão é, pois, condição pura de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta. Nenhum estado anterior a determina, pois não pertence à série das condições sensíveis que tornam os fenômenos necessários segundo as leis da natureza. A razão está presente, em qualquer circunstância, em todas as ações humanas, independente do tempo. Ela é determinante, mas não é determinada.

2.2.3 As origens do organismo no Apêndice à dialética transcendental

Encontra-se no âmbito do entendimento a parte que a razão procura realizar, ou seja, a sistematização do conhecimento, o seu encadeamento segundo um princípio. A unidade da razão pressupõe sempre a ideia de um todo *a priori* que precede o conhecimento determinado das partes e que é condição de possibilidade de seu entendimento. Tal ideia postula uma unidade do conhecimento, um sistema de encadeamento causal segundo leis necessárias. “Semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado” (KANT, 2001, p. 535).

A faculdade da razão deriva o particular do geral; ou, em outras palavras, opera na subsunção do particular ao geral: o que Kant denomina de “uso apodítico da razão”. A razão

tem, também, o seu uso hipotético quando funciona como reguladora para dar unidade aos conhecimentos particulares, aproximando-os, assim, da unidade.

[...] que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre os quais os empíricos) têm uma unidade racional e obedecem a princípios comuns de onde se podem derivar, não obstante a sua diversidade, eis o que seria um princípio *transcendental* da razão, que tornaria necessária a unidade sistemática, não só subjetiva e logicamente, como método, mas também objetivamente (KANT, 2001, p. 537).

As leis particulares da natureza encontram-se subordinadas às regras gerais do entendimento, mas, também, às leis internas da natureza. A unidade sistemática inerente ao próprio objeto é admitida como necessária por Kant. Desse modo, a diversidade das espécies não exclui a identidade das espécies derivadas dos gêneros.

Só podemos inferir do geral para o particular, na medida em que tomamos por fundamento as propriedades gerais das coisas, às quais se encontram subordinadas às propriedades particulares [...]. Com isso se afirma que a própria natureza das coisas oferece a matéria à unidade racional e a diversidade, em aparência infinita, não deverá impedir-nos de supor por detrás dela a unidade das propriedades fundamentais de onde se pode apenas derivar a multiplicidade, mediante determinação sempre maior (KANT, 2001, p. 539).

O princípio das espécies pressupõe o reconhecimento da multiplicidade e da diversidade das coisas, apesar de sua subordinação ao gênero. O gênero seria então a extensão, a universalização; e a espécie, o conteúdo, a diversidade dos fenômenos. O método de procedimento kantiano, mesmo reconhecendo o particular, o empírico, parte do juízo hipotético da universalidade sistemática do conhecimento, caracterizado na natureza pelo conceito de gênero, que se origina do particular em suas manifestações empíricas, chamadas de “espécie”. A lei transcendental da especificação serve, então, para derivar a espécie do gênero, aquela espécie denominada, por Kant, de “concretos inferiores”. A investigação empírica, segundo a lei transcendental da especificação, guiada sempre pela razão, ocupa-se da distinção do diverso.

Admite-se o uso empírico da razão, servindo de regra para a experiência possível. O exemplo são as leis diversas, absolutamente constitutivas em relação à experiência, na medida em que possibilitam *a priori* os conceitos sem os quais não há experiência.

Tal como todo princípio, que assegura *a priori* ao entendimento a unidade integral do seu uso, vale também, embora indiretamente, para o objeto da experiência, os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a esse objeto, não para *determinar* algo nele, mas tão-só para indicar o processo pelo qual o uso

empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, tanto quanto possível, com o princípio da unidade completa e daí ter sido derivado (KANT, 2001, p. 548).

A máxima da razão são os princípios subjetivos que não derivam da natureza do objeto. Trata-se do uso regulativo da razão, que considera a existência de uma ordem natural, segundo um princípio da homogeneidade, embora não se possa determinar até onde impera esta ordem. “Sem que nada determine, aponta somente o caminho da unidade sistemática” (KANT, 2001, p. 549).

2.2.4 A natureza em Do propósito final da dialética natural da razão humana

Kant separa o que é dado à razão como objeto dos sentidos daquilo que é dado à razão como objeto da ideia. No primeiro caso, o conceito tem por fim determinar o objeto; no segundo, não há objeto a ser determinado, mas apenas um esquema que serve para permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia.

O conceito de uma inteligência suprema é para Kant uma ideia, pois não possui referência objetiva, fenomênica. Trata-se de um esquema que serve para ordenar, de acordo com a razão, o objeto da experiência que deriva do “imaginário” da ideia. Das coisas do mundo só se podem considerar como elas derivam sua existência de uma inteligência suprema. “Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico, e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral” (KANT, 2001, p. 551).

As ideias da razão são princípios constitutivos da ampliação do conhecimento, mas

não devem, portanto, considerar-se em si mesmas; a sua realidade deverá ter apenas o valor de princípio regulativo da unidade sistemática do conhecimento da natureza, e só deverão servir de fundamento como análogas de coisas reais, não como coisas reais em si mesmas. (KANT, 2001, p. 533).

A unidade da razão é a unidade sistemática, que serve subjetivamente de máxima para estender todo conhecimento empírico possível dos objetos. Ela, também, funciona como um princípio objetivo, embora indeterminado, mas regulador, que serve para dispor ao máximo o uso empírico da razão, atribuindo outros caminhos além do entendimento.

O conceito de unidade empírica de todo o pensamento é ajuizado como incondicional e originário, convertendo-se num conceito racional de uma substância imutável

que está em relação com as causas reais externas, assim, transforma-se no conceito de uma inteligência simples e autônoma (KANT, 2001, p. 558).

A natureza é o único objeto dado em que a razão precisa de princípios reguladores. Ela é dupla: natureza pensante e natureza corpórea. Para pensar a natureza corpórea segundo sua formação interna, não é preciso nenhuma ideia, nenhuma representação extraexperiência, guiando-se somente pela intuição sensível. A razão pura só alcança a natureza em geral e a sua totalidade. A totalidade absoluta é uma ideia. Embora não sirva de regra, é um princípio regulador de como se deve proceder em relação à natureza. Mas onde a razão for determinante, devem-se seguir os princípios práticos da razão, como se estivesse diante do objeto do entendimento puro, não dos sentidos – isto é, fora da série dos fenômenos. “Tudo isso prova que as ideias cosmológicas são apenas princípios reguladores e estão muito longe de estabelecer, de modo constitutivo, uma totalidade real dessas séries” (KANT, 2001, p. 560).

A razão obriga a encarar todo encadeamento no mundo segundo princípios sistemáticos, como se fossem oriundos, todos eles, de um único ser. A razão, contudo, só poderá ter como finalidade sua própria regra formal na extensão de seu uso empírico, nunca excedendo seus limites. Portanto, não se encontra qualquer princípio constitutivo do seu uso no conhecimento dirigido à experiência possível (KANT, 2001, p. 560).

A unidade das coisas conforme um fim, a partir do interesse especulativo da razão, impõe a exigência de repensar a ordenação do mundo a partir de uma razão suprema, atribuindo um campo para a razão em que se pensam leis teleológicas aplicáveis ao mundo sensível, a fim de buscar a máxima unidade sistemática. Seria o pressuposto de uma inteligência suprema, única causa da origem do universo. Embora uma ideia, ela poderá ser “benéfica” para a razão, na medida em que se almeja uma máxima unidade sistemática. “Pois se, relativamente à configuração da terra (redonda, embora um tanto achatada) e a das montanhas e das marés, pressupomos sábias finalidades de um criador supremo, podemos fazer uma série de descobertas segundo essa via” (KANT, 2001, p. 560-561).

Esse pressuposto de Kant funciona apenas como um princípio regulador da razão que age mediante uma ideia de causalidade final da causa suprema do mundo, mas não é um princípio constitutivo. Esta é uma diferença entre Kant e os antigos dialéticos, a metafísica dogmática e a física teológica.

Efetivamente, todos os fins que se manifestam na natureza, e que muitas vezes são apenas invenção nossa, servem para nossa maior comodidade na investigação das causas, e assim, em vez de as procurarmos nas leis universais do mecanismo da

matéria, apelamos diretamente para os decretos insondáveis da sabedoria suprema; e damos por terminado o trabalho da razão, porque nos dispensamos do seu uso (KANT, 2001, p. 563).

Não se encontra um fio condutor na natureza, a não ser no que é concedido pela ordenação de suas leis mais gerais. Deve-se considerar em toda a natureza a sua unidade sintética em relação a uma causa suprema. Toma-se como fundamento uma finalidade segundo leis universais da natureza, tendo um princípio regulador de sua unidade, definido a partir de uma conexão teleológica. Ele não se determina precisamente, mas é regulativo, e deve-se apenas, em sua expectativa, prosseguir a ligação físico-mecânica segundo as leis universais. “Só desta maneira é que o princípio de unidade final pode estender, a todo o tempo, o uso da razão relativamente à experiência, sem lhe trazer, em caso algum, qualquer prejuízo” (KANT, 2001, p. 563).

A via empírica auxilia na investigação e descoberta do ideal de unidade sistemática como princípio regulador. É por meio dela que se buscam os nexos de uma unidade. Não se pode, portanto, presumir *a priori* os nexos causais teleológicos somente a partir do empírico.

A pesquisa da natureza prossegue o seu curso, seguindo unicamente a cadeia das causas naturais de acordo com as leis universais da natureza; sem dúvida, segundo a ideia de um autor supremo, mas não para deduzir deste a finalidade que busca por toda a parte, mas para lhe conhecer a existência a partir dessa finalidade, que procura na essência de todas as coisas da natureza e, na medida do possível, na essência de todas as coisas em geral; portanto, para a conhecer como absolutamente necessária. Pode esta última pretensão realizar-se ou não; porém, a ideia permanece sempre exata, assim como também o seu uso, se este for limitado às condições de um mero princípio regulador (KANT, 2001, p. 565).

Kant considera, portanto, em primeiro lugar, que há uma coisa distinta do mundo fenomênico que contenha seu fundamento em suas leis universais. O mundo, neste caso, é um encadeamento de fenômenos que possui uma fundamentação transcendental, apreendida pelo entendimento puro. Em segundo lugar, esse ser distinto não possui realidade empírica; é portanto, um conceito, uma ideia da razão pura. Em terceiro lugar, pode-se pensar este ser externo ao mundo por analogia com os objetos da experiência, na medida em que não tem realidade empírica, mas serve de princípio regulador da unidade sistemática, da ordem e da finalidade do mundo.

Kant admite um autor onipresente do mundo, mas destaca que, apesar disso, não se pode estender o conhecimento para além da experiência possível. Vê-se o *ser* no estudo da natureza apenas por analogia com sua ordenação e seus fins. Segundo Kant, ele dota a

natureza, seus fenômenos, daquela qualidade, segundo as condições da razão, que podem conter o fundamento da unidade sistemática.

Não se pode, no entanto, atribuir a um ser supremo um valor absolutamente objetivo. Pode-se, contudo, a partir do conceito e do pressuposto de sua existência e da consideração racional do mundo, vislumbrar “fins intencionais, disposições análogas derivando-as da atividade divina”. Ou, ainda, afirmar que “a ideia da sabedoria suprema é alguma coisa de regulador na investigação da natureza em um princípio de sua unidade sistemática e teleológica segundo leis universais da natureza” (KANT, 2001, p. 568).

Portanto a ideia de um ser supremo, posta como fundamento, não é o conhecimento desse ser supremo, pressuposto da sua existência real, que não se deriva desse ser, mas da ideia desse ser. Não se trata de princípios constitutivos do conhecimento empírico, mas ideias reguladoras do princípio sistemático da razão.

2.2.5 Impressões da natureza e do método na crítica da razão pura

Kant vai aos poucos abandonando a premissa da série infinita dos fenômenos subordinada ao quantitativo infinito do tempo, como forma *a priori* da sensibilidade, libertando-se da *natura naturata (natura formaliter spectata)*, subsumida às leis gerais do entendimento, para aproximar-se da concepção do organismo como fim natural.

No *Apêndice*, Kant distingue dois conceitos de totalidade: um que significa a totalidade das sínteses dos fenômenos; e outro que representa a totalidade das condições de possibilidade dos objetos em geral. O importante é a totalidade incondicionada enquanto ideia fundante do conceito de todo do mundo. “Denomino esta ideia cosmológica porque ela retira seu objeto sempre e somente do mundo sensível, não necessita de nenhum outro que não seja um objeto dos sentidos, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, ainda não é uma idéia [...]” (KANT, 1974, p. 161).

Sendo assim, todas as questões de que as antinomias se ocupavam diziam respeito a um objeto que nunca poderia ser dado na intuição, nem sob nenhuma outra modalidade, a não ser no pensamento, isto é, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese das representações. Como diz lapidarmente Kant, a ideia cosmológica, a totalidade como ideia da razão, é ou demasiadamente grande ou demasiadamente pequena para todo conceito do entendimento (MARQUES, 1987, p. 70).

A totalidade da síntese pode ser pensada em Kant em primeiro lugar como a totalidade de séries que têm seu começo num princípio suprassensível exterior à série e em

segundo como uma totalidade de séries dinâmicas, que possuem uma força interna própria. Ele difere o mundo da natureza, enquanto esta representa um todo dinâmico, uma unidade na existência de fenômenos, daquele que significa o todo matemático dos fenômenos e a totalidade de sua síntese.

Kant buscará na terceira crítica uma mudança qualitativa da ideia de totalidade, uma transformação do homogêneo libertando o heterogêneo e diferenciando a própria forma de organizar a totalidade, de modo que o seu todo dinâmico passe a ser considerado em sua especificidade limitada. Além disso, a natureza adquire a sua própria operacionalidade, que organiza o seu encadeamento dinâmico. A natureza, até então considerada como o resultado das leis gerais do entendimento, era indiferente à sua especificidade empírica.

Grosso modo, haveria duas maneiras de Kant resolver a presente questão: ou por um regresso ao ponto de vista da natureza *formaliter spectata*, restaurando o domínio absoluto das leis gerais, ou, então, persistindo no plano da multiplicidade dada e do uso transcendental-objetivo da razão, por introduzir princípios (decerto transcendentais) de diferenciação que possam funcionar, eles próprios, também como princípios de unidade e homogeneidade (MARQUES, 1987, p. 86).

Na *dialética transcendental*, Kant explica que a lei lógica que divide a natureza em gênero e em espécie não teria sentido sem a lei geral do entendimento. A razão tem duplo interesse: integrar o diverso em unidade, na qual ele se dilui; e, ao mesmo tempo, considerar o específico, o particular. De um lado, o interesse na extensão dos fenômenos naturais; de outro, o interesse no conteúdo destes fenômenos. Para Marques, é nessa transição da extensão para o conteúdo que reside a importância da mudança de significado da natureza na terceira crítica.

Ora, o que nos parece ser extremamente interessante e inovador deste Apêndice é que é pelo *pensamento do específico e pela tentativa de manter este num campo de heterogeneidade próprio que se vai formando uma nova forma para uma natureza irrepresentável, enquanto o homogêneo dominasse* (MARQUES, 1987, p. 88).

Mesmo que Kant observe um fim para a natureza, este não pode ser representado a partir da experiência, pois não está presente na intuição sensível do espaço e do tempo. Na *Crítica da Razão Pura* há uma considerável distância entre a ordem das leis gerais do entendimento e a particularidade das leis específicas oriundas da experiência na natureza.

Para Kant, não é possível o conhecimento do todo do mundo. A questão por ele colocada, mais precisamente na terceira crítica, tem a ver com a possibilidade, ou não, de um princípio regulador do particular. A analogia será a forma escolhida pelo pensador para encontrar uma causa para o princípio organizador diferente da físico-mecânica.

Para Lebrun (2002), no *Apêndice* a passagem da unidade sistemática para a unidade final não é bem esclarecida. Por que o todo da natureza, para ser considerado sistema, tem que ser posto sobre um sistema teleológico? Tal suposição faz surgir a ideia de uma demiúrgia, ao menos imaginável.

No *Apêndice*, a passagem do lógico ao objetivo possibilita falar das próprias coisas, mas não se opera a transição para o particular em-si. Para Marques, trata-se de uma impossibilidade lógica do ato cognitivo kantiano. As limitações do *Apêndice* estão, justamente, na impossibilidade cognitiva de atribuir um conceito ao indivíduo, na ausência de uma operacionalidade própria capaz de fornecer um “fio condutor” que sistematize as experiências. Kant, ainda, opera com princípios lógico-transcendentais: “A forma particular não é ainda pensada no Apêndice e, por isso, o princípio de especificação aí inserto não poderá nunca sair da esfera do lógico, do conceptual: o particular será aí sempre um geral convencionalmente individualizado” (MARQUES, 1987, p. 96).

A razão kantiana é uma forma de deduzir do geral o particular. Portanto, o geral já é dado *a priori*. Somente na terceira crítica, com o uso da faculdade de julgar e seu juízo reflexivo, essa ordem poderá ser subvertida, deduzindo do particular o geral. O particular assumiria, então, o ponto de partida para verificar a validade da regra; ele seria o dado de onde parte o pensamento para encontrar o geral. Contudo, o *Apêndice* já anuncia mudanças no pensamento kantiano:

O Apêndice instaura no pensamento crítico de Kant, e ainda no interior da *Crítica da Razão Pura*, uma brusca mudança operada em volta da ideia de totalidade, cujos efeitos se farão sentir em parte, e de imediato, na *Arquitetônica* da *Teoria Transcendental do Método*, e mediatamente na terceira *Crítica* (MARQUES, 1987, p. 93).

Se o *Apêndice* é um avanço em relação à própria *Estética*, seu conceito de organismo somente poderá ser expresso de maneira mais clara na terceira crítica. Antes, Kant tentará aperfeiçoar sua metafísica da natureza, também, em sua segunda crítica, referente aos limites da razão prática. É nela que o texto irá se deter antes de alcançar a síntese da terceira crítica.

2.3 A metafísica da natureza e as primeiras impressões acerca do todo orgânico

2.3.1 Natureza e metafísica nos prolegômenos e nos princípios metafísicos da ciência da natureza

A metafísica de Kant se divide em duas:

- a) uso prático da razão – a metafísica dos costumes; e
- b) uso teórico da razão – a metafísica da natureza.

À última pertencem todos os princípios puros da razão derivados de conceitos relativos ao conhecimento de todas as coisas em geral. A primeira contém os princípios que determinam *a priori* as relações entre a liberdade e a moralidade. A metafísica da natureza está exposta não só na *Crítica da Razão Pura*, mas também nos *Prolegômenos* e nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*.

Qualquer ciência, para Kant, deve se constituir a partir de um sistema, ou, em outras palavras, de um todo de conhecimento ordenado segundo princípios *a priori*. A ciência pura da natureza (metafísica da natureza), portanto, em sua forma genuína, trata seu objeto segundo princípios *a priori* e sua certeza é apodítica, universal, diferentemente da ciência empírica, que não possui universalidade rigorosa, mas apenas factual. “A totalidade do conhecimento que é sistemático pode já, por isso, chamar-se ciência e até mesmo ciência racional, se a conexão do conhecimento neste sistema constituir uma concatenação de razões e de consequências” (KANT, 1990, p. 14).

Portanto, uma teoria sobre a natureza só se constitui como ciência na medida em que for enunciada *a priori* de qualquer experiência. Isto é, o que Kant denomina de “conhecimento puro”. A ciência pura da natureza contém, então, os princípios e as leis gerais *a priori* de toda experiência possível.

A ciência da natureza *propriamente* assim chamada pressupõe uma metafísica da natureza; com efeito, leis, isto é, princípios da necessidade do que é inerente à *existência* de uma coisa, referem-se a um conceito que não se pode construir, porque a existência não pode representar-se em nenhuma intuição *a priori*. (KANT, 1990, p. 15).

A ciência pura da natureza deve conter os princípios *a priori* que não são empíricos. Contudo, trata, também, dos objetos da experiência e das leis que os tornam

possíveis como objetos em geral. É a ciência transcendental, no pensamento kantiano, que se ocupa da natureza particular, mas de maneira que o conceito deste objeto esteja circunscrito somente a ele.

Kant especifica:

Primeiramente, no que se refere às *fontes* de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro ou da razão pura (KANT, 1974, p. 108).

A ciência da natureza “genuína” baseia-se no conhecimento *a priori* da natureza que antecede a parte empírica. Mas ela não pode se dar a conhecer somente pelos conceitos *a priori*, pois, para corresponder à experiência ao conceito, ela necessita da intuição.

Toda a verdadeira metafísica é tirada da própria essência da faculdade de pensar e de nenhum modo é inventada lá porque não se vai buscar a experiência, mas contém as puras ações do pensar, por conseguinte, os conceitos e os princípios *a priori* que, antes de tudo, trazem o diverso das *representações empíricas* à união segundo uma lei, e assim ele pode tornar-se *conhecimento empírico*, ou seja, experiência (KANT, 1990, p. 18).

No entanto, o conhecimento da natureza em si não é possível. “*Natureza é a existência das coisas enquanto determinadas por leis universais. Se a natureza significasse existência das coisas em si mesmas, não poderíamos conhecê-las nem a priori, nem a posteriori*” (KANT, 1974, p. 129).

Os princípios e os conceitos *a priori* – ou seja, o que é anterior à experiência no sujeito – é que fundamenta a universalidade rigorosa do conhecimento da natureza em geral. O conhecimento *a posteriori* não tem o mesmo rigor. A experiência mostra que a natureza assim existe, porém não explica por que a natureza existe assim. “Agora, estamos realmente de posse de uma ciência pura da natureza, que expõe *a priori*, e com a necessidade que se exige das proposições apodícticas, leis as quais se sujeita a natureza” (KANT, 1974, p. 129).

Na propedêutica da doutrina da natureza, que precede toda a física, encontra-se a matemática aplicada aos fenômenos e, também, os conceitos que constituem a filosofia do conhecimento da natureza. Encontram-se nela, também, algumas coisas que não são puros conceitos, pois dependem da experiência, como, exemplos de Kant, o conceito de movimento e o de impenetrabilidade. Contudo, existem princípios da física geral que possuem uma

universalidade *a priori*: “a substância permanece e não se destrói, e tudo que acontece é sempre *predeterminado* por uma causa segundo leis constantes, etc. estas são leis da natureza, realmente universais, existentes absolutamente *a priori*” (KANT, 1974, p. 130).

A natureza pode ser considerada como o conjunto de todos os objetos da natureza – os fenômenos. É disso que se ocupa Kant tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto nos *Prolegômenos*. Mas a sua preocupação maior é com a natureza em geral, que pode ter sua realidade e sua universalidade comprovadas na experiência, no mundo dos fenômenos.

O que não pode ser um objeto da experiência, do qual o conhecimento seria hiperfísico, e disso não nos queremos ocupar aqui, mas do conhecimento da natureza, cuja realidade pode ser comprovada pela experiência, embora seja possível *a priori* e preceda toda a experiência. (KANT, 1974, p. 130).

Portanto, é interesse de Kant estudar os objetos de uma experiência possível quando eles compõem o conjunto natureza. Como é possível, *a priori*, conhecer a regularidade necessária da própria experiência em relação a todos os seus objetos em geral?

É Kant quem responde:

Por conseguinte, temos de nos ocupar aqui apenas da experiência e das condições gerais dadas *a priori* de sua possibilidade, determinando daí a natureza como objeto total de toda experiência possível. Penso que me compreenderão: não me refiro aqui às regras de *observação* de uma natureza já dada, pois elas já pressupõem experiência; nem, por conseguinte, à maneira como podemos apreender da natureza (pela experiência) as leis, pois estas não seriam leis *a priori* e não dariam nenhuma ciência pura da natureza; mas pretendo mostrar como as condições *a priori* são, ao mesmo tempo, as fontes da possibilidade da experiência, das quais devem ser derivadas todas as leis universais da natureza (KANT, 1974, p. 131).

Todos os princípios *a priori* definem a experiência possível e nunca podem ser relacionados às coisas em si, mas somente aos fenômenos como objetos da experiência sensível. Os fenômenos são objetos dos sentidos, mas admite-se que uma coisa em si lhe serve de fundamento, mas não se pode conhecê-la pela experiência, apenas como ela aparece aos sentidos, mas somente por meio dos conceitos *a priori* do entendimento.

O conceito de causa contém uma regra segundo a qual a um estado se segue necessariamente um outro; mas a experiência só pode nos mostrar que muitas vezes, ou mais comumente, a um estado das coisas sucede outro, e não pode, portanto, gerar nem universalidade rigorosa, nem necessidade, etc. (KANT, 1974, p. 144).

Não se conhece a natureza somente como o conjunto de fenômenos, mas a partir de suas representações que estão no sujeito. Por isso, Kant não deduz a lei natural das

conexões da natureza, mas dos princípios do entendimento, das condições de possibilidade na consciência que torna possível a experiência.

A legislação suprema da natureza deve estar em nós mesmos, isto é, em nosso entendimento, e que não devemos buscar as leis gerais da natureza na própria natureza, por meio da experiência, mas, ao contrário, devemos derivar a natureza, em sua regularidade universal, unicamente das condições de possibilidade da experiência inerentes à nossa sensibilidade e ao nosso conhecimento (KANT, 1974, p. 147).

O sistema da filosofia transcendental kantiana contém apenas as condições de uma experiência possível em geral enquanto subsumidas a uma lei *a priori*, não se tratando das coisas em si mesmas, porque destas não se tem uma intuição sensível que se possa sintetizar na consciência. Os princípios pensados não se referem diretamente aos fenômenos e a suas relações, mas à possibilidade da experiência.

Mas a questão não é como as coisas em si são determinadas, mas como o é o conhecimento de experiência das coisas em relação a momentos pensados de juízos em geral, isto é, de que maneira coisas, como objetos da experiência, podem e devem ser subsumidas sob aquele conceito do entendimento. Então fica claro que compreendo inteiramente não só a possibilidade, mas também a necessidade de subsumir todos os fenômenos sob estes conceitos, ou seja, utilizá-los como princípios da possibilidade da experiência (KANT, 1974, p. 141).

2.3.2 Necessidade e liberdade na crítica da razão prática

A *Crítica da Razão Prática* confere realidade àquilo que somente podia ser pensado na *Crítica da Razão Pura*. Antes, podia apenas ser pensado; agora, é *factum*, negado ao conhecimento teórico e afirmado pelo conhecimento prático do sujeito da liberdade, considerado *noumenon*.

Para Kant,

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema de razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade) que permanecem sem sustentação nessa última como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe, pois essa idéia manifesta-se na lei moral (KANT, 2002, p. 4).

O *factum* oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o determina positivamente, permitindo conhecê-lo como uma lei.

A natureza é, no sentido mais universal, existência dos conceitos sob leis. A natureza sensível dos entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é *heteronomia* para a razão. [...] A natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à *autonomia* da razão pura (KANT, 2002, p. 69).

A natureza suprassensível, na medida em que é possível formar seu conceito, é uma natureza sob a autonomia da razão prática pura. Pela razão se é consciente de uma lei à qual todas as outras são submetidas, como se uma ordem natural surgisse também da vontade. Tal lei não pode ser dada empiricamente, só sendo possível pela liberdade, expressão da autonomia da vontade que lhe confere realidade objetiva pela razão prática.

Portanto a diferença entre as leis de uma natureza à qual **a vontade está submetida**, e as de uma **natureza que** esta submetida **a uma vontade** [...], depende de que naquela os objetos tem que ser causas das representações que determinam a vontade, enquanto nesta a vontade deve ser causa dos objetos, de modo que a sua causalidade colocou o seu fundamento determinante meramente na faculdade racional pura, a qual por isso também pode ser chamada de razão prática pura (KANT, 2002, p. 71).

A possibilidade de uma natureza suprassensível, cujo conceito é também fundamento da efetividade, mediante a máxima da vontade, não exige nenhuma intuição *a priori* da sensibilidade. O que importa para Kant é o fundamento do querer em suas máximas. As leis puras somente são possíveis mediante a liberdade da vontade, mas sob o pressuposto da razão pura. Manifestação suprema da razão prática, ela subsiste por si totalmente *a priori* e independente de toda e qualquer empiria. Somente isso é que lhe assegura validade universal *a priori*.

A lei moral segue os pressupostos da razão pura, pois não se trata do conhecimento da natureza dos objetos. Ela serve não para conhecer os objetos, mas para determinar, em geral, a causalidade, transcendendo o fundamento determinante da vontade para a ordem inteligível das coisas.

Pela lei moral, estabelecem-se relações de causalidade que ultrapassam o fundamento do entendimento sensível, pois a vontade, conforme ela é determinada, pertence ao mundo inteligível. Portanto, pensa-se o homem não somente como sujeito do entendimento, mas também pelos seus fins morais.

Causalidade enquanto necessidade natural concebe na existência as coisas conforme sua determinação temporal e espacial, diferentemente da causalidade enquanto liberdade, que independe das intuições da sensibilidade. Na necessidade causal, o acontecimento está necessariamente condicionado por um tempo precedente. Se o tempo não

está no poder de quem age, ela estará determinada pelo tempo que precede. “Jamais sou livre no momento em que ajo” (KANT, 2002, p. 153).

Seguindo uma cadeia natural constante, a causalidade natural jamais seria liberdade, pois a ela é atribuída uma existência no tempo. Está presa, portanto, à necessidade causal de todos os eventos. A liberdade, como coisa em si, não poderia assim ser tratada, correndo-se o risco de ela se transformar num conceito nulo. Então, Kant atribui necessidade causal ao fenômeno e liberdade causal, enquanto coisa em si, à liberdade.

Embora as ações dos homens estejam situadas no tempo, elas são livres, porque se trata de representações subjetivas produzidas pela faculdade moral e geradas pelo próprio arbítrio do sujeito.

Ou seja, na questão daquela liberdade, que tem que ser posta como fundamento de todas as leis morais e de sua correspondente imputação, não se trata de se a causalidade determinada segundo uma lei natural seja necessária por fundamentos determinantes que jazem no sujeito ou fora dele e se, no primeiro caso, ela é necessária por instinto ou por fundamentos determinantes pensados racionalmente (KANT, 2002, p. 156).

Segundo Kant, a necessidade causal não dá margem a nenhuma liberdade transcendental, que é independente de todo mundo empírico e, portanto, da natureza em geral, tanto no sentido interno, do tempo, quanto no sentido externo, do espaço. A liberdade autêntica não tem nenhuma relação com o fenômeno empírico; ela é *a priori* e sem ela nenhuma lei moral é possível.

Precisamente por isso também a necessidade dos acontecimentos no tempo segundo a lei natural de causalidade pode chamar-se **mecanismo** da natureza, ainda que com isso não se entenda que as coisas a ele submetidas tivessem de ser efetivas **máquinas** materiais. (KANT, 2002, p. 157).

A necessidade natural é aquela submetida ao tempo, que pertence ao sujeito enquanto fenômeno e cujos fundamentos foram determinados pelo tempo passado que não está mais em seu poder. Mas o sujeito, enquanto coisa em si mesma, é considerado, em sua existência, independente do tempo, determinado pelas leis da razão que ele mesmo produz. Nesse sentido, a sua vontade é incondicionada.

Para mostrar a complexidade da relação com a lei moral, Kant cita como exemplo um homem que pode imputar a si mesmo uma ação que não seja premeditada, um engano que não pode ser evitado, gerado por uma necessidade causal. Porém, diante do fato de que ele, no

ato do crime, estava de posse de seu juízo, isto é, no exercício de sua liberdade, a defesa perde consistência:

Pois a **vida dos sentidos** tem em relação à consciência **inteligível** de sua existência (da liberdade), unidade absoluta de um fenômeno, o qual, na medida em que contém simplesmente fenômenos de disposição concernente à lei moral (do caráter), tem que ser ajuizado não segundo a necessidade natural que lhe pertence como fenômeno mas segundo a espontaneidade absoluta da liberdade (KANT, 2002, p. 161).

Portanto, a ação concernente à lei moral depende da espontaneidade do sujeito como coisa em si, cuja determinação não pode ser dada na explicação fenomênica, física, pois não se pode conhecer nem determinar *a priori* os fundamentos da liberdade.

Kant diferencia as ações como fenômenos, nas quais se situa a liberdade psicológica, daquelas em que o sujeito se referencia ao seu substrato inteligível – ou seja, a liberdade autêntica. O exemplo dado por ele é do malvado inato, ou seja, pessoa que possui uma constituição natural de seu ânimo para fazer o mal. Mas isso não ocorre porque tudo que emerge de seu arbítrio tem como fundamento uma causalidade livre. Trata-se de uma escolha do sujeito, e não uma condição natural eterna.

Kant vê as dificuldades das relações entre a liberdade causal, isto é, incondicionada, e o mecanismo natural em um ente que necessariamente pertence ao mundo sensorial. Um sujeito livre é ao mesmo tempo um sujeito sensorial, mecanicamente condicionado. Em um caso extremo, admite-se que Deus seja também a causa da existência e que as ações humanas tenham seu fundamento nele, no Ser Supremo, e que a causalidade depende dele de modo absoluto. Isso, no entanto, seria impossível, pois as determinações dos homens são dependentes de suas relações no tempo e no espaço. E espaço e tempo não são determinações essenciais do ser supremo, mas intuições subjetivas *a priori* à existência das próprias coisas.

Ora, se é possível (no caso de admitirmos somente a existência no tempo com algo que vale simplesmente para fenômenos, não para coisas em si mesmas) afirmar a liberdade, sem detrimento do mecanismo natural das ações enquanto fenômenos, então o fato de que os agentes são criaturas não pode fazer aqui a mínima diferença. Porque a criação concerne à sua existência inteligível e não à sensível e, portanto, não pode ser vista com fundamento determinante dos fenômenos; o que, porém, ocorreria de modo totalmente diverso se os entes mundanos existissem como coisas em si mesmas **no tempo**, já que o criador da substância tornar-se-ia ao mesmo tempo o autor de todo o mecanismo nessa substância (KANT, 2002, p. 167).

Ou seja, a liberdade é independente até da vontade do criador. É uma ação livre de qualquer condicionamento. Até mesmo a natureza é livre da vontade divina, na medida em

que é sensível, fenomênica e determinada pelas categorias do entendimento no sujeito transcendental, embora, segundo Kant, tanto na ação do sujeito como nos mecanismos da natureza pressupõe-se um criador, ainda que não se possa conhecê-lo.

Kant sustenta que não se pode conhecer nada se não for por meio da categoria da causalidade, que tem que ser provada pela liberdade da razão. Ele recorre a uma proposição fundamental: uma série de causalidades objetiva, mas com início incondicionado, isto é, que exclua de sua determinação toda a condição sensível. A causalidade da liberdade na razão prática não pode ser pensada no mundo sensível; ela é fundamento *a priori* do próprio conhecimento dos objetos, pois trata-se de uma relação do sujeito consigo mesmo antes da sua relação com objetos. Portanto, o ser kantiano que se reconhece como inteligível é um ser sensível vivendo no mundo sob o império da lei moral.

Pois é nossa própria razão que reconhece a si mediante a lei prática suprema e incondicionada e ao ente, que é autoconsciente dessa lei (nossa própria pessoa), como pertencente ao mundo puro de entendimento e, em verdade, como a determinação até do modo como ele enquanto tal pode ser operante (KANT, 2002, p. 172).

Somente a razão prática eleva o sujeito para além do sensorial, ao suprassensível. A lei moral não carece de nenhum fundamento da natureza interior das coisas ou da ordem cósmica, mas pressupõe, pelo menos, como possível a existência desse mundo de objetos. **“O céu estrelado acima de mim é a lei moral em mim”** (KANT, 2002, p. 255).

O céu estrelado corresponde à existência sensível conectada com o mundo. Já a lei moral começa no ser em si mesmo exposto ao mundo infinito, no qual se reconhece como um ser em conexão universal e necessária. Um espetáculo, segundo Kant, eleva o seu valor enquanto inteligência

na qual a lei moral revela-me uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial, pelo menos o quanto se deixa depreender da determinação conforme a fins de minha existência por essa lei, que não está circunscrita a condições e limites dessa vida mas penetra o infinito. (KANT, 2002, p. 256).

A ciência da contemplação do mundo – isto é, a ciência ou metafísica da natureza, em que a sensibilidade é condição de entendimento de uma experiência possível – convive com a ciência prática, a metafísica dos costumes, em que prevalece a incondicionalidade da liberdade de ação perante o mundo empírico.

Kant, na *Crítica da Razão Prática*, apresenta a possibilidade do suprassensível como o campo da liberdade. Nos textos até aqui analisados, prevalece a noção mecânica de

natureza regida por um sistema *a priori* de leis gerais que determinam o particular. Segundo Marques, eles ainda não resolvem a questão da multiplicidade das leis empíricas, o que acarretará mudanças consideráveis no conceito de natureza, embora já em germe na primeira crítica, mas só sistematizada na terceira:¹

Esta nova figuração ou antes, esta preparação de uma imagem para a natureza que preserve, por um lado, um saber científico acerca dela e que elimine, por outro, a ‘imperfeição’, no sentido de incompletude [Unvollkommenheit], proveniente da multiplicidade não totalizável das leis empíricas, será a grande tarefa de Kant [...] (MARQUES, 1987, p. 30).

O próximo passo será dado no intuito de buscar as origens do juízo, que permitirá a Kant desenvolver sua noção de todo orgânico.

2.3.3 As origens da teleologia kantiana e o embate com Herder

É nos escritos conhecidos como “históricos” que Kant utiliza-se de conceitos que serão de suma importância para sua terceira e última crítica, que se constitui numa peça importante do seu sistema filosófico. Ela legitima a apreciação teleológica de certos particulares – os organismos –, operando uma extensão da razão até a reflexão da natureza em si, ajudando, assim, na tarefa do naturalista quando da conexão entre as formas da natureza e a ideia de um todo orgânico

Desde 1763⁵, Kant analisa os limites da teologia física, cuja principal característica é conceber uma regularidade, uma perfeição, conforme uma contingência que lhe corresponda, mostrando a forma artística que se apresenta na junção de todas as suas formas, para concluir que há uma sábia boa vontade por essa perfeição. “Conceber a perfeição e a regularidade segundo sua contingência é, pois, um primeiro momento desse método, momento que, pelos visto, se torna necessário para que se possa seguidamente mostrar a ordem artística (final) que domina no mundo” (MARQUES, 1987, p. 306).

A teologia física considera que toda a perfeição e toda a harmonia da natureza são uma disposição da natureza causada pela sabedoria divina. O problema, para Kant, consiste em considerar a contingência da natureza precisamente para demonstrar a importância da figura do criador. A contingência aparece na teologia física como uma falta de legislação

⁵ O texto referido é KANT, Immanuel. *Investigação sobre a clareza dos princípios de teologia natural e da moral*: anúncio do programa de lições para o semestre de inverno de 1765-1766.

correspondente às leis da natureza que definiriam o que é necessário a ela, como Newton já aludira anteriormente.

O método autêntico da metafísica é, no fundo, semelhante àquele que Newton introduziu nas ciências 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 elas estão contidas nestas regras bem demonstradas (KANT, 2006, p. 69).

Contra a teologia física, Kant defende a manutenção das leis da mecânica e da matemática de Newton, procurando incluir a contingência a partir delas. Mesmo reconhecendo que a beleza natural possa revelar a predisposição de um sábio criador, ele afirma que não se pode abandonar as leis mecânicas necessárias à explicação da natureza. Para conhecê-la, é preciso identificar o grau de determinismo que as leis gerais exercem sobre a própria natureza. Essa convicção newtoniana de Kant, de certa forma, permanecerá até a última crítica.

Os seguidores da teologia física rejeitam, pois, qualquer explicação revelando das leis físicas, no que vêem uma mera causalidade cega e a máxima arbitrariedade. Preferem afastar todo o determinismo natural para fazer sobressair a contingência (MARQUES, 1987, p. 307).

Mas o intuito kantiano não é negar por completo a teologia física, mas incorporar em sua contingência absoluta o determinismo das leis necessárias, admitindo a ação de um criador, mesmo que relegada a segundo plano. Kant está confiante na aplicação das leis gerais da natureza na experiência sensível, mas falta ainda a ele conceber as formas *a priori* da sensibilidade para localizá-las no tempo e no espaço.

Foi Johann Gottfried von Herder (1744-1803) quem melhor representou o método da física teológica, em sua famosa obra *Ideias para Filosofia da História da Humanidade*, de 1784. Herder procurou na história humana uma linha de orientação do seu desenvolvimento contínuo e intencional, promovido pela providência, considerando a totalidade dos seres orgânicos ou parte dela. “É como se o todo do mundo pudesse ser dado *in concreto*, ao qual correspondessem partes determinadas, isto é, partes integrantes de uma composição integralmente realizada” (MARQUES, 1987, p. 310).

A teleologia de Herder envolve uma finalidade externa, já que a causa final de cada ser particular reside fora dele. A série dos seres no tempo é concebida como uma

gradação em direção a uma perfeição progressiva, formando uma composição harmônica do todo. Todavia, encontra-se em Herder uma crítica à ideia de progresso, na qual as culturas poderiam ser pensadas em si mesmas, e não em comparação com outras, seguindo as suas mesmas gradações (SANCHES; SERRÃO, 2002).

Em Herder, o todo é concreto porque é permitido ao sujeito estar de posse do conhecimento das suas partes e do processo de sua composição, diferentemente de Kant, em que o conhecimento do todo nunca é possível de ser alcançado. Herder afirma a possibilidade de conhecer não só uma força em cada organismo, assim como a série desses organismos como série de fenômenos. Os germens, por exemplo, são imagens em que há uma força orgânica agindo em seu interior. O mundo das forças orgânicas é a soma das imagens possíveis de cada ser. Cada ser tem, portanto, sua imagem, uma pré-formação individual, particular, e não genérica, como na teoria da epigênese, de Kant (MARQUES, 1987).

A série de Herder acaba no homem, que para ele é um todo orgânico perfeito e harmônico. Porém, a série de Herder, iniciada por seres mais simples, as plantas, somente foi possível devido às formações escolhidas pela providência. Kant, apesar de reconhecer a providência divina, jamais aceitou que a natureza fosse contingente, com a sua ordem própria preestabelecida.

A maior das variedades na maior das unidades articula-se com a ideia de que tudo está em tudo. Tal é o princípio de toda organização. Num mundo fechado e perfeito, composto numa escala contínua do inferior para o superior, é compreensível que uma forma organizada ‘exprima’ as formas que a antecedem (MARQUES, 1987, p. 314).

A série dos seres fundamentada por Herder tem em seu ser mais complexo, evoluído, o homem, a chave para a compreensão do mais simples. Todo organismo passa a ser explicável a partir da conveniência ou da utilidade dela para o todo da série. São esses princípios – conveniência e utilidade – que compõem a série dos seres.

A teleologia de Herder, fundamentada numa finalidade externa, o sujeito não acrescenta nada a ela. “Na verdade, a articulação teleológica externa apresenta-se ao sujeito como uma relação natural efetiva que esse mesmo sujeito aprecia realisticamente” (MARQUES, 1987, p. 316). Para Marques, em Kant a única forma em que se admite uma finalidade objetiva é na esfera do organismo particular. Mas, no caso, a finalidade é interna ao organismo, e não externa.

Em Herder, há uma dupla concepção do homem: uma como fim último da natureza; e outra como um ser criado por Deus. É uma mistura de ciência e teologia.

Nas *Ideias para a filosofia da história da humanidade*, Herder oferece da natureza uma configuração nitidamente metafísica, elevando-a a um estatuto providencialista, quase divino, na grandiosa síntese especulativa de uma grande “cadeia do ser”, toda ela tecida de homologias. Desde o mais simples aos mais complexos graus de desenvolvimento, encontra-se presente a mesma visão de uma correlação harmoniosa entre a força viva interior e os fatores externos (SANCHES; SERRÃO, 2002, p. 19).

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant trabalhou com um fundamento superior das coisas do mundo por meio de uma antinomia: ou o ser criador está presente na cadeia dos seres organizados ou está fora da série, e, então, não há nenhuma ligação que a razão possa estabelecer entre o criador e a série mundana dos seres. Mesmo que observe um fim para a natureza, ela não pode ser representada a partir da experiência, pois não está presente na intuição sensível do espaço e do tempo. Na *Crítica da Razão Pura*, há uma considerável distância entre a ordem das leis gerais do entendimento e a particularidade das leis específicas oriundas da experiência na natureza (MARQUES, 1987).

Para Kant não é possível o conhecimento do todo do mundo. Mas, na terceira crítica, como será visto mais à frente, ele analisa a possibilidade de um princípio organizador da multiplicidade do particular. A analogia será a forma escolhida por ele para encontrar uma causa para esse princípio organizador diferente da físico-mecânica.

O analógico corresponderá já, pois, a uma filosofia do *como se* e, embora ainda não esteja formulada neste momento a modalidade do juízo reflectinte, é fácil de perceber que é já este que está presente na mediação exercida sobre o particular. As operações analógicas servem para definir outro regime de causalidade e também, decerto, para ir desvelando a arquitetônica escondida da natureza ou de um mundo que é pensado *analogicamente* a uma *natura naturans* (MARQUES, 1987, p. 321).

A analogia não serve para articular as leis *a priori* do entendimento e a multiplicidade do particular, pois não é possível o conhecimento das partes *in concretum*, mas serve para a formulação da ideia de um artefato cujas partes existentes são subsumidas no todo. Em Herder, ao contrário de Kant, todos os objetos da razão podem se tornar sensíveis: “trata-se, praticamente, de uma razão que intui, que compreende na percepção as expressões mais fidedignas do invisível” (MARQUES, 1987, p. 323).

Kant mostra que a natureza e o homem são seres diferentes, mesmo reconhecendo a epigênese, ou seja, a história da natureza até o homem. Ele, ao contrário de Herder, não

aceita a ideia de uma “evolução na perfeição”. “A analogia em Kant não permite concluir sobre a continuidade de uma série progressivamente superior de seres, e ainda menos conhecer qual o princípio que dirige essa evolução contínua do domínio do mundo orgânico” (MARQUES, 1987, p. 326-327).

Na teologia física de Herder, em função da conveniência e da utilidade, há a necessidade de se pensar que a série inferior supõe a série superior, e vice-versa. E é a forma superior do homem que melhor se adequa ao ser racional. Ele estudou a ligação entre o orgânico e o racional e os tipos de relações físicas que dariam suporte ao ser racional. Mas o grande obstáculo para ele é a sua concepção de contingência da natureza, que impossibilita o conhecimento da superação da estrutura orgânica do homem pela sua racionalidade. Sua maior preocupação é compreender a organização específica de cada parte em função do todo. O conceito de necessidade, portanto, não é fundamentado por uma categoria do entendimento, mas se relaciona com as características formais da experiência, como em Hume (MARQUES, 1987).

Outra crítica importante que Kant fez a Herder é a valorização da espécie em relação ao indivíduo, apesar de este último considerar que os indivíduos, os seres humanos, possuem uma autonomia importante, mas, também, são o objetivo final da natureza. Kant, nesse momento, valorizará a espécie enquanto substância ontológica, porque ela possui sua história e se desenvolve por meio de uma lei particular.

Ora se a espécie fosse um fim da natureza teriam de existir ainda fins ou objetivos puramente ideais fora dela mesma, espécie, em direção aos quais a própria espécie se deveria orientar. Tornar, quer o indivíduo, quer a espécie, fins da natureza representaria imiscuir elementos empíricos e físico-naturais naquilo que se deve definir precisamente como supra-sensível e puramente ideal (MARQUES, 1987, p. 332).

Segundo Marques, a análise do texto de Herder feita por Kant está dominada pelo juízo teleológico determinante, como se fosse uma categoria do entendimento que precedesse o particular. A filosofia de Herder possui ingredientes necessários para o juízo teleológico: a análise do orgânico, as analogias e o fim natural, “pois a natureza é em toda parte um todo vivo que há que seguir e corrigir gradualmente, ao invés de dominar pela violência” (HERDER, 2002, p. 313).

Kant permite supor uma causalidade inteligente como arquiteto do mundo que aceita o uso de juízos teleológicos para a explicação do ente natural particular, mas não admite que se possa conhecê-la concretamente. “A crítica à teologia física demonstra então que a nossa apreciação teleológica de certos seres como fins naturais, não permite passar a considerá-los fins da natureza” (MARQUES, 1987, p. 335).

No pensamento kantiano, a teleologia, sendo incapaz de fornecer conceitos para o entendimento, poderá se manifestar incapaz de determinar um fim natural. Tem-se mais uma antinomia. Se, de um lado, a teologia física permite a reflexão teleológica a partir de um princípio da razão prática, de outro, o sujeito transcendental fica impossibilitado de utilizar este princípio. Em Herder, isso não é problema, pois o homem é a realização do fim último da natureza, confirmando e contendo todas as suas séries hierárquicas anteriores (MARQUES, 1987).

Será na terceira crítica, *A Crítica do Juízo*, que Kant reaproximará os dois campos até então distintos da metafísica: o teórico e o prático. Embora permanecendo a divisão, o contato entre eles irá reconfigurar o conceito de natureza, alterando a metafísica estabelecida anteriormente. Abre-se, então, a possibilidade de se colocar a teoria do organismo no lugar central de sua análise, servindo de passagem da razão teórica para a prática. Kant refere-se à descoberta de uma passagem (*Übergang*) entre as duas razões na primeira introdução à *Crítica do Juízo*, o que se estabelece por meio da faculdade de julgar, com base em um princípio que lhe é próprio, conectando o campo sensível da filosofia teórica com o campo inteligível da filosofia prática. É a faculdade do juízo reflexiva a responsável por esta passagem e pela configuração da natureza como organismo em Kant.

2.4 Natureza e organismo na crítica da faculdade do juízo

2.4.1 Razões para uma teoria do organismo

As obras kantianas foram organizadas a partir de escritos e reflexões de diferentes períodos, cuidadosamente costurados por ele. Kant, segundo Terra (1995), “pensava escrevendo”; ou seja, escrevia sobre aquilo que estudava, nem sempre construindo um laço conceitual que estruturasse seu pensamento. Daí o grande número de trabalhos e textos com certo grau de independência.

A Crítica do Juízo, por exemplo, elabora questões que não estavam previstas nas duas primeiras Críticas e, mais ainda, reformula o próprio sistema sem destruir as construções anteriores. Não se pode ler a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática* sem levar em conta a terceira Crítica, mas essa não arruína as outras. Junto com a invenção constante há o esforço sistematizador que engloba as obras anteriores sem superá-las radicalmente (TERRA, 1995, p. 15).

Terra contrapõe as perspectivas dos comentadores que creem numa redução à epistemologia da *Crítica da Razão Pura* ou na supervalorização do juízo reflexionante da *Crítica da Faculdade do Juízo*. O correto seria perceber como Kant escreve e elabora suas teses, levando em conta as questões fundamentais que norteiam seu pensamento e a organização de cada uma delas no decorrer de sua elaboração.

No *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant expõe as diferenças de suas metafísicas, já salientadas anteriormente: a *Metafísica dos Costumes*, que percorre os labirintos da liberdade na elaboração da ética; sua parte empírica é a antropologia prática e a racional, a moral. A outra é a *Metafísica da Natureza*, que incorpora as leis da natureza, cuja ciência é a física. A metafísica da natureza se encontra, principalmente, na *Crítica da Razão Pura*, nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* e nos *Prolegômenos*. Já a metafísica dos costumes pertence, fundamentalmente, à *Crítica da Razão Prática* e, logicamente, à própria *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Pode-se chamar *empírica* a toda Filosofia na medida em que ela se estriba em razões empíricas, mas àquela que apresenta suas doutrinas unicamente a partir de princípios *a priori*, Filosofia *pura*. A última, se ela é meramente formal, chama-se *Lógica*, mas, se ela se restringe a objetos determinados do entendimento, então ela se chama *Metafísica*.

Dessa maneira tem origem a ideia de uma dúplici Metafísica, uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. A Física terá, portanto, sua parte empírica, mas também uma parte racional. A Ética igualmente, muito embora aqui a parte empírica pudesse ser chamada em particular de *Antropologia prática*; a racional, porém, de *Moral* em princípio próprio (KANT, 2009, p. 65).

A metafísica é uma parte da filosofia da matéria, aquela que se dedica ao conhecimento de objetos do entendimento que se baseia em princípios *a priori*. Os objetos plausíveis de um conhecimento *a priori* são: a natureza, na medida em que esses princípios são a condição mesma dos objetos; e a liberdade, pressuposição necessária para a moral.

Tendo em conta o *Prefácio da Crítica da Faculdade do Juízo*, parecia claro que o sistema kantiano estaria completo: a ciência da natureza e a ciência da ética, a razão pura e a razão prática se complementariam num todo unificado. Mas Terra (1995) coloca a seguinte indagação: entre a *Crítica da Razão Prática* e a *Metafísica dos Costumes* tem-se o intervalo de nove anos. Por que motivo, então, Kant atrasou seu trabalho de complemento à *Crítica da Razão Prática*? Não se sabe ao certo, mas é característica de Kant sempre extrapolar seu sistema, aparentemente fechado, quando surgem novas aporias. O pensador não se esquiva; ele procura desvendar cada nuance dos temas que vão surgindo ao longo de sua obra.

Outra característica da estilística kantiana é o procedimento de produzir passagens, transições (*übergänge*) entre os vários elementos que teoricamente constroem seu sistema de pensamento.

A ‘passagem’ desempenha um papel não apenas na constituição do pensamento kantiano, mas também na articulação interna das obras. As transições, pontes, termos médios são fundamentais na composição dos textos [...], como também estabelecem a relação de algumas obras entre si. (TERRA, 1995, p. 23).

Kant irá, então, modificar seu quadro sistemático presente no *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ao elaborar a terceira crítica. Alguns motivos o levaram a escrever a sua obra. Entre eles, destaca-se a redescoberta da finalidade, já tratada por ele em alguns textos, como: *Investigação sobre a Clareza dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, de 1764; *Apêndice da Dialética Transcendental*, da *Crítica da Razão Pura*, de 1781; e *Sobre o Uso de Princípios Teleológicos em Filosofia*, de 1787. O aparecimento de novos temas na filosofia e na biologia também o motivou, como o gosto e o organismo. Mas parece indiscutível que Kant buscava uma articulação sistemática entre a crítica da razão pura e crítica da razão prática.

No *Apêndice*, a finalidade é pensada como um recurso heurístico para escapar da teleologia da teologia física. Mais adiante, nos *Princípios Teleológicos*, este tema foi retomado. Por que, então, trazê-lo à tona novamente? O mesmo vale em relação ao gosto, já tratado também em sua obra. De acordo com Terra (1995), é de se supor que a volta à teleologia e ao gosto está relacionada à busca de formas diversas de reflexão. Não é sem motivo que na primeira introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar* o que está em jogo primeiramente é a reflexão (*Reflektieren*) em geral, que prepara o terreno para uma nova concepção de finalidade: o juízo reflexionante teleológico.

Também para Lebrun, Kant já descobrira a finalidade e o organismo anteriormente, e a sua terceira crítica vem justamente para colocá-los como síntese de seus juízos e reflexões. “Kant não descobriu a *Faculdade de Julgar* nos anos 1787-8: ele apenas foi levado, meditando sobre ‘a finalidade da natureza como sistema’ e o pressuposto de especificação, a unificar as diversas figuras da reflexão” (LEBRUN, 2002, p. 380).

A meditação kantiana leva-o a pensar o gosto e a teleologia com foco no juízo. O juízo reflexionante inverte o juízo determinante das críticas passadas. Ele parte do particular, do caso empírico, em busca da regra, enquanto o juízo determinante procura aplicar a regra geral, dada *a priori*, ao caso particular da experiência.

Para Marques, o organismo também passa a ocupar um lugar central na filosofia kantiana a partir da terceira crítica, sobrepondo-se, até mesmo, à natureza física e mecânica das críticas anteriores:

Pode mesmo dizer-se que em 1788 Kant descobriu o *lugar sistemático do organismo*, isto é, já o havia determinado como ponto de partida e fio condutor para toda organização sistemática e unitária da natureza, a qual, concebida na sua totalidade como decorrendo das “indicações” desse fio condutor, também sofre uma transformação importante na forma como se deixa representar enquanto natureza. Se pensarmos que esta descoberta do lugar sistemático do ser organizado é concomitante à elaboração de uma Crítica do Gosto, torna-se legítimo defender que a transformação daquela numa *Crítica da Faculdade de Julgar* surge pela determinação de uma modalidade do juízo reflectinte, o teleológico, aplicável necessariamente a determinado tipo de seres, os seres organizados (MARQUES, 1987, p. 112).

O juízo reflexionante leva às últimas consequências a tarefa da razão, pois nada *a priori* fica estabelecido. Tem-se outra aptidão para a atividade crítica: intuir racionalmente o particular. Esta nova dimensão não leva Kant a elaborar uma outra estética, mas sim a um ajuste em sua filosofia transcendental, que forma, nesse momento, um novo modo de conhecer o gosto e a teleologia a partir de um juízo reflexionante.

Trabalhando várias questões (como a sistematicidade das leis empíricas, o organismo, o gosto), Kant encontra uma maneira de unificar as figuras da reflexão na medida em que chega a um juízo meramente reflexionante, podendo, então, ampliar o projeto crítico-transcendental (TERRA, 1995, p. 25).

Dessa maneira, a *Crítica da Faculdade do Juízo* permite uma “passagem” entre as duas críticas, abrindo novos caminhos. Na primeira introdução, já se abre a possibilidade de se refletir sobre a natureza, o todo orgânico, não apenas como uma representação *a priori*, mas também como uma possibilidade da natureza em si mesma. Essa volta à coisa em si parece indicar um retorno à ontologia, mas agora munido dos avanços das ciências naturais, principalmente da biologia, que irá auxiliar na composição reflexiva do todo orgânico (TERRA, 1995). Isso representa uma mudança na filosofia transcendental, quando a natureza, embora fosse preestabelecida pelos conceitos do entendimento, estava apoiada numa reflexão sobre sua forma sensível: estrutura, leis e princípios de uma investigação possível. A mudança é no sentido da retomada da compreensão de uma natureza em si, de uma natureza suprassensível.

É o juízo reflexivo *a priori* que ordena o particular, a grande descoberta de Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*. No juízo determinante, o que é particular está subsumido à

lei geral. Portanto, não se apresenta como um problema. No juízo reflexivo, é na representação do particular que se deve procurar a lei geral. Desse modo, é o particular o grande problema a se explorar, diferentemente da *Crítica da Razão Pura*, em que o particular não é apresentado como um problema em si. O particular, na natureza, ganha novos contornos com as possibilidades do conhecimento da multiplicidade e da heterogeneidade das suas formas.

Todavia, Kant não deixa de afirmar a preponderância dos universais em relação aos particulares. Toda experiência, como as leis particulares empíricas, é derivada e legitimada pela lei universal, pela possibilidade da experiência em geral como resultado da aplicação das categorias do entendimento ao múltiplo da intuição sensível (KANT, 2008).

A finalidade da natureza não é um conceito objetivo, mas não deixa de ser um *a priori* que possibilita pensar uma natureza caracterizada pela multiplicidade e pela heterogeneidade de formas infinitas.

Na verdade não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins neles visível, mas sim somente utilizar este conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos na natureza, conexão que é dada segundo leis empíricas. Este conceito também é completamente diferente da conformidade a fins prática (da arte humana ou também dos costumes), ainda que seja pensado a partir de uma analogia com aquela (KANT, 2008, p. 25).

2.4.2 Do juízo estético ao juízo teleológico

É a crítica do juízo teleológico que contém a exposição kantiana sobre o organismo e a finalidade da natureza. Kant, contudo, ressalta na primeira parte da terceira crítica, que a crítica da faculdade do juízo estético é fundamental para a compreensão do seu desenvolvimento. Nela está expresso o princípio *a priori* que fundamenta uma reflexão sobre a natureza, a saber: o princípio de uma finalidade formal da natureza, segundo suas leis particulares.

A mediação que a crítica do juízo exerce entre a razão prática e a razão teórica, entre o prático e o sensível, advém dos juízos de gosto, individuais ou particulares, que, a partir deles, ganham um sentido geral. Na *Crítica da Razão Pura*, não era ainda possível problematizar a importância do particular, em sua autonomia, para a compreensão da natureza, pois este interessava para Kant somente enquanto subsumido aos conceitos e categorias puros do entendimento.

O gênio de Kant, ao pensar a necessidade de uma terceira Crítica de uma terceira faculdade mediadora, embora sem terreno próprio, foi por um lado, o de perceber que era na problemática do individual que reside a chave da unidade sistemática e, por outro, que esse novo domínio problemático aproximava indissolivelmente, através de um princípio comum, o conceito de uma técnica da natureza aos domínios do sentimento estético e do biológico (MARQUES, 1987, p. 35).

Na primeira introdução à crítica do juízo, a técnica da natureza exerce um papel preponderante. Ela é posta pelo juízo reflexivo, que fornece a si mesmo, *a priori*, a finalidade da natureza como princípio de sua reflexão, mas sem poder determiná-la objetivamente segundo os conceitos universais da natureza, podendo apenas ser usada pelas leis subjetivas da razão. A técnica da natureza é oriunda da subjetividade da faculdade de julgar. Trata-se de um princípio *a priori* da faculdade do juízo reflexivo, podendo ser chamada também de “princípio de especificação da natureza”, conforme suas leis empíricas. “É verdadeiramente uma lei prescrita a si mesma, e não à natureza, pelo que nunca poderá ser pensada como algo representável objetivamente” (MARQUES, 1987, p. 39). Representar a natureza como se fosse uma arte é apenas um princípio subjetivo que o sujeito encontra para conectar, sempre que possível, o múltiplo e o diverso das leis empíricas.

Kant concede certa primazia ao juízo do gosto em relação ao teleológico, porque é ele que coloca como fundamento *a priori* da reflexão da natureza uma finalidade formal. Ele se difere do juízo teleológico, que se debruça sobre a materialidade dos objetos naturais e que Kant denomina de “finalidade objetiva material”. O conceito de beleza da natureza é oriundo do conceito subjetivo de finalidade formal e os fins naturais são a exposição do conceito de finalidade real. Enquanto se aprecia a primeira pelo gosto, pelo sentimento de prazer, a segunda (teleológica) é refletida pelo entendimento e pela razão.

O juízo estético é desprovido de qualquer conceito de conhecimento e tal é uma especificidade que lhe advém do simples fato de não determinar nenhum objeto. Nele, pelo contrário, o que é determinado é o sujeito e o respectivo sentimento, o que marca bem seu caráter *formal* (MARQUES, 1987, p. 40).

O juízo teleológico é, portanto, teórico, envolvendo a determinação de um conceito do objeto. Por isso, não possui relação imediata com o sentimento de prazer subjetivo retirado das coisas. Como, porém, um juízo reflexivo teleológico pode estar dentro da crítica da faculdade do juízo e não possuir nenhum sentimento de prazer ou desprazer? Por que em Kant não se experimenta nenhum sentimento de prazer no conhecimento da natureza dividida em gêneros e espécie, pelos quais são possíveis apenas os conceitos empíricos. Porém, certamente, esse sentimento existiu em seu tempo. Sem ele a experiência mais comum

não seria possível. “A verdade é que na faculdade de julgar estética, *entendimento* e *imaginação* entram numa relação *harmoniosa* pela apreensão da simples forma do objeto, relação que é diversas vezes designada por Kant de *jogo*” (MARQUES, 1987, p. 41). É no jogo entre o poder de apreender e o de expor que reside a finalidade formal subjetiva, que é para Kant o mesmo que o sentimento de prazer.

É natural que na exposição do juízo teleológico o conhecimento da natureza venha com certa “desvirtuação” do juízo teleológico. No juízo estético, não se põe um conceito objetivo, mesmo a reflexão, atribuindo uma finalidade universalmente válida.

Bastaria, pois, esta modalidade estética do juízo reflectinte para nos convencer de que a natureza pode e deve ser representada como arte e que as suas formas múltiplas e diversas, puramente contingentes quando encaradas como resultantes dos princípios gerais a priori do nosso entendimento, ‘devem poder ser consideradas como necessárias a partir de um princípio de unidade da multiplicidade, ainda que tal (princípio) nos seja desconhecido (MARQUES, 1987, p. 42).

Mas outro juízo é trazido por Kant para possibilitar uma compreensão teórica da natureza. A partir da exposição do juízo teleológico objetivo e material, a crítica do juízo muda de forma. Em vez de apontar para a autonomia subjetiva do juízo, Kant examina os propósitos de uma de suas figuras, buscando compreender em que medida a razão tem o direito de articular a representação de certos objetos naturais particulares. Qual é, então, para Kant a necessidade de se julgar certos objetos materiais como fins naturais, assim expressos como analogia com os conceitos da razão prática? O conceito de finalidade envolve a razão, na medida em que a razão é que atribui a tal conceito um fundamento de possibilidade do objeto.

Só a finalidade da natureza, ou mesmo o conceito das coisas como fins naturais, coloca a razão como causa numa relação tal com estas coisas em que não as conhecemos como fundamento da sua possibilidade por nenhuma experiência. Porque é somente nos produtos da arte que podemos tomar consciência da causalidade da razão a respeito de objetos a que, por isso, nós chamamos de finais ou fins, e é somente em função de tais objetos que convém designar a razão como técnica, em conformidade com a experiência que temos da causalidade da nossa própria faculdade (MARQUES, 1987, p. 43-44).

A inserção da teleologia na terceira crítica, mais precisamente na teoria do organismo, cria um problema, que é a constituição de uma nova metafísica da natureza colocada na articulação entre a razão prática e a razão teórica. O objetivo é preencher a fenda entre elas por meio do conceito de finalidade.

Em Kant a forma é pensada como parte integrante do processo de apreensão do objeto, mas na crítica do juízo ela tem uma finalidade objetiva interna, não fornecendo nenhum conceito do objeto, apenas um sentimento de prazer. Enquanto o juízo reflexivo teleológico é cognitivo, à procura de um conceito do objeto, o juízo reflexivo estético procura a forma para que ela desperte o sentimento de prazer. A forma do juízo teleológico já contém, relacionado, um conhecimento determinado, justamente porque se trata de um objeto empírico. Não se trata dos objetos em si mesmos, mas da determinação transcendental de sua representação, da regra que tornou possível o conhecimento. “No entanto, não deveremos atribuir esse poder, essa tal *aura* da bela forma natural, ao objeto em si. Isso seria aniquilar o sujeito transcendental e aproximarmo-nos perigosamente da psicologia animal” (MARQUES, 1987, p. 187).

A técnica real da natureza corresponde à possibilidade interna das próprias coisas. Este ser interno representa a organização que o objeto apresenta em sua forma interna. A relação entre a forma e o juízo reflexivo teleológico é compreendida por Kant por meio da relação entre o todo e suas partes. A apreensão conjunta do objeto é sempre uma representação do todo e de um objeto como parte do todo. Para que um objeto possa ser discernido como um fim natural, tem que se comportar para si mesmo tanto como causa quanto como efeito.

Para uma coisa ser considerada como fim natural é, pois, *em primeiro lugar* necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo. Com efeito, a própria coisa é um fim. Por conseguinte apreendida sob um conceito ou uma ideia que tem que determinar a priori tudo o que nele deve estar contido (KANT, 2008, p. 215).

Na representação da forma que viabiliza a reflexão, deve-se discernir o todo de suas partes e as partes do todo. Kant considera a importância das partes, o seu amálgama na constituição do todo, para que sejam, ao mesmo tempo, causa e efeito de sua forma, para que seja possível a determinação da ideia do todo. As partes produzem sua causa e seu efeito, formando-se umas às outras, desde que o sujeito se utilize do juízo reflexivo teleológico para explicar a possibilidade interna das formas como fim natural.

A natureza orgânica se faz a partir de consertos e reparações, sendo ao mesmo tempo produto e produtora, conformando as características do objeto natural adequado a um fim natural. Kant denomina essa força de “formadora”.

Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora (*bewegende*); ele pelo contrário possui em si força formadora (*bildende*) e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se pois de uma força formadora que se propaga a si própria, a qual não é explicável só através da faculdade motora (o mecanismo) (KANT, 2008, p. 217).

O conceito do todo sistemático fica cada vez mais condicionado ao conhecimento das partes. A força formadora interna, processando uma causalidade reversível entre as partes, traça as especificidades do organismo. A causalidade reversível subtrai a noção de um demiurgo que põe para funcionar os mecanismos de uma máquina. O fundamental é o conceito de força formadora para a compreensão da natureza como organismo.

[...] por isso os seres organizados são os únicos na natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, têm porém que ser pensados como possíveis enquanto fins daquela mesma natureza e por isso como aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim um fim da natureza e, desse modo, à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de ajuizamento dos seus objetos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a nela introduzir (porque não se pode de maneira nenhuma compreender *a priori* a possibilidade de uma tal espécie de causalidade) (KANT, 2008, p. 218).

Quais são as condições em que se torna possível a aplicação de um juízo reflexivo teleológico a certa forma de natureza? No complexo processo cognitivo da terceira crítica, o fundamento do princípio de inteligibilidade do conceito de organismo reside na reflexão da relação do todo com as partes. Vale realçar que a experiência na *Crítica da Razão Pura* é diferente da experiência na *Crítica da Faculdade do Juízo*, pois nesta última ela se fundamenta no conceito de finalidade. No organismo, a finalidade interna é a única capaz de reconhecer e apreciar um ser organizado. Ele é um elemento irreduzível, dado na experiência, para o uso da razão reflexiva e para a aplicação do juízo teleológico.

2.4.3 O organismo no juízo teleológico

Na segunda parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, na crítica da faculdade do juízo teleológico, Kant desenvolve o conceito de natureza, alicerçado no conceito de organismo. Todo organismo, e a natureza em geral, apresenta um fim em si mesmo. Todavia, do ponto de vista da *Crítica da Razão Pura* e do entendimento esse organismo não pode ser conhecido em sua finalidade ou em sua autonomia, porque todos os fenômenos permanecem como pressupostos *a priori* restritos à razão. As relações causais, no entanto, não são capazes

de dar conta da totalidade da natureza em si, na qual o todo está nas partes e as partes estão representadas no todo enquanto ela se transforma.

Na terceira crítica, a natureza determina a si mesma, como se ela tivesse uma razão: uma mimese da vida humana. Portanto, a natureza orgânica não é representada apenas pela lei *a priori*, física-mecânica, mas também em sua dimensão teleológica. Ela existe com um fim natural, porque ela é causa e efeito de si mesma.

A árvore cria outra árvore da mesma espécie. Por meio dela, perpetua-se a espécie. A árvore possui uma finalidade: autopreservar-se enquanto espécie. “Esta planta elabora previamente a matéria que ela assimila numa qualidade sua específica, que o mecanismo da natureza que lhe é exterior não pode fornecer, e continua a formar-se através desta substância que na respectiva composição é o seu próprio produto” (KANT, 2008, p. 214).

Cada parte da árvore cria-se a si mesma: folhas, galhos etc. Cada parte parece ter uma autonomia, mas ela somente pode existir porque existe o todo. Para que se possa conceber algo como produto e produtor de si mesmo, é preciso um conceito apropriado. Até então, tinham-se as causas eficientes e atuantes da natureza mecânica e as causas finais da natureza suprassensível. Mas o organismo não é explicável por estas duas categorias, pois ele se compõe de partes que só são possíveis a partir do todo. Ele exige um conceito que o caracterize como uma totalidade que se autoengendra – portanto, possuidora de uma causalidade própria – e cada uma de suas partes é pensada como um próprio organismo (SCHÜTZ, 2009).

Kant não considera o organismo, ou a natureza, como um mecanismo. Neste, embora uma peça cause o movimento da outra, ela não é geradora da outra. São partes diferentes que se ligam numa espécie de engrenagem, movimentando mecanicamente a natureza. As partes não derivadas umas das outras. No organismo, uma parte é gerada pela outra por meio de uma força formadora, criadora, que propaga e preserva a si mesma. O conceito necessário para se compreender o organismo não pode ser constituinte nem derivado do entendimento. Segundo Kant, deve ser um conceito regulativo originário da faculdade de juízo reflexivo. O organismo, então, não pode ser conhecido, mas apenas regulado pela atividade reflexiva da razão. “*Um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio*. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego” (KANT, 2008, p. 218).

A causalidade que cria dá forma e se reproduz; ela tem que ser apreciada do ponto de vista teleológico. Ou seja, a finalidade deve aparecer em todos os seus produtos. Assim

deve ser o juízo da natureza, segundo o princípio teleológico. Para Kant, a natureza, enquanto matéria organizada, determina a si mesma.

A intenção kantiana é alargar as possibilidades de compreensão da natureza com base no princípio regulativo, que permite o acesso ao organismo, ou à natureza em geral, enquanto determinada por fins.

Ela acrescenta somente para o uso da razão uma outra espécie de investigação diferente daquela que é feita segundo leis mecânicas, com o objetivo de completar a insuficiência destas últimas, até mesmo em relação à pesquisa empírica de todas as leis particulares da natureza. (KANT, 2008, p. 225).

É somente a partir do juízo reflexivo que se pode vislumbrar a natureza numa dimensão teleológica. Ele se fundamenta numa causalidade diferente da causalidade do entendimento, o que levará Kant a uma antinomia, a um conflito na construção de seus argumentos. A razão não pode optar entre as causalidades mecânicas da natureza e as causalidades finais que regem os organismos. Ambas as compreensões são possíveis para Kant. São apenas princípios diferenciados voltados para o mesmo objeto. A única forma de resolução da antinomia é por meio do princípio regulativo, fazendo com que as duas máximas não se contradigam.

A única coisa que aí se afirma é que a pesquisa da natureza segundo as categorias do entendimento, ou seja, segundo seus mecanismos, jamais possibilitará a tematização da especificidade de uma finalidade enquanto causa da natureza. E, segundo Kant, nossa razão simplesmente não tem condições de unir estas duas máximas (SCHÜTZ, 2009, p. 251).

A ideia do juízo reflexionante apenas indica outra forma possível para se compreender a natureza fundamentada na capacidade de produzir conhecimento também pela contemplação. Kant apresenta a possibilidade de um conhecimento intuitivo que pressupõe a compreensão do todo da matéria, na medida em que este todo é condição da existência das partes, e não um simples efeito de forças mecânicas, como em uma máquina. Por isso, torna-se necessária uma fundamentação diferente para a nova forma de compreender a natureza, que se fundamenta na causalidade mediante os fins. “Ou seja, a diferença entre as duas formas de conhecimento é uma diferença qualitativa. São conhecimentos resultantes de outros princípios investigativos e levam a concepções qualitativamente diferenciadas da natureza, embora não excludentes” (SCHÜTZ, 2009, p. 252).

Para Schütz, a intenção de Kant é unir os mecanismos da física da natureza com o princípio teleológico da técnica, o que implica a autoprodução da natureza a partir de sua

própria dinâmica. É preciso um princípio que esteja fora de ambos, mas que possa se referir aos dois: o princípio do suprassensível. No entanto, dele não se pode construir um conceito objetivo do mundo sensível, pois ele está além do mundo sensível – logo, além da faculdade do entendimento. Kant fundamenta a possibilidade da junção suprassensível entre a natureza mecânica e a natureza orgânica, mas não demonstra essa articulação no plano da sensibilidade ou do entendimento.

Porém, não se trata, para Kant, de escolher entre uma ou outra possibilidade, mas, com referência ao suprassensível, criar possibilidades de se conhecer a natureza como portadora de fins. Assim, ele pode afirmar o reconhecimento da natureza enquanto um todo orgânico, sem desconsiderar as leis mecânicas que a regem. Há sempre, conforme Schütz (2009), em Kant, uma compreensão da organização da natureza, que se utiliza de mecanismos para se restaurar e desenvolver ou, mesmo, para se autopreservar.

2.4.4 As controvérsias acerca do estatuto da particularidade na crítica da faculdade de juízo

A faculdade de julgar deve aceitar que o princípio *a priori* para o que é contingente nas leis particulares da natureza pode ter uma unidade que o torna capaz de ser julgada conforme sua experiência particular possível, ainda que esse julgamento não possa ser fundamentado na razão pura do entendimento. Kant quer tornar mais preciso o princípio de uma técnica da natureza ao defender a possibilidade do conhecimento de uma ordem da natureza.

Pensamos que há que distinguir *dois sentidos* em que o conceito *experiência* se pode entender: um segundo o qual a experiência resulta de uma *aplicação* dos conceitos puros à multiplicidade do sensível, que é exposto nas Analíticas dos Conceitos e dos Princípios da *Crítica da Razão Pura* e que respeita tão só às condições de possibilidade mais gerais do conhecimento objetivo; outro, segundo o qual se processa a própria determinação do conceito empírico resultante de um trabalho de *comparação e sistematização* do particular (MARQUES, 1987, p. 154).

O conceito empírico de natureza só poderia nascer a partir do fundamento de que as formas particulares da natureza organizam-se em espécie e gênero. O conceito empírico torna-se pressuposto de qualquer classificação. Para Marques, na primeira crítica, Kant não concede grande importância à classificação, ficando apenas subentendida nos atos de aplicação do juízo determinante. Mas para ele, há uma anterioridade do juízo reflexivo, compreendida a partir da primazia da experiência sistemática da terceira crítica sobre a experiência aplicada da primeira. “O que equivale a dizer algo que na primeira Crítica se não

poderia descortinar: *a experiência organizada, resultante de uma estrutura sistemática previamente elaborada, de um plano racional*” (MARQUES, 1987, p. 158).

Porém, a especificação da natureza em espécie e em gênero ainda permanece no campo da lógica, cabendo ao sujeito a aplicação do conceito de fim. Lebrun (2002) concorda com esta hipótese e afirma que a classificação da natureza somente é possível pela subjetividade, sem contrapartida na própria coisa. Mas para Marques o importante é descobrir o lugar do particular no pensamento kantiano, pois sem considerar o particular tem-se apenas a natureza em geral. Ela permanece no campo transcendental ou simplesmente lógico.

Por isso Kant, caracterizando o princípio da faculdade de julgar reflectinte como possibilidade dum sistema da natureza segundo as leis lógicas, acrescenta que a “forma lógica dum sistema consiste simplesmente na divisão de conceitos gerais dados (como é neste caso o de uma natureza em geral), divisão pela qual se pensa o particular (aqui o empírico) com a sua diferença como contido no geral” (MARQUES, 1987, p. 159).

Kant admitiu a existência de objetos que, pela sua configuração externa ou pela sua forma interna, não são aplicáveis a leis mecânicas, sendo então julgados tecnicamente. Porém, para Lebrun (2002) o particular nunca é concebido por Kant como um princípio de sistematização determinante, não prevalecendo a função de uma finalidade interna e real na organização da natureza. Marques discorda ao considerar que Lebrun negligencia as referências que Kant faz na primeira Introdução à *Crítica do Juízo* à técnica real da natureza.

Ora, o que Kant constata é que se, em princípio, é possível contentarmo-nos com a sistematização lógico-formal, pois que para isso temos legitimidade, dada a descoberta dessa faculdade de julgar que organiza a multiplicidade das leis empíricas, tal não é obstáculo a que se abra uma possibilidade à experiência que confirma e fortalece o juízo teleológico: a apreensão de formas específicas adequadas a um fim (MARQUES, 1987, p. 162).

No entanto, a coisa particular não se resume a uma função suplementar da faculdade de julgar. O conceito de finalidade não é constitutivo da experiência; isto é, não é um conceito empírico de um objeto, não sendo, portanto, nenhuma categoria, mas, no entanto, é pela experiência que se dá conta da finalidade de certas coisas.

Para Lebrun (2002), o organismo é sempre sobredeterminado pelo sistema transcendental, servindo apenas de apoio suplementar na organização sistemática kantiana. Contudo, para Marques não é a forma natural particularizada que está sobredeterminada pelo conceito lógico, mas é este conceito “que se descobre por semelhança com aquelas coisas cuja existência pressupõe uma representação delas próprias” (MARQUES, 1987, p. 166). Marques

argumenta ainda, que, apesar de o sistema das leis empíricas prescindir do conceito de causa final, Kant passa a falar de uma técnica real e que para legitimá-la, foi necessário o conceito de finalidade objetiva. “Por isso ele diz que é no princípio da faculdade de julgar já referido [teleológico], na técnica da natureza, que nasce o conceito de uma *finalidade* da natureza” (MARQUES, 1987, p. 165).

Kant, para não colocar em xeque sua filosofia transcendental, temia uma valorização excessiva do objeto, enquanto particular da experiência. Na terceira crítica Kant expõe sistematicamente que a natureza opera de uma forma real e objetiva, em sua configuração tanto interna quanto externa. No juízo teleológico, é a forma particular que exerce primazia em relação à multiplicidade das leis empíricas. Há sempre uma finalidade objetiva quando a natureza produz suas formas para a apreciação subjetiva da razão, finalidade objetiva própria do juízo estético.

O conceito de uma finalidade da natureza e, principalmente de uma técnica da natureza, tem a sua fonte no particular, numa coisa singular e que é uma forma determinada. É da percepção e conseqüente meditação sobre esta que se constitui o impulso para toda sistematização, e mesmo as operações que tomam parte na estrutura de sistematização, como seja, a *analogia da constituição de afinidades*, a *hierarquização de níveis* e *encaixe de classes*, arrancam do particular (MARQUES, 1987, p. 168).

Uma questão se coloca: como é o processo de descoberta do sujeito transcendental dos objetos particulares, denominados de organismos ou formas naturais finais? Para Marques, o particular é dado pelo juízo reflexionante, que, a partir dele, inicia sua investigação até a descoberta das leis gerais. Isso pressupõe o conceito de uma estrutura interna do particular com um fim natural. Em outras palavras, é a possibilidade dessa estrutura a chave para compreender a finalidade objetiva intrínseca ao objeto particular.

A experiência conduz a nossa faculdade do juízo ao conceito de uma conformidade a fins objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, somente quando se tem que ajuizar uma relação da causa com o efeito, a qual só conseguimos descortinar como leal pelo fato de colocarmos a ideia do efeito no fundamento desta causalidade da causa, como a condição de possibilidade desse feito (KANT, 2008, p. 209).

Kant caminha para, além dos juízos determinantes da realidade formal matemática, considerar que existem objetos cujos princípios *a priori* do entendimento não poderão acessar e que somente pelo conceito de adequação a um fim poderão ser conhecidos. É pelo juízo teleológico que Kant, ao se deparar com os organismos, muda os parâmetros da experiência e a própria compreensão da natureza. A forma interna da matéria organizada

sugere a Kant a possibilidade da função regulativa da razão: ela pode supor a partir da própria técnica da natureza. Ou seja, ela age por si, ela possui um logos, ainda que indecifrável pelo entendimento.

Kant compreende que não se pode conhecer a intenção da natureza que resultou em sua forma final, mas insiste na possibilidade da importância de uma força que forma o orgânico que escapa à sua reflexão transcendental e, ao mesmo tempo, contempla sua própria filosofia ao se constituir numa passagem entre a natureza e a liberdade. “No entanto, é a partir do momento em que se reconhece esta faculdade à natureza livre que o intérprete da *Crítica da Faculdade de Julgar* é colocado numa encruzilhada” (MARQUES, 1987, p. 376).

O pensamento kantiano não reconhece uma ontologia da natureza; afirma apenas a sua forma de conhecimento, seja pelo entendimento, seja pelo juízo reflexionante. Ele, no entanto, abre as portas para a filosofia da natureza de Schelling e de Goethe, assim como para a geografia moderna de Humboldt. Esta última possibilitou não só a compreensão dos sujeitos enquanto seres oriundos e constituintes da natureza, mas também como seres que a transformam constantemente.

2.5 Kant: natureza, método e geografia⁶

As reflexões kantianas sobre a natureza não começaram somente com a *Crítica da Razão Pura*. Em seus escritos pré-críticos, anteriores a 1763, Kant já se preocupava com a análise dos fenômenos naturais. Em sua primeira crítica, no entanto, a natureza é um ordenamento fenomênico *a priori*, cuja existência dependia do entendimento do sujeito

⁶ Kant deu aulas de geografia física na universidade de Königsberg durante quarenta anos, de 1756 a 1796. Lecionou, no mínimo, 48 vezes esta disciplina. Justamente depois da lógica e da metafísica (ministradas em conjunto num único curso), foi o curso que mais lecionou. Foi o primeiro filósofo a ministrar geografia numa universidade, mesmo antes da criação da primeira cátedra da disciplina na universidade de Berlim, ocupada por Karl Ritter.

Kant lecionou geografia nos cursos de verão, enquanto que no inverno lecionava antropologia, em conjunto formavam as disciplinas que representavam seu interesse pelo conhecimento do mundo. Porém, diferentemente dos escritos sobre antropologia, publicados em 1798, as anotações de aula sobre geografia não eram, segundo o próprio Kant, legíveis e dificilmente as publicaria. Mas, sob pressão de seus discípulos, Kant, em 1799, mudou de opinião. Friedrich Theodor Rink tornou-se o responsável pela publicação da geografia de Kant. Em 1800, ele encaminhou os manuscritos para o livreiro Vollmer. No entanto, este se recusa a publicar ao perceber que a intuição “verdadeira” de Rink era lucrar com o livro. A partir desse fato, estabelece-se uma briga entre os dois pela edição e publicação da geografia de Kant.

Em 1801, Vollmer publicou, a partir de anotações dos alunos de Kant, o primeiro volume da obra *Geografia Física de Kant (Kants Physische Geographie)*. Em 1802, publicou o segundo volume. Em 1803-1804, este último o da morte de Kant, saiu o terceiro volume. Finalmente, em 1805, edita-se o quinto e último volume. No total, somam-se mais de duas mil páginas de anotações.

Porém, Kant não reconheceu em vida esta obra como sendo sua. A edição reconhecida por ele é a de Rink, para quem Kant delegou a tarefa de editar sua geografia. Rink, em 1802, publicou as anotações de Kant sob o título: *A Geografia Física de Immanuel Kant (Immanuel Kant Physische Geographie)* (ARANTES, 2007).

transcendental. Ou seja, ela é um conceito da razão que independe da experiência particular. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, como analisado, houve grande mudança na análise kantiana da natureza em função das influências de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), Antoine Lavoisier (1743-1794) e James Hutton (1726-1797) e, sobretudo, em função do conceito de organismo estabelecido pela emergente biologia. Kant propõe uma conciliação entre a natureza e a liberdade ou entre a teoria e a prática, separadas em suas críticas anteriores. Essa conciliação, como também já foi visto, se dá por meio do juízo teleológico, cuja razão regulativa permite pensar a natureza como um fim em si mesmo e que seu último estágio é a humanidade. Contudo, não se pode descartar a influência da geografia física para sua transformação.

Essa revolução em seu sistema filosófico e em suas concepções estéticas surgiria a partir de suas reflexões sobre a Geografia Física que eram realizadas nos cursos ministrados no verão. Nesses cursos, a observação e a descrição dos naturalistas colocavam em xeque o primado da universalidade da razão, obrigando o filósofo a rever a posição da Natureza em seu sistema, uma vez que a situação da mesma na *Dedução das Categorias Transcendentais* passava a ser insustentável (VITTE, 2008, p. 59).

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant busca esclarecer a questão da particularidade da natureza e de sua diferenciação na superfície terrestre, tema muito frequente em suas lições de geografia física. Na *Crítica da Razão Pura*, ao contrário, seu maior esforço foi no sentido de estabelecer uma verdade e uma universalidade *a priori* para a investigação possível da natureza: era o primado da razão em relação à experiência. Diante da multiplicidade e da heterogeneidade da natureza, Kant faz uma inflexão em seu pensamento.

Para Vitte, esta mudança tem a ver com o juízo estético, o que irá favorecer a relação entre o próprio juízo e a imaginação, entre a representação da natureza e a arte. Dessa forma, a geografia física de Kant nasce como uma *poiesis* do mundo, estabelecendo uma relação dialética entre arte e natureza.

Deve-se lembrar que a

[...] analogia subjacente às considerações de Kant sobre uma finalidade da natureza pode ser explicitada da seguinte maneira: assim como a arte é a adequação da causalidade do artífice ao fim representado em seu produto, assim também a natureza, enquanto finalidade subjetiva, é a adequação de sua causalidade ao fim que é a unidade sistemática de nossa faculdade cognitiva no conhecimento de leis empíricas. A natureza é considerada, portanto, em analogia com a arte ou técnica, obtendo-se 'o conceito da natureza como arte, em outras palavras, da técnica da natureza em vista de suas leis particulares' (BECKENKAMP, 2008, p. 7).

Trata-se de uma analogia que põe a natureza agindo como artífice. Mas é preciso destacar que se trata de uma ação estabelecida pelo seu juízo, que atribui uma finalidade à natureza. “Aqui surge então o conceito de uma finalidade da natureza, e na verdade como um conceito próprio da faculdade do juízo reflexionante, não da razão, por não ser o fim colocado de forma alguma no objeto, mas tão somente no sujeito, e isso na sua simples faculdade de refletir” (BECKENKAMP, 2008, p. 8).

Certas percepções da natureza possibilitam um sentimento estético no pesquisador, como se ela, desse modo, tivesse certo fim: despertar no sujeito um prazer estético. “Kant faz da natureza o artista que realiza uma obra espontânea, imediata e fruto de interconexões causais entre as partes e o todo, sendo a natureza onde a forma expressa a perfeição desta relação” (VITTE, 2008, p. 61).

Em Kant, a natureza não produz somente o belo harmônico, mas também o sublime, aquilo que pela sua grandeza estabelece um conflito entre o entendimento e a razão. O sublime não é captado pela intuição, mas somente a representação do acontecimento natural. Em analogia com a geografia física, o sublime poderia ser representado pelas grandes “catástrofes” ambientais, os terremotos, as erupções vulcânicas, os maremotos etc. Esses eventos denotam a real dimensão do ser humano, limitado em seu domínio sobre a natureza. Mesmo assim, o homem não deixa de apreciar estes eventos, não deixa de “dominá-los” pelo prazer estético, produzindo, assim, uma nova harmonia com a natureza (VITTE, 2006).

Para Vitte (2006), o juízo estético possibilitou a saída para o impasse kantiano. Por meio de um juízo subjetivo formal, Kant encontra a particularidade da natureza, estabelecendo uma relação entre a arte e a ciência ou entre a arte e a representação. Contudo, para Vitte, o juízo teleológico determinando o fim natural estaria determinado pelo princípio mecânico do organismo, contrariando a hipótese de Marques⁷ (1987).

A apreciação da natureza não mais como um fenômeno, mas como coisa em si, independente da razão, é a base para a formação da geografia física kantiana. Ela seria, então, a revelação da beleza natural dada pela experiência estética do pesquisador. A natureza pode, assim, ser representada como arte – em particular, as suas formas, que, a partir do juízo teleológico, articulam-se ao conhecimento.

⁷ A via assumida por Marques é a do lugar do organismo no sistema kantiano, que converge para a ideia de uma natureza livre, expressa em sua forma orgânica, fundada, sobretudo, na última crítica, no juízo teleológico. Somente ele serve de fio condutor da possibilidade de apreensão da natureza em seu sentido particular. Marques leva a filosofia do organismo ao extremo, argumentando a favor da irredutibilidade do organismo à estrutura transcendental. O ser orgânico kantiano, para Marques, é a produção de uma natureza livre e não se adequa necessariamente à estrutura do sujeito transcendental.

O juízo estético kantiano irá influenciar a reflexão geográfica, especialmente na cartografia dos artistas e dos naturalistas do século XIX. Da junção entre a pesquisa científica e a arte surgem as pinturas paisagísticas do novo mundo, as quais transformam a arte clássica em uma arte empírica, expressão do fato observado. É a visão cosmológica do mundo, a articulação harmoniosa do orgânico com o inorgânico, decifrada e codificada na linguagem dos mapas; é a passagem da estética kantiana, do juízo subjetivo e artístico, para o juízo teleológico reflexivo da percepção empírica da natureza - a arte que se torna referência para a ciência. Segundo Vitte (2006), é o momento em que a forma, a morfologia, torna-se a função estruturadora da geografia física.

A geografia física de Kant, para Ribas e Vitte (2008), teve como objeto a construção metafísica da superfície terrestre, mais do que um curso para atender às necessidades acadêmicas ou, até mesmo, para provar seu conhecimento enciclopédico. Ela mostrou um profícuo caminho para o desenvolvimento de sua metafísica da natureza – sua cosmologia –, possibilitando a comprovação empírica de sua filosofia.

A geografia de Kant está imersa na construção de sua cosmologia natural. A partir da investigação empírica, seu ponto de partida particular, ele reformula sua imagem de natureza. Ela não está mais circunscrita aos ditames da razão, mas se metamorfoseia, mediante o juízo reflexivo, em um organismo dinâmico, que se move em seu interior, que transforma a si mesmo.

O interesse de Kant pela Geografia sempre foi eminentemente metafísica, filosófico. Ela, a Geografia Física, é tanto um produto como, também, uma peça impulsionadora dessa não uniformidade imanente à filosofia e ao motivo cosmológico kantianos. A Geografia Física instiga nosso filósofo a redimensionar seu conceito de mundo e a buscar apreender a multiplicidade da natureza para além da simetria totalizante da Razão. A Geografia Física, por fim, compõe a “experiência estética” que sustenta a nova imagem de natureza aclamada por Kant em sua Crítica da Faculdade do Juízo, datada de 1790 (RIBAS; VITTE, 2008, p. 95).

Para Kant, a descrição física da terra é a primeira parte do conhecimento do mundo, denominada, justamente, de “propedêutica do conhecimento do mundo”, uma introdução à antropologia. A descrição física do mundo, tarefa da geografia física, era à época de Kant, ainda muito insuficiente, mas é algo que mantém a sua utilidade até hoje.

Mas Kant, também, busca um *a priori*, uma universalidade que garanta a permanência ao conhecimento da natureza, que fornece um conceito preliminar do todo. Não é necessário apenas ver o mundo, adverte Kant, numa clara alusão aos viajantes, e reitera: “Quem quiser tirar proveito de sua viagem precisa anteriormente traçar um plano para ela, mas

não considerar o mundo apenas enquanto objeto do sentido externo” (KANT, 2007, p. 122). É preciso, pois, compreender o sentido interno, o homem, sua alma, para que se possa compreender também a superfície terrestre.⁸ Necessita-se da antropologia, que gera o conhecimento do homem pragmático, não especulativo. A concepção do homem kantiano passa do sujeito ideal, transcendental, para o homem da antropologia, pragmático, cosmopolita, o fim último da natureza. Para ele, porém, ainda falta à antropologia a dimensão prática do conhecimento do mundo.

O mundo é o substrato, o cenário [Schauplatz], no qual se desenrola o jogo de nossa habilidade. Ele é a base sobre a qual nossos conhecimentos são adquiridos e aplicados. Todavia, para que isso possa ser trazido para a prática, à qual o entendimento dita a necessidade, precisa-se, assim, conhecer a constituição do sujeito, senão o que foi dito posteriormente [o exercício do próprio conhecimento] torna-se impossível (KANT, 2007, p. 123).

Se a geografia é a “propedêutica do conhecimento do mundo”, então ela significa a totalidade da superfície terrestre sobre a qual se aplica e se adquire o conhecimento. Essa é a condição para a representação do homem e da natureza enquanto sistema. É a sua vontade de circunscrever *a priori* o conhecimento possível que irá ditar a investigação empírica do mundo. Sua busca pela sistematização o levará à fundamentação de sua “ciência geográfica”: do múltiplo da natureza, percebido no mundo empírico, deriva-se o todo orgânico.

Para Kant, a geografia seria, então, a ciência do todo da superfície terrestre, responsável por representar a natureza como um sistema integrado, como uma descrição racional dos fenômenos da superfície terrestre. O conhecimento disciplinado tem que ser estruturado como um todo, em que a universalidade possa servir como parâmetro para uma experiência com os objetos; senão tem-se um agregado, e não um sistema. Esse todo é o essencial, aquilo que liga as partes: “A ideia é a *arquitetônica*; ela cria as ciências” (KANT, 2007, p. 123).

Para o conhecimento do mundo, portanto, faz-se necessário um conceito arquitetônico do todo, do qual se possa derivar o múltiplo do diverso, as particularidades. O todo, o mundo, em Kant, é o teatro da natureza. Somente a preparação prévia, a ideia *a priori* do todo, fornece as bases essenciais para o conhecimento empírico do mundo e do homem.

⁸ “Pelas viagens, ampliamos nosso conhecimento do mundo externo, mas isso pouca utilidade terá para quem não estiver preparado pela cultura” (TATHAM, 1960, p. 558). Para o conhecimento do mundo é necessário, antes do conhecimento empírico, o planejamento e preparação subjetiva, isto é, a educação, somente a partir da formação do sentido interno, da subjetividade, o sujeito (o geógrafo) torna-se apto para as “aventuras” externas.

Kant realça sua concepção de conhecimento exposto na *Crítica da Razão Pura*, a fim de reafirmar, mais uma vez, sua distinção entre conhecimento e ideia, entre entendimento e razão, mas esclarecendo a composição de ambos.

Nossos conhecimentos iniciam-se a partir dos sentidos. Eles nos dão o material, ao qual a razão somente confere uma forma adequada. O fundamento de todo conhecimento está, portanto, nos sentidos e na experiência, que pode ser a nossa própria, ou a experiência dos outros (KANT, 2007, p. 124).

A geografia seria para Kant uma “descrição raciocinada da superfície da terra”. Mesmo ela sendo uma ciência eminentemente empírica, seus conceitos lógicos serão sempre necessários para balizar o conhecimento geográfico, tornando possível a sua sistematização. A classificação do conhecimento segundo os conceitos e a divisão lógica e a sua classificação conforme as intuições do espaço e do tempo formam a divisão física. A partir dos conceitos, obtém-se um sistema da natureza, conforme Lineu, e a partir das intuições do espaço e do tempo, tem-se a descrição da superfície da terra, sua classificação física, que parte do particular:

Assim, por exemplo, o lagarto e o crocodilo são fundamentalmente um e o mesmo animal. O crocodilo é apenas um lagarto imensamente grande. Porém, os lugares [Örter] nos quais este ou aquele moram na Terra são diferentes. O crocodilo vive no Nilo; o lagarto, na terra [Land] e também entre nós mesmos. No fundo, enxergamos aqui o cenário [Schauplatz] da natureza, a Terra em si e as regiões [Gegenden], onde as coisas efetivamente são encontradas. Todavia, no sistema da natureza será buscado não o lugar de origem, mas sim as formas similares (KANT, 2007, p. 125).

Em Kant, a história seria a descrição conforme o tempo e a geografia, a descrição conforme o espaço. “O nome ‘geografia’ designa, logo, uma descrição da natureza, e, é certo. [uma descrição da natureza] de toda a Terra. Geografia e história ocupam a extensão de nosso conhecimento; a geografia, a saber, a do espaço, e história, a do tempo” (KANT, 2007, p. 127). A geografia seria também um conhecimento histórico. A história propriamente dita se incumbiria da narração e a geografia se responsabilizaria pela descrição.

A geografia busca, então, a descrição da superfície terrestre, estabelecida de acordo com seu substrato, o seu espaço. Diferente da divisão lógica de Lineu, que apresenta uma classificação de acordo com a semelhança de cada fenômeno, para a geografia kantiana o lugar da realização do fenômeno seria o principal motivo das diferenças naturais. A descrição da superfície da terra, o teatro da natureza, demonstra como as diferenças regionais formam um todo natural.

Nesse sentido, para Kant, a *geografia* apresentava-se como uma ciência dotada de uma *fecundidade* única pois, por ser discriminada da *divisão lógica*, ela se revelava em condições de representar a *empiricidade* real da superfície da Terra (ou os *quadros do mundo*); ao passo que, por ser *desunida da história natural* de Buffon, essa ciência mostrava-se capaz de *espelhar a sistematicidade* da natureza organizada (ou seja, sua *teleologia*). E é *encostado* nessas considerações que Kant se *sente à vontade* para lançar sua concepção mais *límpida* (e *exata*) de *geografia*: ‘ela é uma *descrição conforme o espaço*’ (RIBAS; VITTE, 2008, p. 100).

A geografia kantiana, mesmo eminentemente empírica, não abre mão de uma sistematização. Para Ribas e Vitte, ela permitiria a concretização da possibilidade de representar a natureza como um todo organizado. A geografia moderna deveria ser um saber inteiramente vinculado aos problemas filosóficos de sua formação. Kant representa bem essa tentativa de propor uma ciência da superfície da terra submetida à sistematização metafísica, uma geografia que surge de um projeto iluminista de compreensão, investigação e sistematização do mundo aliadas à visão “romântica” da sensibilidade empírica.

Dentro deste *pacto*, a *geografia* concede à Modernidade um *projeto* de construção da ‘superfície da Terra’, isto é, ela empiriciza a *invenção do mundo*, via *invenção* do que é a ‘superfície da Terra’. Logo, permitindo essa construção *metafísica* da ‘superfície da Terra’, ou seja, concedendo um atributo científico à validação do empírico na Modernidade, a *geografia moderna* (e científica) declara-se como uma derivação de *problemas* eminentemente filosóficos, ou, então, como produto de um *projeto* da razão humana (RIBAS; VITTE, 2008, p. 100-101).

Assim como Bernhardus Varenius (1622-1650) transformou em linguagem geográfica a física de Descartes, Kant transformou em linguagem geográfica a física newtoniana. Foi Newton quem despertou em Kant a noção de espaço absoluto, arcabouço de uma natureza inerte, muito presente em sua primeira crítica. Foi para sustentar a ciência de Newton a partir da metafísica que Kant escreveu os *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* e, anteriormente, a *Crítica da Razão Pura* e os *Prolegômenos*.

Foi a junção da mecânica newtoniana com a teleologia e a estética da natureza, segundo Vitte (2006), que possibilitou o nascimento da geografia moderna na Alemanha, uma mistura dos juízos sintéticos *a priori* da *Crítica da Razão Pura* com o todo orgânico da *Crítica da Faculdade do Juízo*.

Assim, a geografia moderna nasce a partir da relação entre teleologia da natureza e a estética moderna, como a formulada por Kant, e que, encontrará na *Naturphilosophie* e na obra de Alexander von Humboldt (1769-1859) as condições necessárias para o seu desenvolvimento (VITTE, 2006, p. 33-34).

Vitte, no entanto, enfatiza mais a *Crítica da Faculdade do Juízo* para apontar a influência kantiana na geografia moderna do que a primeira crítica. De fato, foi a *Crítica da Razão Pura* que abriu o caminho. Melhor seria dizer que foi na tensão entre a primeira e a terceira crítica que se formará a geografia moderna alemã.

2.5.1 Humboldt e Kant: primeiras aproximações

Na geografia, a obra de Alexander Von Humboldt é aceita como marco inaugural de um novo modo de formular a disciplina, consistindo na observação da paisagem e na sistematização dos dados colhidos. Encontra-se nela o conjunto de influências e de filiações científicas e filosóficas, pois Humboldt combina suas descrições das paisagens com as reflexões filosóficas de sua época. O ambiente social e intelectual da Alemanha influencia o pensamento do autor, com base na forte preocupação com os temas abstratos e com a metodologia científica, unificados pelo projeto das ciências naturais *pseudoneutras*, que não representavam as carências sociais, políticas e econômicas do país no momento (MORAES, 1989).

Humboldt, a partir de sua vasta experiência de campo, foi apontado, também, como empirista. Mas, em verdade, ele fazia a junção entre a abstração estética da filosofia idealista alemã com o empirismo das ciências naturais e, até mesmo, com o iluminismo francês e alemão. “A convivência entre a pesquisa empírica e a reflexão filosófica no pensamento de Humboldt é um dos elementos nodais para sua caracterização” (MORAES, 1989, p. 88-89).

Muitos geógrafos, como Massimo Quaini e Richard Hartshorne (1899-1992), defenderam a ligação de Humboldt com Kant, que é contestada por Fred Schaefer (1904-1956) em seu único artigo: *Excepcionalismo na Geografia*, de 1953. Mas não restam dúvidas de que alguns textos de Kant influenciaram Humboldt, como pode ser observado em passagens de suas obras, por exemplo, o *Cosmos*.

El objeto final de las ciencias experimentales es, por lo tanto, remontarse á la existencia de las leyes y generalizarlas progresivamente: todo lo que sea traspasar este limite, es salirse del dominio de la física del mundo, y penetrar en otro género de especulaciones mas elevadas. Manuel Kant, uno de los pocos filósofos que no ha sido hasta ahora acusado de impiedad, señalo con rara sagacidad los límites de las explicaciones físicas en su célebre obra titulada *História natural y teoria general del cielo*, publicada en Könisberg en 1755 (HUMBOLDT, 2005a, p. 46).

A conformidade a fins em Kant, conforme observado anteriormente, é um princípio subjetivo presente no juízo estético aplicado à natureza, que considera a sua

harmonia, dada não pela experiência, mas pela subjetividade anterior a toda a empiria. Kant reconstrói sua metafísica da natureza com base na metafísica da causalidade, que legitima as conexões e regularidades na natureza. A partir disso, segundo Vitte (2008), Kant concebe a natureza como sendo objetiva. Com Humboldt e Goethe, a conformidade a fins será instrumentalizada para a prática empírica. A geografia passa a ser refletida como uma ciência empiricamente determinada, instrumentalizada pela cartografia.

Humboldt irá especificar a noção de conformidade a fins kantiana, compreendendo os elementos da natureza, que, em seu objeto, será a paisagem, como uma finalidade da natureza. Para ele, era necessário “ver, ouvir e sentir a paisagem”.

Para Vitte, é nesta perspectiva que Humboldt irá produzir seus *Quadros da Natureza*, de 1808.

Com esta postura, Humboldt empiriciza e instrumentaliza a noção de *conformidade a fins* de Kant e da metafísica da substância que estava sendo construída no final do século XVIII e na primeira metade do século XIX. Foi neste momento que ocorreu uma extrema valorização da paisagem por meio de uma forte mediação estética. A estética também operacionaliza a concepção de Naturphilosophie, onde a natureza passa ser entendida como uma totalidade viva e organizada. Para Humboldt a Natureza é também uma conexão sem fim das coisas, em que o conhecimento estético também permite o conhecimento do mundo (VITTE, 2008, p. 64).

A paisagem seria fruto de um livre jogo entre o entendimento e a imaginação pela intuição estética. Ela torna-se-ia uma individualidade possível, o particular que substancializa o universal, o ponto de partida para a totalidade da natureza.

Há forte influência da filosofia kantiana no desenvolvimento da geografia física moderna. Pela sistematização e delimitação do campo disciplinar geográfico por meio de categorias *a priori* do entendimento, mas, sobretudo, pela noção de conformidade a fins da estética, como na natureza-paisagem de Humboldt, mas, também, ecoará na plasticidade morfológica de Goethe e na filosofia da natureza de Schelling.

Segundo Moraes:

Se for para identificar uma influência filosófica dominante nas concepções de Humboldt, esta reincidirá, sem dúvida, em sua época e em sua própria sociedade. É o idealismo de Schelling e o romantismo de Goethe que afloram com maior vigor na concepção humboldtiana. [...] Schelling influi principalmente em sua concepção de natureza, na ideia de harmonia dos seres naturais (MORAES, 1989, p. 91).

Cabe agora definir o que foi o desenvolvimento do pensamento alemão no que tange à preocupação com o método de pensar a natureza, com apoio nas críticas kantianas, já expostas neste texto, e desenvolvidas por Humboldt, Schelling e Goethe.

3 HUMBOLDT: NATUREZA E MÉTODO

3.1 Concisa exposição do itinerário de Humboldt

Em 1789, Humboldt se matriculou na Universidade de Göttingen, depois de ter passado um ano em Berlim, aperfeiçoando-se em grego e em economia. Göttingen, nesse período, era a universidade mais importante da Alemanha. Lá, ele entrou em contato mais diretamente com os escritos de Kant, Cristian Gottob Heyne (1729-1812), Johann George Adam Forster (1754-1794) e Johan Friedrich Blumenbach (1762-1840). Humboldt afirmaria mais tarde que sua experiência acadêmica em Göttingen foi o período mais fecundo de sua formação educacional. Nesta mesma cidade, ele foi aceito na Sociedade de Filosofia e no Ciclo de Pesquisadores Naturalistas, o mais importante do país. Sua formação consistiu em aulas de antropologia, anatomia, arte e mitologia entre outros campos do conhecimento (HELFERICH, 2004, p. 34).

Em Göttingen, Humboldt encontrou Foster, autor de referência nos relatos de viagem. Por meio de seu livro *Observações Feitas Durante uma Viagem ao Redor do Mundo, de 1777*, Humboldt pode perceber a importância da pesquisa de campo para a definição de seus pressupostos científicos e filosóficos. Foster convidou Humboldt para uma viagem, na primavera de 1790 deceram o rio Reno em direção à Colônia, depois se deslocaram para a Bélgica, até chegarem a Paris. Foster, influenciado pela efervescência intelectual e cultural parisiense, desejou permanecer na “Cidade das luzes”, mas acabou retornando ao Reno, terminando sua viagem em Mainz, na Alemanha. Em 1792, os franceses ocuparam essa cidade. Foster participou ativamente do governo provisório. Porém, em 1794, quando estava em Paris, a cidade foi repatriada pelas tropas prussianas e ele foi considerado traidor de seu país. Sem nunca mais pisar em sua terra natal, Foster morreu no mesmo ano profundamente desiludido com os rumos de sua pátria (HELFERICH, 2004, p. 35).

Humboldt, depois da viagem com Foster, jamais tornou a vê-lo. No entanto, nunca se esqueceu de sua importância para a narrativa de viagens e manteve a sua admiração pelo liberalismo republicano que ele lhe inculuiu. Desde essa época, Humboldt se admirou pelos avanços que os ideais republicanos adquiriam na França e pelas possibilidades oferecidas para emancipação do indivíduo burguês (HELFERICH, 2004).

Entre 1794 e 1795, Humboldt participou do seleto grupo de artistas e pensadores alemães, denominado “Ciclo de Weimar”. Apresentado por seu irmão Wilhelm Von

Humboldt (1767-1835), conheceu Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)⁹, uma de suas principais inspirações para o estudo da natureza, e, também, Friedrich Schiller (1759-1805), com quem estabeleceu uma relação bastante controversa (BOTTING, 1981).

O fascínio pelas viagens e pela natureza o fez não somente projetar, mas também concretizar sua viagem ao Novo Continente, que durou seis anos (1799-1804), com apoio do governo espanhol, e que fez de Humboldt um dos maiores naturalistas e cientistas de seu tempo.

Em uma carta a bordo do navio Pizarro, que o conduziu até as Américas, Humboldt sintetizou o seu anseio com sua viagem:

Em poucas horas, contornaremos o cabo Finisterre. Coletarei plantas e fósseis e farei observações astronômicas. Mas este não é o objetivo principal de minha expedição – tentarei descobrir como as forças da natureza interagem umas com as outras e como o ambiente geográfico influencia a vida das plantas e dos animais. Em outras palavras, devo descobrir sobre a unidade da natureza (HUMBOLDT *apud* HELFERICH, 2004, p. 47).

De sua viagem nascem, dentre outras, três obras de suma importância para a trajetória intelectual do autor. Em 1807, Humboldt publicou em francês, juntamente com seu companheiro de viagem, Aimé Bonpland, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804*. No mesmo ano publicou, também *Essai sur la géographie des plantes*, ainda em francês. Em 1808, apareceu em alemão, *Ansichten der Natur*, obra que iria reeditar, com alterações, até 1849. Em seus anos em Paris, Humboldt manteve estreitas relações com Louis Joseph Gay-Lussac (1778-1850), Georges Cuvier (1769-1832), Pierre Simon Laplace (1749-1827), Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) e Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853).

Dentre seus vários escritos encontram-se o ideal de harmonia e o de unidade da natureza, a inter-relação entre os fenômenos naturais e as causas comuns que regem seu movimento. Este desejo não foi exclusivo de Humboldt. Segundo Helferich, desde Thales de Mileto, na Grécia Antiga, cuja origem da vida ele explicava a partir da água, buscava-se compreender os fenômenos naturais a partir de suas próprias causas e não de forças externas. Humboldt foi influenciado, também, pelo romantismo alemão: não era somente pela razão que o homem poderia conhecer. As emoções e os sentimentos também poderiam ser uma porta de entrada para as ciências.

⁹ Humboldt encontrou-se com Goethe pela primeira vez em março de 1774, quando este estava trabalhando no projeto do romance *Sobre o Universo*, cujo tema era a harmonia do universo. “Ésta fue captada de inmediato por el joven Humboldt, que la incorporó a su proyecto intelectual em calidad de referente, trabazón y razón superior de la interdependencia de los fenómenos y de la unidad de la naturaleza” (BUENESTADO, 2005, p. 31).

Na Alemanha, o mecanicismo tinha sido criticado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e por outros filósofos e cientistas da natureza.

A concepção de ciência na Alemanha sempre foi menos mecanicista, mais espiritual, e mais especulativa do que na Inglaterra e na França, e, no final do século XVIII, nasceu ali uma escola de pensamento chamada *Naturphilosophie*. Mais influente na biologia que nas ciências físicas, os filósofos da natureza sugeriam que todos os objetos animados e inanimados eram infundidos pelo eterno Espírito do Mundo, a força motriz por trás do desenvolvimento do universo. O principal defensor da escola foi Johann Wolfgang Goethe, que, além de ser um dos grandes poetas de todos os tempos, também era um naturalista ávido, e seu principal filósofo era Friedrich Schelling, que sugeriu que existia uma unidade subjacente a todas as coisas que o homem jamais poderia discernir só pela lógica (HELPERICH, 2004, p. 48-49).

Goethe não foi bem um expoente do romantismo. Talvez em seus primórdios, quando do movimento também conhecido como “*Sturm und drang*”. No entanto, assim como Schelling, compartilhava a perspectiva que aliava o conhecimento racional ao intuitivo, assim como Humboldt. Este não se contentava apenas em medir e classificar a natureza; também queria ser tocado pela sua beleza e harmonia. Para ele, o conhecimento científico sem a apreciação estética pouco valia.

Kant, segundo Helferich (2004), já afirmava os limites da razão e a importância da intuição estética para produzir um conhecimento da realidade. O aspecto estético da natureza estava inscrito na defesa do organismo como ponto central do juízo reflexivo teleológico de Kant. Em suas palestras sobre geografia física, ele criticava Carlos Lineu por sua botânica extremamente ordenadora e classificadora da natureza.

De Kant, Humboldt aproveitou, entre outras coisas, a beleza e a harmonia da natureza subjacente a toda sua diversidade fenomênica. Partindo da concepção da *physis* grega, na qual a natureza estava integrada em um todo, Humboldt não se dava por satisfeito apenas com a coleta e classificação dos fenômenos naturais. A ciência somente avançaria se houvesse uma compreensão da articulação dos elementos naturais como pano de fundo da aparência dos fenômenos isolados. Embora a natureza em sua essência seja uma unidade coesa, bela e harmônica, o mundo também está dividido em regiões, que possuem particularidades, cujas características são marcadas pelo jogo de forças naturais e humanas, que se convêm em um determinado lugar. Para descobrir a unidade em meio à diversidade, Humboldt optou pela coleta e observação de dados no intuito de compará-los e agrupá-los segundo suas características em comum. Seu esforço empírico tinha por objetivo descobrir como as forças da natureza interagiam entre si em determinados ambientes e compará-las com outras forças ao redor do mundo, procurando um elo em comum entre elas.

Humboldt regressou de vez a Berlim em 1827, a pedido de Frederico Guilherme III, e dele recebeu o título de membro do Conselho Privado do monarca, tornando-se, então, um nobre conselheiro do rei. Com a morte do monarca, em 1840, seu filho Frederico Guilherme IV o sucedeu, e a importância de Humboldt dentro da Corte cresceu. Ele era um defensor do liberalismo e do republicanismo e sua estreita relação com o monarca não passou ileso às críticas. Logo o acusaram de revisionista (HELFERICH, 2004, p. 336).

Em 1834, Humboldt confessou seu desejo de escrever uma obra em que pudesse expor todo seu diverso material colhido e descrito ao longo de seus anos de viagem. Esta obra deveria relacionar os variados fenômenos do céu e da terra, traduzidos numa linguagem que estimularia o sentimento e o gozo pela natureza. Entre 1827 e 1828, proferiu uma série de sessenta e uma palestras na Universidade de Berlim, abrangendo todas as suas pesquisas até então (HELFERICH, 2004, p. 348). Segundo Helferich, suas aulas foram concebidas em oposição à filosofia especulativa da natureza típica da Alemanha. Humboldt criticou, como posteriormente expôs no *Cosmos*, o excesso de abstrações vazias sem relação com os fatos empíricos a que esta escola do pensamento aludia. Apesar disso, em seus escritos, mesmo no *Cosmos*, ele assume alguns princípios da filosofia especulativa, como a unidade da natureza e a necessidade de sua apreciação estética.

Suas palestras tornaram-se bastante populares, mesmo porque Humboldt proferiu dezesseis aulas destinadas à população comum. Estas palestras serviriam de material e de inspiração para que Humboldt lançasse, em 1845, o primeiro volume de seu mais famoso livro, *Cosmos*. Esta sua obra resumia bem a façanha do pensador de compreender a unidade dos fenômenos da terra e do céu e a sua missão de contribuir não somente para o avanço das ciências, mas também para o progresso da civilização. Para ele, a partir do seu grau de conhecimento e de domínio sobre a natureza, as sociedades poderiam desenvolver-se industrialmente.

Os países que estão atrasados na indústria, alerta,

na aplicação das técnicas mecânicas e químicas, na seleção e utilização cuidadosa dos produtos naturais, onde o respeito por essas atividades não permite todas as classes da sociedade, infalivelmente decairão em prosperidade. Eles afundarão mais depressa enquanto seus estados vizinhos, com uma troca enérgica entre ciência e indústria, seguem adiante como uma vitalidade renovada. (HUMBOLDT *apud* HELFERICH, 2004, p. 350).

O sentido da formação humana, muito presente na Alemanha de seu tempo, estava em seus escritos. O avanço das ciências contribuiria não somente para a elevação moral, mas

também para o progresso material das nações. Para Humboldt, a ciência, aliada ao desenvolvimento da indústria, como força produtiva, seria um passo necessário para o avanço da civilização.

A visão de natureza e do mundo de Humboldt, ao longo do tempo, foi sendo confrontada por outras, sobretudo a *Origem das Espécies*, de Darwin. Ele, de fato, nunca fizera uma descoberta que causasse tamanho impacto e gerasse uma mudança paradigmática na ciência como Darwin (HELFERICH, 2004, p. 356).

Devido ao nascimento, à inclinação pessoal e à pura longevidade, Humboldt teve a sorte e o azar de viver cúspide entre o Iluminismo e o período Romântico. Em vez de se posicionar a favor do Velho ou do Novo, ficou com um pé em cada um, fundindo um racionalismo frio com um calor emocional e uma consciência estética. Do mesmo modo, combinava uma paixão pela generalização científica com uma compulsão pela quantificação, e até encorajou os primeiros esforços para especialização científica que logo fariam sua abrangente *physique générale* parecer fora de moda. Será possível que este individualismo mesmo, este desafio à classificação fácil seja mais uma razão para o seu esquecimento gradual? Seja como for, não há dúvida que, educando novatos talentosos com pontos de vista diferentes dos seus, Humboldt ajudou a introduzir a era que ele mesmo parecia deslocado (HELFERICH, 2004, p. 357).

3.2 Primeiras impressões sobre o pensamento de Humboldt

Para o naturalista, era uma questão do conhecimento tirar deduções precisas a partir de observações e comparações da natureza. Os aspectos celestes e até os telúricos, em suas diversas manifestações fenomênicas, eram alvo do olhar atento de Humboldt. A composição destes fenômenos, a unidade posta, não só pelo pensamento, mas também pelas similitudes dos elementos observados, faria com que a ciência de Humboldt tivesse os traços de uma filosofia da natureza. É esta vertente da filosofia que demonstra a importância da intuição espiritual da natureza, ou seja, do sentimento que se desperta ao estar diante da sua beleza em movimento.

Humboldt adere a uma perspectiva, ao mesmo tempo, empírica e filosófica da Natureza, a fim de demonstrar a harmonia invisível que liga a diversidade enorme de objetos naturais. [...] A posse de recursos materiais de observação, a própria arte com que os naturalistas sabem ver, tocar e ouvir, significa neles o fruto de uma comunhão assídua com a vida íntima da Natureza. Dessa harmonia nasce a forma de um todo orgânico que totaliza as espécies múltiplas coexistentes no mundo natural (RICOTTA, 2003, p. 15-16).

Humboldt demonstra que mesmo o conhecimento empírico pode apontar para uma dimensão espiritual que transcende o objeto. A dimensão subjetiva e intuitiva implicaria

não somente novas formas de conhecimento, mas também novas formas de narrar e descrever a empiria. Há, ainda, uma habilidade na construção do discurso científico e nas descrições naturalistas que aponta para uma apreciação estética tanto das paisagens quanto do texto. Em Humboldt a dimensão da intuição e da apreciação estética é condicionada por novas formas de narrar, de expor e de descrever os relatos empíricos. “E há, ainda, uma habilidade na composição textual do discurso científico e das descrições naturalistas, que dirá, por exemplo, sob que condições e limites uma experiência estética é válida para dentro do domínio da natureza” (RICOTTA, 2003, p. 16).

O esforço em descrever a unidade da natureza torna-se possível a partir de sua apreciação estética, de seu efeito artístico sobre o observador e, também, da harmonia e da beleza que ela apresenta em seu conjunto.

A ligação de uma finalidade literária com uma puramente científica, a vontade simultânea de ativar (*zu beschäftigen*) a fantasia pelo aumento do saber, e enriquecer a vida com ideias, tornam difícil de ser alcançado o arranjo das partes isoladas e o que é exigido como unidade de composição (*Einheit der Komposition*) (HUMBOLT¹⁰ *apud* RICOTTA, p. 17).

A aliança entre a ciência e a estética em Humboldt – isto é, a apreciação do sensível pelo olhar artístico, a descrição poética da natureza – integra-se à ciência analítica e comparativa. Os dois discursos interagem entre si num caminho único ao assumirem como válido o conhecimento que se exerce pela intuição sensível a partir da experiência. A apropriação poética da ciência visa demonstrar que é impossível que ela não seja afetada pela representação ao se deparar com o objeto.

A ciência, para Humboldt, está no plano do sensível, mas não se limita a ele; visa ultrapassá-lo pela satisfação moral e pela enunciação poética que afluem para uma inteligibilidade de um todo endereçado ao homem. “O *Kosmos* mostrará que uma teoria poética sobre a natureza encerra a única maneira de resolver certo enigma, já prenunciado por Humboldt, de que o pensamento encaixa tudo que é sensível (*alles Sinnliche*) ao não sensível (*das Unsinnliche*)” (RICOTTA, 2003, p. 18-19). A experiência particular de observação dos fenômenos consegue transformar a subjetividade do sujeito, pois o espírito se eleva para a compreensão além do sensível na aspiração de entender a totalidade.

Em Humboldt, a enunciação poética é uma representação artística, um modo operante de se enunciar a ciência do cosmos, que pleiteia reinterpretar a unidade entre homem e natureza. Esta unidade é tudo o que é perceptível como plenitude da vida e deve ser

¹⁰ HUMBOLDT, A. *Anschiten der Natur*. Vorrede zu zweiten und dritten Ausgabe. 1987, p. XI.

reconhecida como aquilo que a alma (*gemüt*) apreende e que devolve de seu interior (RICOTTA, 2003, p. 20).

Intuição e conceito se relacionam na apresentação das formas vivas dos fenômenos em contínuo movimento, cuja dimensão racional de interpretação tem relação direta com o elevar-se do espírito. O fenômeno natural atinge no observador interessado um sentimento de prazer, que revela um universo interior oculto, que alimenta a alma.

Humboldt articula o mundo dos fenômenos com o mundo das ideias, em que a linguagem tem o papel de aglutinar o imaginário e o empírico, as luzes e as sombras. Humboldt, por meio da sua exposição, ao mesmo tempo artística e científica, mostra uma natureza viva e dinâmica. Seu esforço consiste em reunir uma ciência descritiva, intuída na particularidade, com imagens, símbolos e ideias de um todo harmônico e criativo (RICOTTA, 2003).

A imaginação é parte constituinte da ciência de Humboldt. O dado empírico alimenta a fantasia, o deleite com a imagem de uma natureza unificada pela ideia de um princípio originário comum aos elementos da natureza. A exposição que faz de sua ciência apresenta um laço entre as dimensões contemplativas e intuitivas e as dimensões da teoria e dos conceitos, formando um só modo de apreensão e reflexão sobre a natureza. Os livros de Humboldt possibilitam ao leitor o prazer de uma sensação imaginativa da natureza que o faz sentir diante dela:

As descrições e os esboços pictóricos de Humboldt, no entanto, não são simples instrumentos de pesquisa científica, e, portanto, partem de uma metodologia peculiar ao filósofo da natureza. Na verdade, muito do descritivo de dados e fenômenos, muito do pictorismo das imagens são eles próprios experiência de conhecimento e cultivo estético em torno da realidade natural, são registros vivos de impressões e recepção do real pelos sentidos (RICOTTA, 2003, p. 23).

Vale frisar, novamente, que a “ciência estética de Humboldt” não renuncia de maneira nenhuma a busca por leis e métodos rigorosos. Ao contrário, o limite entre as duas esferas, a estética e as leis rigorosas, torna-se limiar, pois a união entre ciência e arte é movida, também, por uma “razão prática”, um sentimento moral por detrás da contemplação da natureza. O concreto para os idealistas nada mais é do que a expressão do humano: vendo a natureza, o homem via a si mesmo e as suas imaginações.

A partir dos próprios textos de Humboldt, busca-se expor suas concepções da natureza e as raízes de seus métodos de investigação e exposição. Não se pretende abarcar sua obra inteira – longe disso –, mas penetrar em passagens em que estão expostas, implícita ou

explicitamente, as influências filosóficas de seus conterrâneos, em especial, Kant, Goethe e Schelling.

3.3 Considerações acerca do método e da natureza em *quadros da natureza e na viagem às regiões equinociais do novo continente*

No prefácio à primeira edição de 1807, Humboldt enfatizou que o seu objetivo com os *Quadros da Natureza*¹¹ era “fornecer uma visão englobante da natureza, comprovar a existência de um trabalho congruente de energias, renovar o prazer que é dado ao homem sensível no contato direto com as zonas tropicais” (HUMBOLDT, 2007a, p. 21). Foi intenção de Humboldt partir de uma visão geral da terra, um elo que vinculasse as manifestações da natureza.

O prazer estético é constante nas obras humboldtianas, porém o autor sabia das dificuldades que a apreensão estética da natureza poderia levar. “O tratamento estético de elementos da história natural apresenta grandes dificuldades de composição, embora a maravilhosa energia e a flexibilidade de nossa língua-mãe, pois a riqueza da natureza convida à acumulação de imagens individuais e a acumulação perturba, quer a serenidade, quer o efeito global de pintura” (HUMBOLDT, 2007a, p. 21). O fato de optar por uma apreciação estética da natureza não o livra da dificuldade de agrupar as particularidades num todo ou, em outras palavras, elevar ao todo uma coleção de “imagens particulares”.

Sua apreensão e exposição científicas, a partir de uma visão totalizante da natureza, exigiam um rigor e um cuidado para que sua ciência holística não se transformasse “apenas” em uma obra poética. Humboldt ofereceu a Goethe seu livro de relatos de viagem e na dedicatória sugeriu que a poesia poderia funcionar como meio de vinculação e desvelamento das maravilhas da natureza. Mas o meio estético de sua preferência seria a pintura de paisagem, mesmo reconhecendo e analisando o poder da poesia e das prosas antigas e modernas. Um dos seus objetivos com os *Quadros da Natureza* foi proporcionar prazer ao leitor, como se ele estivesse contemplando diretamente a natureza.

Humboldt expõe, sendo contemporâneo com a Alemanha do século XIX, a disposição moral que a apreciação da natureza causa nos homens. Influência de Kant, mas também de Schiller, para quem a apreciação da natureza faz sentido na medida em que eleva moralmente a natureza humana ampliando a sua liberdade. Humboldt cita livremente o

¹¹ A tradutora do texto preferiu traduzir *Ansichten* por *Aspectos*. A versão mais consagrada, para mim a mais correta, presente na edição brasileira, traduz o termo por *Quadros*.

próprio Schiller no prefácio de 1807: “Nas montanhas há liberdade! O sopro dos sepulcros não sobe até os ares puros; o mundo é perfeito em toda parte aonde o ser humano não levou o seu tormento” (SCHILLER¹² *apud* HUMBOLDT, 2007a, p. 22).

Em *Sobre estepes e desertos*, Humboldt explicita sua veia poética atrelada à sensação causada aos seus olhos ao se deparar com as maravilhas naturais:

Quando os astros que nos guiam iluminam a orla da planície, levantando-se e descendo fugazes, ou quando duplicam a sua imagem fremente na camada inferior das neblinas flutuantes, parece estarmos frente a um oceano sem costa. Como este, também a estepe nos enche de uma sensação de infinito, de estímulos espirituais de uma ordem superior que se tivessem libertado da noção de espaço transmitida pelos sentidos; mas o límpido espelho marítimo sobre o qual se encrespa a onda ligeira, de suave espuma, é uma visão igualmente aprazível; a estepe estende-se, morta e hirta, qual superfície nua de rochedo em planeta deserto (HUMBOLDT, 2007a, p. 28).

Ele não se despe da carga poética para descrever a sensação de infinitude que a planície e a estepe lhe causam ao observá-las. Essa apreciação estética remete à filosofia da natureza de Schelling, mas também a Goethe. Implicitamente, remete também a Kant, mas para negá-lo em relação a sua estética transcendental. Ao se referir à sensação de infinito, a uma ordem superior suprassensível que a apreciação da estepe desperta no observador, ele se liberta da noção de espaço intuitas pelos sentidos.

Para Kant, na *Crítica da Razão Pura*, para a análise da natureza e de seus fenômenos é imprescindível situá-los no espaço e no tempo, forma *a priori* de toda e qualquer tentativa de se fazer ciência. Para Humboldt, o contato, o olhar do observador da natureza, eleva-o do real para uma sensação metafísica de infinito, para um contato com Deus.

Se nesse momento Humboldt se distancia de Kant da primeira crítica, aproxima-se dele em sua crítica do juízo ao associar o prazer proporcionado pela natureza a um prazer estético, além de estabelecer a ligação entre o particular e o universal causado pela observação direta da natureza. “A natureza oferece-nos o fenômeno destas grandes planícies em todas as zonas” (HUMBOLDT, 2007a, p. 28). Ou seja, por uma característica das planícies, percebe-se que ela está presente em todos os lugares. Porém, Humboldt adverte que “em cada uma delas as planícies apresentam um caráter próprio, uma fisionomia que é determinada pela diversidade dos solos, pelo clima e pela altitude que se encontram acima do nível do mar” (HUMBOLDT, 2007a, p. 28). Se a natureza oferece um fenômeno comum a todas as planícies, é preciso considerar, também, suas particularidades, passando do abstrato ao concreto. Humboldt, nesse momento, reverbera a influência da filosofia alemã.

¹² SCHILLER, Friedrich. *A noiva de Messina*, 4º ato, 7ª cena [s.d.].

Mais adiante, nesse mesmo texto, referindo-se especificamente à passagem do universal ao particular, Humboldt complementa: “É tarefa compensadora, ainda que difícil, da geografia geral, comparar a natureza das zonas distantes entre si e apresentar os resultados dessa comparação em poucos traços” (HUMBOLDT, 2007a, p. 33). A universalização na geografia só é possível por meio das comparações das fisionomias da natureza em suas diversas regiões. A partir da experiência particular e comparando-a com outras é que se ascende ao universal.

A terra transformando-se a si mesma, autoproduzindo-se tem o poder, para Humboldt, de alçar o homem à “calma espiritual”. As forças sagradas da natureza aquecem “o peito da humanidade” (HUMBOLDT, 2007a, p. 49). A natureza, em sua totalidade, o cosmos, desperta os sentidos suprassensíveis do homem que contempla o mundo ao seu redor.

Em sua viagem ao Novo Continente, Humboldt relata, mais uma vez, sua obsessão pelo estudo da natureza. “Ocupado, desde minha juventude, com o estudo da natureza, receptivo à beleza selvagem de um solo coberto de montanhas e de florestas ancestrais, encontrei nesta viagem alegrias suficientes que me compensassem das privações que estão ligadas a uma vida laboriosa e quantas vezes incerta” (HUMBOLDT, 2007b, p. 101).

Na relação entre ciência e estética, Humboldt projetava o alargamento das ciências naturais. Seu ideal de um todo harmônico deveria servir para o desenvolvimento do conhecimento. O ponto de partida seria a observação empírica, a comparação entre regiões, mas a universalização do saber seria o cume de sua obsessão.

Em sua introdução aos cadernos de viagem ao Novo Continente, Humboldt declara mais uma vez seu duplo objetivo científico: “conhecer as terras a visitar e coligir fatos característicos que lançassem luz sobre uma ciência que ainda mal foi delineada e que designamos, de forma bastante vaga, por física da terra, teoria da terra ou geografia física” (HUMBOLDT, 2007b, p. 102). Ele privilegia a comparação e a relação dos fatos já conhecidos ao invés do conhecimento dos fatos isolados. As descobertas pontuais, aos seus olhos, eram menos relevantes do que as relações geográficas entre solos e vegetais, a migração das plantas e o alcance dos troncos das árvores. Seu intuito maior foi o de tornar ciência um conhecimento ainda precário, destituído de pesquisas e de comparações rigorosas.

Humboldt, contudo, em alguns momentos foi condicionado pela premissa, muito comum no século XIX, da determinação do clima no “desenvolvimento” das regiões, “em países onde a civilização ainda não lançou raízes profundas e onde, devido à influência do clima, as florestas depressa recuperam o domínio sobre os solos aráveis, são sempre de temer os conflitos internos” (HUMBOLDT, 2007b, p. 103). A relação entre o clima e o

desenvolvimento civilizatório dos países foi tema de vários estudos de Humboldt, hipótese que jamais pode ser comprovada empiricamente.

3.4 Natureza e método no *volume 1*, do *Cosmos*

Humboldt define assim o verdadeiro objetivo de seus estudos, no prefácio, de 1844, do *Cosmos*:

O impulso principal veio do empenho em perceber as manifestações dos corpos materiais nas suas relações universais, em perceber a natureza enquanto todo animado e mantido em movimento por forças internas. O contato com homens extremamente talentosos cedo me permitiu chegar à conclusão de que, sem uma propensão séria para o conhecimento do que é particular, toda e qualquer grande visão do mundo na sua generalidade não passa de uma imagem ilusória (HUMBOLDT, 2007c, p. 135).

O fenômeno originário (*Urphänomen*) é a expressão do particular como mediação entre o fenômeno empírico, singular, e o universal, abstrato. Humboldt, mais adiante, acrescenta:

Tendo em consideração a orientação dos meus esforços, já aqui referida, este tipo de empreendimento tinha por força estimular a aquisição de perspectivas universais e infundir coragem para tratar, na sua interligação empírica e, numa única obra, os conhecimentos já existentes sobre as manifestações siderais e telúricas do cosmos. (HUMBOLDT, 2007c, p. 136).

Humboldt demonstra cuidado na forma de exposição de suas pesquisas. Para ele, é muito difícil dar organização e forma a uma obra que englobe a descrição física da terra e do universo. A dificuldade reside em dar corpo a ela, mantendo a qualidade literária, sem cair num obscurantismo de exposição. A descrição da natureza, salienta o naturalista, não deve prescindir de um “sopro de vida”, coisa que um breve alinhamento de resultados díspares e a acumulação exagerada de detalhes, na maioria dos casos, não comportam. Humboldt destaca que sua obra *Quadros da Natureza* – escrita que se detinha nas considerações mais particulares da vida na terra, mas sem deixar de considerar o todo que as unia – conseguiu maior êxito nos “jovens espíritos mais receptivos e dados à fantasia do que aquilo que realmente valia” (HUMBOLDT, 2007c, p. 137).

Ao relatar o conteúdo formal do *Cosmos*, Humboldt salienta, mais uma vez, o seu intuito na exposição de uma descrição física do universo: “o estreito encadeamento entre o

que é geral e o que é específico, o espírito que subjaz à escolha dos princípios empíricos, da forma e do estilo de composição” (HUMBOLDT, 2007c, p. 138).

Humboldt capta da filosofia da natureza a concepção suprassensível do todo harmônico em sua unidade. Ele reconhece conexão entre as forças da natureza e a sua forma captada pela intuição. Melhor deixá-lo dizer:

[...] la *Filosofía de la Naturaleza* se despoja de las formas vagas y poéticas propias de su origen, adopta un carácter mas severo. [...] Racionalmente considerada la naturaleza, es decir, sometida á la elaboración de la inteligencia, no es mas que la unidad en la diversidad de los fenómenos, la armonia entre todas las cosas creadas, desemejante en su forma, en su constitucion propia y en las fuerzas que las animam: el Todo penetrado por un soplo de vida. El resultado mas importante del estudio racional de la naturaleza es la comprension de la unidad y de la armonía en medio del inmenso agregado de cosas y de fuerzas; comprension que nos lleva á abrazar con igual ardor los descubrimientos de anteriores épocas y los del tiempo en que vivimos, permitiéndonos la análisis minuciosa de los fenómenos sin que estos nos sepulten bajo su masa. Por tal camino le es dado al hombre comprender la naturaleza, descubrir algunos de sus secretos, someter á los esfuerzos del pensamiento y á las conquistas de la inteligencia dos datos recogidos por la observacion, mostrándose asi digno de su elevado destino. (HUMBOLDT, 2005a, p.18-19).

Humboldt se declara contra o empirismo puro e as imperfeitas induções e generalizações: “[...] hablo del temor que algunos manifiestan de que la naturaleza pierda su encanto y el prestigio de su mágico poder, á proporcion que vayamos penetrando sus secretos, comprendiendo el mecanismo de los movimientos celestes, y calculando numericamente la intensidad de las fuerzas” (HUMBOLDT, 2005a, p. 34). O estudo das ciências exatas não deve esfriar os sentimentos e os prazeres da contemplação da natureza, ainda que sejam imprescindíveis os trabalhos empíricos para a confirmação e legitimação científica de seus pressupostos.

No se trata, por cierto, en este ensayo sobre la física del mundo, de reducir el conjunto de los fenómenos sensibles á un corto número de principios abstractos, sin mas base que la razon pura. No: la física del mundo, tal como intento esornela, no pretende elevarse á las peligrosas abstracciones de una ciencia puramente racional de la Naturaleza, antes bien será simplemente una *geografía física* reunida á la *descripcion de los espacios celestes* y de los cuerpos que los llenan (HUMBOLDT, 2005a, p. 45).

Humboldt concilia o idealismo romântico, presente na contemplação da natureza, com sua descrição, com o objetivo de comparar as paisagens entre si e formar leis e generalizações. A descrição física do mundo se alia à contemplação da universalidade das coisas criadas na coexistência e na regularidade delas no espaço.

El objeto final de la geografía física, sin embargo, como antes hemos indicado, es reconocer la unidad en la inmensa variedad de los fenómenos, y descubrir, por el libre ejercicio de la inteligencia y por combinaciones, la constancia de los fenómenos, en medio de sus aparentes cambios y transformaciones (HUMBOLDT, 2005a, p. 60-61).

A ciência somente começa quando o espírito se apodera da matéria. É a partir dos experimentos e combinações racionais que se tornam possíveis as generalizações e as leis. O espírito aplicado à natureza é a única forma de se fazer ciência, de conhecer o mundo exterior, segundo Humboldt. E a forma primeira do conhecimento se dá pela intuição, assim como em Schelling e, até mesmo, em Goethe. Dessa maneira, o conhecimento do mundo resulta de uma intuição racional, reflexo na subjetividade do mundo concreto, exterior, misturando a imaginação subjetiva e os sentimentos que o contato com a natureza desperta no observador.

La ciencia no comienza para el hombre sino desde el momento en que el espíritu se apodera de la materia para someter la masa de los experimentos á combinaciones racionales: el espíritu aplicado á la Naturaleza, hé ahí la ciencia. Pero el mundo exterior no existe para nos otros sino en tanto que por medio de la intuicion le reflejamos en nuestro interior; de donde resulta, que asi como la inteligencia y las formas de lenguaje, el pensamiento y el signo, se halan unidos por secretos e indisolubles lazos, asi tambien el mundo exterior se confunde, casi sin que lo echemos de ver, con nuestras ideas y nuestros sentimientos (HUMBOLDT, 2005a, p. 76).

Humboldt cita Hegel, na *Filosofia da História*, para corroborar sua tese de que os fenômenos exteriores “se hallan como traducidos en nuestras representaciones internas” (HUMBOLDT, 2005a, p. 77). O mundo objetivo se encontra submetido às formas internas do ser intelectual. Esse é o modo como a atividade do espírito opera a partir dos elementos fornecidos pela observação empírica. Porém, Humboldt adverte que na modernidade, com o avanço das ciências naturais e o desenvolvimento de técnicas de análise, a ciência não pode sucumbir apenas à “livre ação do pensamento”¹³ (HUMBOLDT, 2005a, p. 77), apesar da sua importância para balizar os resultados das experiências.

Cuando orgulloso el espíritu intenta enseñorearse del mundo material, es decir, del conjunto de los fenómenos físicos; cuando procura reducir al dominio de su pensamiento la Naturaleza toda con la rica plenitud de su vida, y la accion de las fuerzas patentes ú ocultas que la animan, desvanécense en lontananza los límites de su horizonte, y desde de la altura á que se eleva no se le presentan las individualidades sino agrupadas por masas y como cubiertas con un velo de ligera

¹³ “Apresurémonos á añadir que ni el abuso del pensamiento ni las falsas vias en que suele perdersen bastan para autorizar una opinion que tiende á rebajar la inteligencia humana, cual es la de que el mundo ideal no es por su misma naturaleza mas que un mundo de fantasmas y delirios, y que las riquezas acumuladas por laboriosas observaciones encuentran en la filosofia un poder enemigo que amenaza destruirlas” (HUMBOLDT, 2005a, p. 77-78).

bruma. Tal es el punto de vista en que queremos colocarnos para contemplar el Universo, y describir en su conjunto la esfera de los cielos y este mundo terrestre en que vivimos (HUMBOLDT, 2005a, p.79).

Humboldt expôs a sua tarefa audaciosa: tentar apropriar-se do mundo material, do conjunto de fenômenos físicos, para reduzir ao domínio da mente toda a multiplicidade da natureza. Para que o *Cosmos* seja digno de seu nome, é necessário classificar os fenômenos, penetrar em seus mecanismos e nos jogos de suas forças e pintar uma imagem rica e fiel da realidade. Por cosmos, Humboldt entende a “órden en el Universo y magnificencia, debe abrazar y describir el gran Todo” (HUMBOLDT, 2005a, p. 80) ou, ainda, “la palabra *Cosmos* está empleada en mi obra conforme las prescripciones del uso helénico posterior á Pitágoras, y á la exactísima definicion dada en el Tratado *del mundo*, falsamente atribuído á Aristóteles; es decir, significando el conjunto del cielo y de la tierra, la universalidad de las cosas que componen el mundo sensible” (HUMBOLDT, 2005a, p. 70).

O espírito racional e científico, com seus avanços ao longo do século XIX, serviu para que se acumulasse um valioso material sobre a natureza, cuja característica principal encontra-se na tentativa de ser o mais fiel possível à realidade. O *Cosmos* não se detém em cada particularidade, em cada fenômeno natural separadamente. O seu objetivo maior é captar a visão do todo necessário à descoberta das leis que regem a natureza. A tendência moderna de fragmentar o conhecimento é o que a ciência, na tradição de Humboldt, deve evitar, sob o risco de se enroscar no emaranhado de descrições empíricas do mundo. E o empirismo, segundo ele, reflete somente as experiências singulares. Não tem como base e objetivo a estrutura geral da natureza.

Humboldt expõe o desconhecimento que no século XIX se tinha sobre a natureza. Muitos fenômenos ainda eram incógnitas ou dependentes de forças desconhecidas. Por isso, no espírito inquieto do pesquisador surgem um sentimento e uma vontade incessante de conhecer novos lugares e regiões ainda inexploradas. Mas este desejo pelo saber que alimenta a alma é fortemente imbuído dos traços que unem o mundo sensível ao mundo ideal das leis racionais que revigoram a relação entre “[...] la impresion que nuestra alma recibe del mundo exterior, y el acto que la refleja desde el seno de sus misteriosas profundidades” (HUMBOLDT, 2005a, p. 81).

As primeiras concepções sobre a natureza, ou sobre a superfície terrestre, partiam do conhecido, do lugar de origem. Para desvelar, por fim, o desconhecido, partiam do próximo para remoto. Mas se é para expor todo o conjunto de conhecimento sobre o cosmos no que ele tem de positivo, de fixo e imutável, sem se empenhar em suas difíceis

demonstrações, tem-se que recorrer a outro ponto de partida, começar não pela superfície terrestre, mas pelo todo em que ela está inserida (HUMBOLDT, 2005a, p. 84).

O método expositivo de Humboldt não parte da aparência da superfície terrestre, de suas manifestações mais empíricas, mas da “vista geral dos fenômenos celestes”, subtítulo do capítulo um do *Cosmos*. A ligação entre o particular e o universal é o que move seu método e a sua teoria.

Dedúcese de lo espuesto, que la descripción física del mundo, ó el cuadro general de la Naturaleza, debe comenzar por el cielo y no por la tierra, si bien veremos que cuanto mas se vaya estrechando la esfera abarcada por nuestra vista, mas se aumentará la riqueza de pormenores, completándose las apariencias físicas, y multiplicándose las propiedades específicas de la materia (HUMBOLDT, 2005a, p. 84-85).

Portanto, mesmo começando a exposição pelo que há de mais geral, a leitura das paisagens ajudará na descoberta dos pormenores e aumentará o conhecimento dos fenômenos, multiplicando suas propriedades: o jogo entre o universal e o particular articula a experiência empírica. A visão pormenorizada da paisagem tem o propósito de universalizar o conhecimento, possibilitando as generalizações e a elaboração de uma legislação sobre a natureza. Mas não é só isso. Não adianta começar pela apresentação do particular, mas do universo, no qual a terra é um de seus componentes. O método descritivo, que começa pelo céu, é o inverso daquele que se inicia pela superfície da terra. Este enumera e classifica aquilo que o outro demonstra (HUMBOLDT, 2005a, p 85).

Por meio de seus sentidos, o homem entra em contato com a natureza. São os fenômenos luminosos que revelam a existência da matéria no céu. Desse modo, Humboldt afirma que é a visão o órgão por excelência da contemplação não só da terra, mas do universo, desde quando se inventou o telescópio. Na ciência do *Cosmos*, a começar pelo mais geral, Humboldt tem seu foco na distribuição da matéria pelo espaço, sob as formas mais ou menos determinadas e em suas formas agregadas, as nebulosas.

O estudo da vida deve cativar no pesquisador o conhecimento dos seres em sua essência, em seu desenvolvimento na sucessão de suas variadas formas¹⁴. Tal estudo deve envolver também a descoberta do ato mesmo da criação, a origem das coisas como transição

¹⁴ Aqui se pode ver o materialismo de Humboldt, bastante empirista (mesmo que ele negue essa vertente da filosofia e do conhecimento). Não se pode partir do não ser, daquilo que não existe. Nesse quesito, Humboldt apresenta formulações semelhantes à de Marx em 1844, porém a essência teria que ser o objetivo, porque somente a essência por detrás da aparência nos revela o segredo do fenômeno. “El dominio de los hechos, de la experiencia, de la observacion, y en el estudio descriptivo del estado actual de nuestro planeta, no hay puesto ni lugar para la investigacion de las causas primeras, ni para las inaccesibles cuestiones de origen” (HUMBOLDT, 2005a, p. 365), mesmo que se tenha, por princípio, a ligação entre todas as esferas da vida.

do nada ao ser, mas que nenhuma experiência, nenhum raciocínio, poderá afirmar ou comprovar (HUMBOLDT, 2005a, p 86).

3.4.1 A origem da raça humana

Depois de traçar as linhas sobre o quadro geral da natureza, Humboldt dedica as últimas páginas do *Volume 1* ao controvertido tema “A origem da raça humana”. Este assunto é exposto conforme sua relação com a distribuição espacial das espécies, a influência que a superfície terrestre exerce nessa distribuição geográfica das populações e segundo as próprias características físicas de cada raça.¹⁵ A importância do solo e das condições climáticas para o desenvolvimento do espírito e para o progresso da inteligência, salientada por Humboldt, condiciona o seu conhecimento do desenvolvimento cultural das raças.

O controvertido debate entre Kant, Blumenbach, Foster, Herder, entre outros, sobre a possibilidade de uma origem única de todas as raças é o ponto de partida para Humboldt, tema mais nobre na história da humanidade: a origem dos povos (HUMBOLDT, 2005a, p. 376).

Para ele, existiam razões para não se crer no tronco racial único. Entre elas, os diferentes tipos de cor da pele e de estrutura do crânio, assim com os limites da fecundidade dos mestiços. Mas a maioria dos contrastes percebidos conforme estas distinções foram superadas pelo trabalho de Friedrich Tiedemann (1781-1864) acerca dos cérebros dos negros e dos europeus e pelas investigações anatômicas de Willem Vrolik (1801-1863) (HUMBOLDT, 2005a, p. 377). Seguindo estes estudos, Humboldt concluiu que as características estereotipadas do negro, como cabelo crespo e tons de pele, variam muito e nem sempre estão associadas às diferenciações de raças, mas, pelo contrário, são variações de uma mesma espécie.

Las razas humanas son formas de una especie única y sola, que se ayudan sin perder su fecundidad y se perpetúan por medio de la generación; y no especies diversas de un mismo género, porque en tal caso se tornarían estériles al cruzarse. Ahora, por lo que respecta á saber si las razas humanas actuales descienden de uno ó de muchos hombres primitivos, es cosa que no puede descubrirse por la experiencia (MÜLLER¹⁶ *apud* HUMBOLDT, 2005a, p. 378).

¹⁵ Não se pretende entrar no debate referente à importância ou não do conceito de raça. Não é este o caso. Trata-se de entender o debate à época e de que lado Humboldt estava.

¹⁶ MÜLLER, Joh. *Fisiologia del hombre*, en aleman. Tomo II, p. 768, 772, 774.

A investigação em torno da origem única, ou não, das raças tinha um caráter intuitivo, pois era impossível a realização de investigações empíricas com sustentação científica. Não se conhecia nenhum momento histórico em que as raças não se encontrassem divididas em grupos. Porém, pelo fato de se encontrar alguns traços de comportamento e até características culturais semelhantes em diversos povos, pode-se concluir, conforme Humboldt, que exista uma explicação em comum para fenômenos idênticos de diferentes povos. O homem se encontra tão ligado à sua espécie e ao seu tempo que fica difícil para o pensamento refletir sobre a origem das raças (HUMBOLDT, 2005a, p. 379).

Numa busca pelo melhor método de pesquisa e de exposição sobre a origem das raças, Humboldt optou pela classificação de grupos raciais de um mesmo e único tronco, adaptado de seu mentor em Göttingen, Blumenbach.¹⁷ São cinco os grupos raciais da sua classificação: caucásia, mongólica, americana, etiópica e malaia. Mas o importante para Humboldt é que esta divisão não se apoia em distinções rígidas; ela se constitui apenas na separação entre os grupos segundo as graduações de cor e de figura. Nenhuma das diferenças permite concluir que as raças têm origem em troncos diferentes.

A predileção de Humboldt pela hipótese da unidade das espécies, presente também em Kant¹⁸, afasta qualquer ideia de divisão entre raças inferiores e raças superiores. Isso não quer dizer que não existam para ele culturas com graus diferentes de civilização, “porque todas han sido igualmente creadas para la libertad, para esa libertad, que si bien en un estado social poco adelantado no pertence mas que al individuo, es en las naciones llamadas al goce de verdaderas instituciones políticas el derecho de la comunidad toda entera” (HUMBOLDT, 2005a, p. 382). Humboldt expressa claramente

¹⁷ Blumenbach foi um dos cientistas que mais influenciou Humboldt no tocante à compreensão de um movimento teleológico singular à natureza, como ponto de partida para a compreensão de um aperfeiçoamento dela de seu desenvolvimento vital, da coexistência de seus fenômenos. Blumenbach acreditava na unidade entre a razão teórica e a razão prática por meio de um impulso de formação (*bildungstrieb*) do orgânico que alimenta todo o seu desenvolvimento. Este princípio ativo do orgânico transcende a razão mecânica e se aloja na ciência do orgânico, guiada pela interpelação teleológica, que o unifica com o inorgânico. As leis da natureza se unificam a partir de seu impulso formador e de sua finalidade causal. A ideia de Blumenbach teve reflexos em Kant e, até mesmo, em Goethe com sua ideia de planta primordial (*urpflanze*). O impulso de formação e a planta primordial (original), encontram seus fundamentos numa nova ciência experimental, que se guia pela experiência, mas também pela intuição intelectual. Por meio desta, descobre-se a ligação dos fenômenos do mundo orgânico, velada pela aparência que forma a unidade dos elementos naturais. A esse princípio norteador pertence o ideal de cosmos humboldtiano (RICOTTA, 2003, p. 124-126).

¹⁸ “Respecto de la cuestion de las razas, se pronuncia, como Kant, en favor de la unidad de la especie humana, fundandóse principalmente en las degradaciones ó matices intermedios que unen á los tipos extremos, tipos considerados por los partidarios de la diversidad como razas complemente distintas” (QUINTERO *apud* HUMBOLDT, 2005a, p. VII).

seu liberalismo ilustrado: não se trata mais de ver a desigualdade por meio das raças, mas pelo desenvolvimento da civilização de cada povo; não se nasce diferente pela raça, mas pela cultura, pela sociedade em que se vive; nas civilizações menos “evoluídas” apenas o indivíduo isolado pode possuir um grau maior de “civildade”. Humboldt sempre foi um crítico da escravidão. Como republicano e liberal, seu discurso sobre a igualdade entre as raças tinha como pano de fundo a visão de que o trabalho livre seria uma solução para o progresso e a evolução dos povos. “Y á que se considere la humanidad en su conjunto sin distincion de religiones, de naciones ni de colores, como una grand família de hermanos, como un cuerpo único que marcha Hácia un solo e idêntico objeto, hacia el libre desarrollo de las fuerzas moralles” (HUMBOLDT, 2005a, p. 382).

O desenvolvimento moral da humanidade é para Humboldt o fim supremo do homem. A sua relação com a natureza, o seu olhar sobre ela e o seu conhecimento são caminhos para sua elevação moral, desbravados pela sua atividade física e intelectual. A ideia da união de toda a espécie humana é o grande ideal da história da humanidade para Humboldt, o que lhe confere, sem sombra de dúvidas, uma dimensão humanista.

3.5 Natureza, poesia e literatura no *volume 2*, do *Cosmos*

Ao se aprofundar nos estudos sobre a Grécia Antiga, Humboldt percebeu que a alegria causada pelo contato com a natureza na Antiguidade era mais comedida do que na Modernidade no que se refere à expressão dos sentimentos. Ele cita, mais uma vez, o poeta, dramaturgo e pensador Friedrich Schiller (1759-1805):

Se nos lembrarmos da natureza bela que rodeava os antigos gregos, se pensarmos como esse povo vivia em íntima ligação com a natureza livre sob um céu feliz e como sua capacidade imaginativa, a sua forma de sentir, os seus costumes estavam tão próximos da natureza simples, e como essa mesma natureza se manifestava fielmente nas obras poéticas, poderá parecer estranho afirmar que essas mesmas obras poucos vestígios revelam daquele interesse sentimental que nos leva, hoje em dia, a afeiçoarmo-nos a certos cenários naturais e a um certo caráter da natureza. É verdade que o grego é exatamente preciso, fiel, pormenorizado nas descrições da natureza, mas o seu coração participa tão pouco nelas como na descrição de um traje, de um escudo ou de uma armadura. A natureza parece falar-lhe mais à razão do que o sentido moral; ele não se lhe afeiçoa com a intensidade e com a doce nostalgia dos modernos (SCHILLER *apud* HUMBOLDT, 2007c, p. 141).

Humboldt tinha uma discordância em relação a Schiller¹⁹, que via uma sintonia entre a natureza e o ser humano. Para ele, nas descrições literárias e poéticas da natureza na Antiguidade ela era mantida como acessória, um pano de fundo das ações e paixões humanas. Humboldt reivindica um olhar especial sobre a natureza que consiga vislumbrar sua especificidade, suas características em si, trazendo-a para o primeiro plano.

Os gregos desconheciam por completo a descrição da natureza em toda sua variedade, bem como a literatura da natureza enquanto ramo autônomo da literatura. De igual modo, a paisagem aparecia apenas como pano de fundo de uma pintura, sobre o qual se movimentam as figuras humanas. Os sentidos ficavam quase que exclusivamente presos por paixões que desembocavam em atos. A vida pública ativa distanciava-se da imersão entusiástica e indistinta na serena atividade da natureza; as próprias manifestações físicas eram sempre apresentadas na sua relação com a humanidade, quer se tratasse de criar a forma exterior, ou de dar ânimo à energia interior. Eram quase só essas as relações que tornavam a natureza digna de ser inserida no campo da literatura, sob a forma sensível da parábola e enquanto pequenas ilustrações isoladas e plenas de vivacidade objetiva (HUMBOLDT, 2007c, p. 142).

A busca pelo belo, pela harmonia da natureza, no resgate da Antiguidade, quando prevalecia o humano em detrimento da natureza, será o tema principal de seu *Sentimento da natureza segundo as diferentes raças e tempos*.

Seja em *Os Trabalhos e os Dias* ou na *Teogonia*, Hesíodo expressava uma antropomorfização da natureza. Humboldt considera que a poesia antiga volta-se para o mundo exterior, no intuito de personificá-lo, mas ressalva:

Tal não significa que a sensibilidade às belezas naturais esteja ausente das obras que respiram tanta sensualidade ou que a expressão viva de uma natureza poética contemplativa tenha de estar ausente das obras-primas que foram produzidas pela energia criadora dos helenos nos campos da poesia e das artes plásticas. (HUMBOLDT, 2007c, p. 143).

¹⁹ A relação de Alexander Von Humboldt com Schiller é bastante controversa. Seu irmão mais velho, ao contrário, tinha uma relação mais harmoniosa com o poeta, o que fica evidenciado em cartas trocadas entre eles em 1875. Já Humboldt, desde cedo, mantinha uma relação às vezes de amor, às vezes de ódio. Essa citação de *Poesia Ingênua e Sentimental* explora a relação entre a poesia ingênua, típica da Antiguidade, em que natureza e humanidade encontravam-se unidas, espelhavam-se, e a poesia sentimental, moderna, em que a cisão entre natureza e humanidade já estava consubstanciada. Humboldt cita Schiller para contrapô-lo. Para ele, Schiller generaliza demais a apreciação antiga da natureza, além de ver na Modernidade sempre o contraposto da Antiguidade. Humboldt vai além de Schiller ao analisar o sentimento da natureza nos hebreus, nos indianos, nos semitas e nos indo-germânicos. Humboldt salienta, também, o cuidado que se deve ter ao deduzir as índoles dos povos antigos a partir do sentimento que nutrem pela natureza. É preciso adentrar nas especificidades de cada povo. Ele concordava que na Antiguidade grega, época de “esplendor da humanidade”, encontrava-se um profundo e sincero sentimento da natureza, expresso nas sagas e épicos, mas que essas apresentações da natureza estavam inseridas de modo acessório nas sagas das “paixões humanas”. Nelas, “a verdadeira descrição da natureza revela-se como mero acessório, já que, na cultura artística grega, tudo se move, por assim dizer, na esfera do humano” (HUMBOLDT, 2007c, p. 142).

Todavia, as poesias épicas e líricas, mesmo apresentando aspectos da natureza, estiveram voltadas mais para o mundo interior, ou para o “visível inanimado”. Nelas, as descrições da natureza são casuísticas, não “aparecem como produto específico da fantasia” ou, mesmo, como uma manifestação natural. A civilização grega apreciava a natureza segundo sua relação mítica com os heróis e deuses.

Estes vingavam com castigos qualquer ofensa cometida contra árvores e ervas sagradas. Por assim dizer, era a capacidade imaginativa que dava vida às formações vegetais; mas as formas poéticas que, na Antiguidade, eram características do desabrochar do espírito grego, não permitiam senão um desenvolvimento comedido dos aspectos descritivos da natureza (HUMBOLDT, 2007c, p. 145).

Humboldt enxerga nos poetas trágicos um momento de transição da poesia antropomórfica para a naturalista. Sófocles e Eurípides, mesmo nas descrições trágicas das paixões, despertavam um sentimento da natureza por meio de esfuziantes referências às paisagens. Em *Édipo Rei*, Sófocles expressa a tranquilidade da natureza em contraste com a dor avassaladora de uma paixão. Já nos poemas bucólicos de Teócrito, em especial na sua poesia pastoril, a atenção está voltada mais para o homem natural do que para a paisagem. Com seu caráter idílico, ele demonstra certo grau de melancolia, mas o sentimento da natureza começa a protagonizar as cenas bucólicas das paisagens pastoris: a poesia caminha rumo às formas mais descritivas da natureza.

Humboldt considera que as modernas ciências da natureza já conseguem identificar nessas poesias bucólicas gêneros e classes de animais e de vegetais. Mas salienta: “Contudo, falta vida interior a todas estas formas poéticas, falta uma contemplação entusiástica da natureza, falta aquilo que torna o mundo exterior, quase inconscientemente, motivo de fantasia para o poeta que por ele foi tocado” (HUMBOLDT, 2007c, p. 147).

A natureza tem para Humboldt essa capacidade de acender no sujeito o prazer pelo belo, pela fantasia. A poética seria uma forma artística capaz de desvelar o véu que cobre o rosto da natureza, atingindo as especificidades do mundo natural. Nono de Panópolis, poeta épico grego, por meio de seus cantos *Dionisíacos*, apresentava uma descrição excessiva da natureza, mas já acenando com certos traços da poesia romântica: “Nono de Panópolis tende para uma certa poesia romântica e é de uma admirável irregularidade, ora entusiástico e estimulante, ora enfadonho e prolixo” (HUMBOLDT, 2007c, p. 147). A descrição do vale florestal de Tempe feita por Eliano seria uma das descrições mais completas, em que sobressaem as informações topográficas. De maneira geral, um sentimento profundo da natureza, delicado, está contido no florilégio grego, porém ainda de forma fragmentária.

Um dos objetivos de Humboldt nas páginas iniciais do *O sentimento da natureza segundo as diferentes raças e tempos* foi expor, a partir de elementos tirados das artes descritivas, algumas considerações gerais sobre a contemplação poética do mundo. O escrito de Cícero, já na Roma Antiga, que supostamente seguiu os passos de um texto perdido de Aristóteles sobre a natureza, é para Humboldt a mais figurativa ilustração do testemunho da existência dos poderes celestes retirados da infinita beleza das obras da criação. Eis a citação de Cícero, integrante da “grande corrente dourada do discurso [linguagem] aristotélico”:

Se existissem seres que tivessem vivido sempre debaixo da terra, habitações essas decoradas com estatuetas, pinturas e com tudo mais que esses seres que se consideram felizes possuíssem em grande quantidade, e se, de repente, esses mesmos seres tivessem conhecimento do domínio e do poder dos deuses e se, através de brechas abertas na crosta terrestre, saíssem das suas casas escondidas, chegando aos locais por nós habitados, se, de repente, avistassem pela primeira vez a terra, o mar e a abóbada celeste, descobrissem as dimensões das nuvens e a força dos ventos, admirassem a magnificência, a beleza e o efeito luminescente do sol, e se, por fim, mal a noite caísse envolvendo a terra em escuridão, avistassem o céu estrelado, a lua nos seus cambiantes de luz, o nascimento e o declínio dos astros e a sua trajetória desde sempre imutável e organizada, então possivelmente diriam que existem deuses e que tão grandiosas coisas são sua obra (HUMBOLDT, 2007c, p. 149).

A ausência de um sentimento da natureza na produção literária grega torna-se mais incisivo na Roma Antiga: “O caráter do povo romano, na sua fria austeridade, no seu sóbrio e ponderado bom-senso, era pouco dado à sensibilidade e mais atreito às realidades diárias do que a uma contemplação poética e idealizada da natureza (HUMBOLDT, 2007c, p. 150).

Mas há uma exceção notável para Humboldt. Um homem de Estado, ocupado com suas obrigações políticas e que ainda consegue manter um sentimento pela natureza e um amor à vida campestre só pode ser um homem nobre. Cícero é o exemplo disso. Consegue expor a individualidade da natureza sem perder o rigor. Humboldt considera que o seu tratado da natureza “apresenta tudo o que ainda hoje se pode encontrar na paisagem real”. Aquilo que a natureza reflete nas almas das pessoas desde cedo se associa ao que já estava nela predisposto em suas “energias espirituais mais íntimas” (HUMBOLDT, 2007c, p. 151).

Já em Virgílio a descrição da natureza ocupa um pequeno espaço em suas poesias *Éclogas* e *Geórgicas*. Não há uma descrição da natureza que enfoque suas especificidades, mas sim, sob a influência do gênero pastoril, uma apologia da vida no campo. Ovídio, de quem se poderia esperar uma descrição poética das estepes, devido à sua grande permanência nas planícies de Tomi, classificou-as somente de inóspitas e pantanosas, contrapondo-as aos prazeres mundanos de Roma. Para Humboldt, Ovídio se preocupava mais com os acontecimentos políticos de Roma do que com a contemplação da natureza que sua vista

abarcara. Porém, além de suas belas descrições das sociedades humanas, Ovídio elaborou uma descrição pormenorizada da erupção vulcânica em Methana, no Peloponeso.

O mais espantoso para Humboldt foi o caso de Tibulo, que sequer deixou uma descrição singular da natureza, mesmo vivendo na solidão do campo. O poeta foi pouco sensível às descrições das paisagens, que, na maioria das vezes, compunham apenas o pano de fundo de sua prosa poética. A exceção foi na *Sagração do Campo*, em que a paisagem aparece em primeiro plano.

No final do século IV, já na Era Cristã, segundo Humboldt, as mais nobres artes poéticas sucumbiram à descrição das realidades mais austeras. O desenvolvimento da retórica não foi capaz de emudecer a forma simples de sentir a natureza. O exemplo dado é o de D. Magno Ausônio, que, ao descrever as colinas cobertas de vinhas de Mosela, focava seu poema na topografia austera do seu território.

Grandes historiadores, como Júlio César, ofereceram imagens isoladas de paisagens de rios, desfiladeiros, etc. Na *História da Visão de Mundo*, de Plínio, a natureza encontra-se representada, muito embora empobrecida e sintetizada de forma abrangente e pouco cuidadosa. Carregada de ornamentos retóricos, quando se fixa nos fenômenos naturais, a obra consegue esboçar uma visão do todo (HUMBOLDT, 2007c, p. 155-156).

Exemplos não faltam de descrições da paisagem entre os romanos. Humboldt não se cansa de citá-los, porém a maioria se restringe em apresentá-la como um obstáculo a ser superado, aspectos sombrios de passagens e caminhos: “Todos estes viajantes só sabem queixar-se dos caminhos intransponíveis e medonhos, mas nunca se ocupando do caráter romântico dos cenários naturais” (HUMBOLDT, 2007c, p. 157). O belo harmônico que a paisagem apresenta ainda não se encontra presente na poesia e na prosa ocidental. A singularidade romântica da natureza é apenas acessória nas narrativas, mesmo nas grandes epopeias.

Somente com a perda de influência da Antiguidade clássica, Grécia e Roma, é que a contemplação do mundo exterior ganha terreno. A nova forma que dava vida a essa contemplação, para Humboldt, era o cristianismo, que, segundo ele, exercia uma influência benéfica em diversas questões importantes, como a liberdade civil das populações “mais baixas do gênero humano” (HUMBOLDT, 2007c, p. 158). Mas ele se interessa principalmente pela seguinte mudança gerada pelo cristianismo: os olhos dos artistas não estavam voltados mais para os deuses do Olímpo. O criador se faz presente na natureza, animada e inanimada.

Com a derrota gradual de Roma, os escritos da Antiguidade clássica são substituídos pela “simplicidade e pureza” dos escritos cristãos, oriundos do isolamento espiritual, da submersão interior, que se refletia na forma e na riqueza da escrita. “A orientação espiritual cristã tendia a demonstrar a grandeza e a bondade do Criador através da ordem cósmica e da beleza do mundo natural. Ou seja, a glorificação da divindade a partir das obras por ela criadas resultou na propensão para descrições da natureza” (HUMBOLDT, 2007c, p. 159).

As ascensões do cristianismo e da clausura e do isolamento na vida religiosa aumentaram as possibilidades de reflexão interior, segundo Humboldt, e, conseqüentemente, o surgimento de descrições da paisagem calcadas numa visão harmônica e bela do cosmos, reflexo do seu criador. Foi Basílio de Cesárea, século IV, a grande referência de Humboldt nesse momento. Ele tinha deixado para trás a influência dos gregos ao se refugiar num lugar ermo e montanhoso perto do rio Íris, na Armênia. Impactado pela morte do irmão, que falecerá no mesmo rio, Basílio descreve o vale do Íris com amor e paixão:

Nestas descrições simples da paisagem e da vida na floresta manifestam-se sentimentos que se fundem mais profundamente com os dos tempos modernos do que tudo o que a Antiguidade grega e romana nos legou. A partir da cabana isolada na montanha a que Basílio se recolheu, o olhar mergulha no teto de folhagem que cobre a floresta lá no fundo. Está finalmente encontrado o ponto de repouso pelo qual ele e seu amigo Gregório de Nissa tanto haviam ansiado (HUMBOLDT, 2007c, p. 161).

Foi Basílio quem despertou fortemente em Humboldt o sentimento do belo na natureza a partir de suas descrições das paisagens. As noites amenas de céu florescente descritas por ele elevavam seu espírito. O enaltecimento da beleza e a disposição sentimental e nostálgica em relação à natureza coadunavam com o sentimento que Humboldt nutria por ela. Em Basílio, Humboldt encontrou o caminho que o levaria ao mais pleno deleite, à contemplação da natureza que ascendia da terra à magia dos céus: “E quando o Outono leva os frutos, quando as folhas caem e os ramos das árvores perdem os seus ornamentos, mergulhamos na harmonia das forças mágicas da natureza” (HUMBOLDT, 2007c, p. 161).

O romantismo do naturalista aflora nesse momento. Não importam a comparação das regiões, a universalidade sistematizada, mas sim a expressão do particular no sentimento que a apreciação – o gozo com a natureza – desperta nos homens. Era a religião cristã que despertava esse sentimento por meio da glorificação de Deus, a partir da contemplação da paisagem.

Porém, posteriormente, o sentimento mágico despertado pela natureza foi substituído na religião cristã. A origem dessa reviravolta, para Humboldt, encontra-se na expansão do cristianismo nas culturas germânicas e célticas, nas quais a dimensão espiritual da natureza foi substituída pela cultura do perigo e do medo que ela representava. Os textos científicos sobre a natureza foram proibidos nos monastérios. Somente com as obras de Alberto Magno (1193-1280) e Roger Bacon (1214-1294) é que as questões sobre a natureza foram libertadas do “pecado” e das sombras da Igreja Católica (HUMBOLDT, 2007c, p. 162-163).

A poesia medieval, para Humboldt, também elevou o grau de prazer que a contemplação da natureza proporciona, entre os próprios germânicos, inclusive, que possuíam um sentimento profundo em relação à natureza. Porém, mesmo os conhecidos irmãos Grimm, Jacob (1785-1863) e Wilhelm (1786-1859), nunca se aventuraram a descrever a natureza em si mesma. Seus objetivos estavam muito mais voltados para a elevação do espírito ao se depararem com determinada paisagem. Ou seja, a natureza era um meio para o espírito, e nunca um fim.

Esse sentimento em relação à natureza na Alemanha vinha sempre acompanhado de uma significação histórica, embevecida pela poesia lírica. Na *Canção dos Nibelungos*, escrita por volta de 1200, a natureza aparecia como palco para as façanhas de Siegfried. Passando pela sua literatura: epopeias, poesias e romances. Humboldt conclui que a cultura do povo germânico pouco representava a beleza e a magia que a natureza em si mesma proporcionava ao observador. Mesmo no que se refere aos animais, comum nas epopeias, a eles eram conferidos sentidos e aparências humanas. Quase nunca apareciam como eles eram na realidade (HUMBOLDT, 2007c, p. 165).

O sentimento da natureza não era apenas fruto de uma época. Variava, também, conforme o lugar e seu povo com a sua forma de refletir sobre o mundo. Diferentes povos nas várias partes do globo sentiam a natureza à sua maneira. Humboldt ressalva, entretanto, que o sentimento em relação à natureza, em especial o sentimento romântico, não deve ser associado, necessariamente, com o seu lugar, com o clima ou com as privações que ele proporciona. Porém, ao relatar sobre a literatura indiana, Humboldt demonstra em primeiro plano as características físicas que propiciaram as descrições mágicas da natureza pelos “arianos do leste”.

Cedo a observação do mundo exterior originou uma reflexão profunda sobre as forças da natureza, reflexão essa favorecida pelas magníficas disposições originais do povo ariano, pela sua superior compleição espiritual, na qual enraíza tudo aquilo que os indianos realizaram de sublime e grandioso: uma tal reflexão constitui a base da atitude contemplativa que se entrelaça com a poesia mais antiga dos indianos. A

impressão hegemônica deixada pela natureza na consciência deste povo manifestou-se de forma mais clara na sua atitude religiosa, no reconhecimento do divino na natureza. A leveza despreocupada da existência exterior veio ao encontro da componente contemplativa, formentando-a. Quem poderia ter-se entregue de forma mais livre e íntima à contemplação, quem melhor teria podido refletir sobre a vida terrena, sobre a situação do ser humano após a morte, sobre a essência do divino, senão os penitentes indianos, os brâmanes que habitavam as florestas cujas antigas doutrinas consituem uma das manifestações mais características da vida indiana, tendo exercido uma influência decisiva na evolução espiritual de todo povo? (LASSEN²⁰ *apud* HUMBOLDT, 2007c, p. 169).

O elemento indiano influenciou a poesia e a filosofia germânicas. Em especial, o movimento romântico naquela região. O irmão de Humboldt, Wilhelm (1767-1835), os irmãos Grimm e Friedrich Schlegel (1772-1829) estudaram e traduziram não somente textos sobre a mitologia hindu, mas também sua poesia e prosa. Wilhelm foi quem indicou para Humboldt a leitura dos *Vedas*, livro sagrado dos indianos, cujo tema principal é a adoração da natureza, assim como os grandes poemas épicos *Ramayana* e *Mahabharata*. Nos poemas, segundo Humboldt, as descrições da natureza são individualizadas e descritas a partir de uma localidade real e as paisagens aparecem representadas a partir de uma visão singular e original. Ao contrário, no *Vedas*, um livro sagrado, a adoração da natureza aparece muito mais em sua dimensão religiosa.

Os persas, “arianos do ocidente”, também se dedicaram à contemplação da natureza. “O estilo empolado e ornamental desfigura, muitas vezes, a descrição da natureza. O tema preferido dos poetas persas, “o amor do rouxinol e da rosa”, é repetido até a exaustão e o sentimento mais profundo da natureza no Oriente acaba por fenecer sob os artifícios convencionais desta linguagem florida” (HUMBOLDT, 2007c, p. 173).

Na cordilheira dos Urais, na fronteira da Europa com a Ásia, berço do povo finlandês, surgiram grandes canções de exaltação à natureza que se equiparam às poesias indianas. A epopeia do herói Vaino apresenta uma prazerosa descrição da vida no campo. Caminhando rumo à Ásia, Humboldt destaca nas nações semíticas e aramaicas o sentimento da natureza presente nas sagas pastoris, nos cânticos e nas poesias líricas.

Em meio ao seu relato sobre a percepção da paisagem em diferentes épocas e culturas, Humboldt considera a importância “da variedade de raças, da influência particular da configuração do solo, da constituição e ambiente religioso no que diz respeito à vivacidade do sentimento da natureza e a forma como este se manifesta” (HUMBOLDT, 2007c, p. 174). Um exemplo notável para ele foram os hebreus, que, refletindo uma visão monoteísta, abarcaram a natureza como um todo, uno e coeso, expressão de uma força superior única que a governa.

²⁰ LASSEN. *Indische Alterthumskunde*, t. 1, p. 412-415.

A natureza é algo criado, ordenado e exposto pela criação divina. A poesia dos hebreus raramente se detém na natureza em si mesma. Muito menos exalta a beleza que lhe é própria. Sua descrição da natureza é um reflexo das condições físicas da terra, da alternância do deserto para as zonas férteis (HUMBOLDT, 2007c, p. 175).

Já no *Salmo 104*, está exposto, em traços gerais, o cosmos como um todo: o universo, o céu e a terra. A vida elementar da natureza é contrastada com a vida árdua dos homens. A virtude de abarcar vários traços e manifestações humanas e naturais, de forma sintética, anuncia uma obra poética que é mais sublime do que acolhedora. Mas Humboldt prefere, realmente, o *Livro de Jó*, obra que mais se atém nas imagens individuais da natureza sem perder a poesia e, ao mesmo tempo, a didática. A literatura hebraica, na qual não faltava uma apresentação variada das formas e oferecia uma descrição simples e afável da natureza, era muito admirada, também, por Goethe.

Humboldt resume assim o seu itinerário na descrição da percepção da natureza nos diversos tempos e lugares:

Nesta seção tentei desenvolver de forma fragmentária o modo como o mundo exterior, ou seja, a percepção da natureza animada e inanimada, influenciou de tão diversas maneiras o mundo dos pensadores e das emoções em distintos povos e épocas. Fui buscar na história da literatura aquilo que caracteriza a manifestação viva do sentimento da natureza. Tal como em toda a minha obra sobre o cosmos, o que me interessou aqui não foi a perfeição, mas antes uma visão geral, uma seleção de exemplos que revelassem as particularidades de épocas e raças humanas. Descrevi os gregos e os romanos que deram um brilho indelével à Antiguidade clássica no Ocidente até ao lento definhar de sentimentos; procurei nos escritos dos Pais cristãos da Igreja a bela expressão do sentimento da natureza que a vida de eremita criou com serena comoção. Na observação dos povos indo-germânicos (e utilizo aqui esta designação no sentido mais restrito), passamos da poesia medieval dos alemães à dos antigos e muito cultos arianos de leste (os indianos) e à dos menos dotados arianos do ocidente, os habitantes do antigo Irã. Depois de lançarmos um rápido olhar às canções (gaélicas) e depois de uma epopeia finlandesa recentemente descoberta, parti para descrição da riqueza do reino natural que respira um dos ramos do povo semítico (aramaico), nos sublimes poemas dos hebreus e dos árabes. Vimos assim o mundo visível refletido na fantasia dos povos do norte e do sudeste da Europa, da Ásia Menor, dos planaltos persas e dos territórios tropicais da Índia. Penso que, para abarcar a natureza em toda a sua magnitude, tem que apresentá-la segundo dois pontos de vista: de uma forma objetiva, enquanto manifestação efetiva, e enquanto reflexo dos sentimentos humanos (HUMBOLDT, 2007c, p. 179-180).

Mas Humboldt ainda prosseguiu revendo a literatura mundial. Em seguida, relata sobre a obra de Dante Alighieri (1265-1321), cuja literatura descreve a ascensão do mundo moderno, em que se destaca o entusiasmo pelo mundo novo e o seu profundo sentimento pela natureza. Mas, segundo Humboldt, foi outro italiano, o cardeal Pietro Bembo (1470-1547) quem mais expressou sua paixão e competência em suas descrições da natureza. Em seu livro

De Aetna, retrata as diversas regiões geográficas das plantas na costa da Sicília, e na *História Venetae* caracteriza pormenorizadamente a natureza conforme o clima, a vegetação e o solo.

Humboldt destaca como obras importantes de descrições da natureza no mundo moderno os escritos de Cristóvão Colombo (1451-1506) e Américo Vespúcio (1454-1512). “Este último, ao descrever a costa brasileira, mostra ter um conhecimento preciso dos poetas antigos e modernos, enquanto que o primeiro manifesta uma verdadeira disposição religiosa na descrição do seu sereno de Paria e da corrente do Orenoco, que, segundo presume, jorraria do paraíso oriental” (HUMBOLDT, 2007c, p. 182). A obra desses autores foi de extrema importância, pois serviu, inclusive, de referência para sua viagem ao novo continente. Além do mais, as “descobertas” serviram para aflorar o instinto desbravador de Humboldt.

Cristóvão Colombo foi uma grande referência para Humboldt em função das suas observações sobre a América, pois ele demonstrava um profundo sentimento pela natureza. Com clareza e simplicidade, descreveu a vida dos habitantes do Novo Mundo. Em cada lugar que passava Colombo retratava com o maior rigor e sentimento as paisagens tropicais. Mesmo não sendo um grande conhecedor da botânica, conseguiu expressar-se por meio das descrições da natureza, em cada região, conforme suas diferenças: “Aprendemos, do diário de um homem do mar absolutamente desprovido de cultura literária, quanta força a beleza de um determinado cenário natural pode exercer num espírito sensível” (HUMBOLDT, 2007c, p. 185).

Humboldt salienta que nas literaturas italiana e espanhola dominaram a poesia elegíaca e idílica, prejudicando as descrições da natureza. Foi preciso *Dom Quixote* aparecer para que o sentimento e a paixão pela natureza tomassem o lugar que lhe era de direito. Mas, para ele, mesmo Miguel de Cervantes (1547-1615), em *Galetea*, apresentou uma descrição da natureza monótona e gélida, típica da Idade Média (HUMBOLDT, 2007c, p. 185-186).

Para Humboldt, “só a observação individual pode levar a uma descrição fiel da natureza” (HUMBOLDT, 2007c, p. 185). É na epopeia nacional moderna portuguesa que a individualidade da natureza é expressa com maior brilho. Nos *Lusíadas*, de Luis de Camões (1524-1580), a retórica e a melancolia não encobrem a apresentação sentimental dos fenômenos naturais. As imagens poéticas são o reflexo de um mundo novo e admirado: suas descrições e pinturas do mar e do clima são incomparáveis. Camões, assim como Humboldt, apreciava as experiências dos marinheiros e exploradores para desvendar os segredos do mundo. Eram observadores responsáveis pela descrição literária e pela geração de conhecimento. Em seus relatos sobre as experiências empíricas, aprendia-se muito sobre os fenômenos particulares, mas também sobre as generalizações derivadas das comparações dos ambientes naturais. Porém, Humboldt destaca que Camões se preocupou muito com os

sentimentos que os mares e oceanos lhe transmitiam, deixando a paisagem terrestre em segundo plano.

Humboldt exalta Ludwig Tieck (1773-1853), escritor romântico alemão, como o maior conhecedor de literatura dramática que conheceu. Todavia, ele considera que Calderón de La Barca (1600-1681), poeta e teatrólogo espanhol, foi o responsável pelas mais belas descrições de mares, terras, serras e vales, permitindo-lhe sentir o mais alto gozo no sentimento pela natureza. Mesmo assim, Humboldt acha que as poesias dramáticas, de forma geral, têm mais a ver com paixões e frustrações amorosas e que as suas descrições da natureza revelam mais um estado da alma do que a realidade da natureza mesma.

Humboldt critica até mesmo William Shakespeare (1564-1616), que “pressionado pelo movimento da ação, quase nunca tem tempo ou oportunidade para se entregar intencionalmente às descrições da natureza e recorre a incidentes, alusões e emoções dos protagonistas para pintar a paisagem, a natureza, de tal forma que parece estarmos a vê-la e a viver nela” (HUMBOLDT, 2007c, p. 190). Para ele, somente em *Rei Lear*, Shakespeare expressa todo o seu sentimento na descrição da natureza, em especial na cena em que Edgar se faz passar por louco ao caminhar com seu pai em direção ao rochedo. A sua descrição do abismo é, para Humboldt, vertiginosa.

Passando às descrições da natureza na segunda metade do século XVIII, Humboldt salienta a importância da prosa descritiva. Embora o conhecimento científico sobre a natureza tenha se tornado maior, o sentimento e a visão espiritual não esmaeceram. Pelo contrário, foram fortalecidos, na medida em que se intensificou o olhar mais profundo e sistemático sobre as montanhas, as vegetações e as populações humanas. A disposição imaginativa colaborou para intensificar o contato com a natureza. Na Alemanha, Humboldt destaca, mais uma vez, que foi Georg Foster o responsável pela recepção da natureza como um todo vivo (HUMBOLDT, 2007c, p. 192).

A importância de Buffon é realçada, também, sobretudo no que se refere à sua competência para descrever a formação dos planetas, o magnetismo, a força da luz e outros fenômenos físicos. Mas, como não poderia deixar de ser, Humboldt critica sua visão e descrição da paisagem natural por ser retórica e sublime e por não abarcar sua dimensão individual. Porém, o que mais falta a Buffon é “o entrosamento harmonioso entre a apresentação da natureza e a expressão de uma sensibilidade tocada por ela; falta quase tudo o que brota da misteriosa analogia entre estados da alma e manifestações do mundo dos sentidos” (HUMBOLDT, 2007c, p. 193).

Foi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), na compreensão de Humboldt, quem mais se aproximou do sentimento nas descrições da natureza. O filósofo não poupou entusiasmo e vigor linguístico em sua prosa pela emoção do belo natural. Seus escritos são comparados aos poemas dos neoclássicos alemães Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), Schiller e Goethe, além do romântico inglês Lord Byron (1724-1803). Mesmo não compondo poemas exclusivos sobre a natureza, esses poetas e escritores mantinham uma afeição e uma magia em suas apresentações poéticas da vida natural.

O francês Bernardin de St. Pierre (1737-1814) muito entusiasmou Humboldt com sua obra *Paul e Virginie*. Nela, as descrições simples e naturais de uma ilha dos trópicos o impressionaram, contribuindo, inclusive, para que ele fosse em direção ao Novo Continente. Sua capacidade de detalhar cada particularidade natural sem prejudicar a visão do todo e a imaginação poética que a paisagem inspira fez com que Humboldt se tornasse seu profundo admirador.

Na Alemanha, prevaleceu, segundo Humboldt (2007c, p. 195), por demasiado tempo um espírito artístico que se misturava com o sentimento idílico do romance pastoril. Somente quando os estudos geográficos ganharam profundidade, ou seja, quando deixaram de se limitar à mera descrição de alguns fenômenos, é que eles enriqueceram a literatura científica, que o auxiliou nas viagens ultramarinas. E essas, por sua vez, como os mais antigos viajantes da Idade Média, muito contribuíram para que despertasse em Humboldt todo seu sentimento pela natureza como um todo mágico e harmônico. Estes escritos continham uma unidade artística em que tudo se encontrava interligado à ação direta da viagem. O seu enorme “interesse provinha da narração simples, viva, geralmente considerada fidedigna, das dificuldades que haviam sido superadas” (HUMBOLDT, 2007c, p. 196).

Contudo, a visão total de uma unidade não somente artística, mas também da natureza, adverte Humboldt, encontra-se ausente na grande maioria dos relatos científicos de viagem em seu tempo. Humboldt destaca uma “perda natural do colorido” da natureza, de sua compreensão como um todo harmônico. Perdendo a unidade e a centralidade, os relatos tornam-se apenas um meio para amalgamar no tempo as diferentes observações empíricas. De outro lado, a perda do colorido e da centralidade da ação é compensada pela riqueza de detalhes ou pela abundância de observações. Muitas vezes, o esforço de compreensão do todo articulado perde-se nas descrições plásticas da superfície terrestre. “O que a cultura mais recente nos trouxe foi o constante e progressivo alargamento de horizontes, o crescente manancial de ideais e sentimentos, a ação recíproca ativa entre ambos” (HUMBOLDT, 2007c, p. 197).

As exigências da modernidade apresentam a Humboldt um tipo de prazer que a Antiguidade desconhecia. A descoberta de vários fenômenos naturais ao redor do mundo e a possibilidade de compará-los entre si davam ao naturalista a esperança de construir uma ciência do cosmos capaz de desvelar os segredos da natureza. Humboldt volta a repetir seu objetivo específico: reunir as descrições da natureza sem omitir a magia que sua observação proporciona.

As descrições da natureza podem ser precisas e cientificamente exatas, sem que para isso tenham de sacrificar a aragem vivificante da fantasia. A poeticidade tem que provir de uma relação pressentida entre o sensual e o espiritual, tem de provir do sentimento de amplidão, da delimitação recíproca da unidade da vida natural. (HUMBOLDT, 2007c, p. 199-200).

De acordo com Humboldt, a beleza do objeto deve evitar a linguagem retórica, pois é a composição que fornece a plástica e o conteúdo das pinturas da natureza. A familiaridade com as obras clássicas ajudará na transmissão do conhecimento do particular – a individualidade da paisagem – que a observação empírica captou.

O segredo da natureza não está somente nos trópicos, mas também em sua totalidade, na descrição e comparação dos fenômenos naturais. As relações entre o particular e o geral, plenos de conteúdo científico e artístico, tiveram na Alemanha, na obra de Goethe, seu mais alto grau de grandeza e perfeição. Desde a *Viagem à Itália*, passando pelo *Sofrimentos do jovem Werter*, indo até a *Metamorfose das Plantas*, Goethe conseguiu desvelar os segredos do universo, unindo em um só texto poesia, ciência e filosofia (HUMBOLDT, 2007c, p. 201).

2.5.1 A influência da pintura de paisagem [landschaftsmalerei] nos estudos da natureza

Na *Arte de desenhar aplicada à fisionomia das plantas*, Humboldt expõe o que é para ele pintura de paisagem.

La pintura de países [landschaftsmalerei]²¹ no contribuye menos que las descripciones vivas y animadas á difundir el estudio de la Naturaleza; por que, como ellas, nos pone tambien de manifesto el mundo exterior en la rica variedad de sus formas, y pude ligar lo visible á lo invisible, segun sea mas ó menos feliz al abarcar el objeto que reproduce. Esta union de lo visible á lo invisible es el ultimo esfuerzo y el fin supremo de las artes de imitacion; mas para conservar á este libro su carácter

²¹ O texto em espanhol traduz o termo alemão *landschaftsmalerei* por *pintura de países*, que em português seria *pintura de países*. Preferimos a tradução por *pintura de paisagem*, porque fica mais fiel e condizente com a expressão em alemão.

científico, debo concretarme á outro punto de vista diferente. Aquí no puede tratarse de la pintura de paisajes [*landschafsmalerei*] sino en cuando por ella nos es fácil contemplar la fisionomía de las plantas en los diferentes lugares de la tierra, adquirir la afición á viajes lejanos, y alimentar en nosotros, de una manera tan instructiva con agradable, el deseo de ponernos en comunicación con la naturaleza libre (HUMBOLDT, 2005b, p. 84).

A pintura de paisagem [*landschafsmalerei*] é importante, na medida em que proporciona a contemplação da fisionomia das plantas em diferentes lugares, explicitando suas diferentes formas. Para tanto, seria preciso adquirir uma afeição às viagens longínquas e o desejo de se pôr em comunicação com a natureza. Na Antiguidade clássica, os gregos e os romanos não permitiam que a pintura de paisagem fosse objeto de sua arte. Ela foi por muito tempo apenas o pano de fundo para as descrições históricas ou um adorno para as pinturas de murais. Dessa maneira, o poeta pitoresco tornava visível por meio de uma descrição da paisagem os espaços onde se realizavam os acontecimentos históricos.²²

A história da arte, aos poucos, mostrou como a pintura de paisagem foi se convertendo em objeto principal da arte moderna, separando o elemento histórico do quadro físico (HUMBOLDT, 2005b, p. 85). Essa separação, para Humboldt, é que irá possibilitar uma pintura de paisagem autêntica, capaz de apresentar, com o auxílio da poesia e da arte, a natureza em si mesma. Para os antigos, a pintura não poderia produzir uma sensação de melancolia que a contemplação da paisagem desperta no ser humano, pois ela era muito mais uma forma de alegrar o espírito.

Foi com os irmãos holandeses Van Eyck, Hubert (1366-1426) e Jan (1395-1441) que o cuidado com os detalhes da paisagem tornou-se mais nítido. Eles eram formados na escola de miniaturas de Flandres, onde a perfeição e os detalhes alcançaram um grau elevado na arte de pintar paisagem. A suas obras, em grande medida feitas a óleo, aperfeiçoou-se e deu vida às obras sobre a natureza. Mas, de acordo com Humboldt, foi com Ticiano Vecellio (1490-1576), artista italiano, que a natureza foi amplamente compreendida e representada em seus grandes traços. Em suas obras, o sentimento pela natureza é muito expressivo. Mesmo em quadros como a morte de Pedro o Mártir, o céu e a paisagem são extremamente fidedignos à natureza.

Para Humboldt, os grandes pintores de paisagens floresceram até o século XVII. O domínio sobre essa arte foi se formando à medida que se conheciam e se observavam com

²² “Desde el tiempo de César, la pintura de paisajes [*landschafsmalerei*] llegó á ser en Roma un arte distinto; pero á juzgar por las muestras desenterradas de las ruínas de Herculano, de Pompeia y de Stabies, las obras de este género casi no ofrecían otra cosa mas que planos topográficos de la comarca. El pintor se proponía mas bien representar los puertos de mar, las casas de recreo ó los jardines artificiales, que no pintar la libre naturaleza” (HUMBOLDT, 2005b, p. 87).

maior cuidado as belezas naturais e, ao mesmo tempo, em que a inovação das ferramentas e as técnicas de pintura adquiriam um patamar jamais visto. Os pintores se esforçavam em mostrar a natureza como expressão da alma humana: exteriorizada bela e harmônica.

O aperfeiçoamento técnico e o avanço do conhecimento da terra puderam fornecer um elevado grau de amadurecimento às pinturas de paisagem. As representações pormenorizadas da natureza apresentavam olhar preciso sobre a superfície terrestre, que em muito contribuía para o conhecimento da fauna e da flora. Segundo Humboldt, para poder pintar a natureza nos países tropicais, os pintores tinham que desbravar os bosques, florestas e matas virgens. Associado ao seu esforço dedicado aos estudos de uma paisagem particular, o artista, em sua contemplação, entrega-se ao sentimento da natureza:

La pintura de paisajes [*landschaftsmalerei*] no es tampoco puramente imitativa, pero su fundamento es mas material y hay en ella alguna cosa mas terrestre, por cuanto exige de parte de los sentidos una infinita variedad de observaciones inmediatas que el espíritu debe asimilarse para fecundarlas con su poder y volverlas á presentar á los sentidos bajo la forma de una obra de arte. El gran estilo de la pintura de paisajes [*landschaftsmalerei*] es el fruto de una contemplacion profunda de la Naturaleza y de la transformacion que se opera em el interior del pensamiento (HUMBOLDT, 2005b, p. 99-100).

De acordo com Humboldt, a pintura não é só a sua dimensão material, concreta; depende também do modo como os sentidos, por meio da contemplação, assimilam as formas e as estruturas da natureza representadas por ela. Esta arte, a pintura de paisagem, estabelece uma relação entre o mundo objetivo a ser assimilado e a sua representação por meio do pensamento.

Cada rincón del globo es, á no dudarlo, un reflejo de la Naturaleza entera. Las mismas formas orgánicas se reproducen sin cesar, combinándose de mil diferentes maneras [...]. Merced á la profundidad de los sentimientos y á la fuerza de imaginacion que animaba á los artistas, la pintura de paisajes [*landschaftsmalerei*], [...] ha podido desempeñar su papel embelesador (HUMBOLDT, 2005b, p. 100).

A universalidade de Humboldt, influenciada pela filosofia do iluminismo e pelo idealismo alemão, não deixa dúvidas quando o naturalista esclarece que cada parte da natureza está relacionada à natureza em geral. São as mesmas formas orgânicas que se combinam e se apresentam de diferentes formas em cada lugar do planeta, assim como são os sentimentos apurados e a força da imaginação que podem transformar a paisagem em uma pintura. São eles, sentimentos e imaginação, que animam os artistas a mostrarem a natureza harmônica e bela.

Humboldt (2005b, p. 100) reivindica para a ciência a antiga aliança entre a pintura e a poesia. Somente assim o belo natural pode ser exposto, descrito e pintado. Ele adverte, no entanto, que na pintura de paisagem tem que se distinguir o que é limitado pela percepção sensível e o que é a apreensão fecunda e poderosa da imaginação do artista. A pintura de paisagem tornou-se tão grandiosa que se converteu numa poesia da natureza, como se pode notar em Goethe e como será visto no próximo capítulo.

El hombre que puede abarcar el mundo de una mirada haciendo abstracción de los fenómenos parciales, reconoce los progresos que siguen en su desarrollo la vida y la fuerza orgánica de la Naturaleza, á proporcion que aumenta el calor desde los pólos hácia el ecuador (HUMBOLDT, 2005b, p. 101).

Nas regiões tropicais, a natureza se aprimora e a sua beleza aflora com o esplendor, o que, aos olhos de Humboldt, justificam sua assertiva acima. Porém, cada parte da terra tem suas belezas, que lhe são próprias, que caracterizam e identificam suas particularidades. Compreender a diversidade de cada lugar, identificando os nexos naturais que o caracterizam, é essencial para que se possa reproduzir de maneira expressiva o objeto da pintura de paisagem: a natureza. Ao artista cabe, então, “dividir los grupos; y bajo su pincel, la encantadora magnificencia de la Naturaleza se descompone en rasgos mas sencillos y en páginas sueltas, como las obras escritas por la mano del hombre” (HUMBOLDT, 2005b, p. 100).

Por mais soltos e dispersos que possam ser os relatos de viagens, eles contribuíram para que se expandisse o conhecimento sobre as diversas regiões do planeta, até então pouco conhecidas, estimulando ativamente outros estudos e o interesse pelas ciências da natureza. As pinturas, de maneira geral, aperfeiçoaram-se na arte e na ciência de representar as paisagens em cada região.

A intenção de Humboldt é, mais uma vez, por meio de investigações locais, atribuir uma universalidade aos fenômenos naturais e, mais ainda, fazer com que os homens se familiarizem com a harmonia e a beleza que a natureza lhes proporciona:

Multiplicando los médios con los cuales se reproduce bajo imágenes sorprendentes el conjunto de los fenómenos naturales, es como puede conserguise familiarizar á los hombres con la unidad del mundo y hacerles sentir mas vivamente el armonioso concierto de la naturaleza (HUMBOLDT, 2005b, p. 104-105).

A pintura de paisagem tem a facilidade de fornecer um sentimento do belo, certamente, pela sua imagem mais completa da natureza. Nem nas estufas, nem nos jardins

botânicos encontram-se reunidas a grandiosa diversidade de meios naturais que a pintura se utiliza para representar e despertar a imaginação e o saber. Essa superioridade encontra-se no fato de que toda realidade disposta naturalmente desperta no observador seus mais profundos sentimentos. No entanto, conforme as condições e o clima de alguns lugares, a visão de estufas e jardins pode incitar um sentimento que transporta o observador aos trópicos, às maravilhas de onde foram extraídas as mais “belas palmeiras”. A forma e a fisionomia dos vegetais não são apenas objetos para os botânicos ou meios de difundir os estudos sobre a natureza, mas também podem servir para o arranjo e ordenamento dos jardins e estufas (HUMBOLDT, 2005b, p. 109).

O amor das civilizações antigas à natureza não se expressava apenas por aqueles que professavam algum culto religioso, mas se propagava com maior força e diversidade nos jardins da Ásia Oriental. “El arte de arreglar los jardines consiste, pues, en reunir hasta donde sea possible el encanto de las perspectivas, la riqueza de la vegetacion, la sombra, la soledad y el reposo, de tal manera que queden engañados los sentidos” (HUMBOLDT, 2005b, p. 112).

Humboldt tinha a preocupação de mostrar como o reflexo do objeto na subjetividade desperta na sensibilidade e na razão o sentimento do belo harmônico, indicando, assim, como os meios que proporcionaram o progresso da cultura e o aperfeiçoamento dos estudos sobre a natureza contribuiriam para despertar tal sentimento (HUMBOLDT, 2005b, p. 115). É fruto da civilização europeia, para Humboldt, ter tornado possível a coleção de plantas exóticas e a magia das pinturas de paisagem, que têm proporcionado o gozo e o deleite daqueles distantes das regiões tropicais.

3.5.2 Natureza e método no Ensaio histórico sobre o desenvolvimento da ideia de universo

Humboldt expressa no início do capítulo referente à ideia de um desenvolvimento da concepção de cosmos o seu objetivo: “o conhecimento da história da natureza em seu conjunto”.

Na relação entre os fenômenos que agem na superfície da terra e os fenômenos celestes, Humboldt pretende desvelar os segredos da natureza.

La historia de la contemplacion física del mundo es la historia del conocimiento de la Naturaleza tomada en su conjunto; ó de outro modo: es el cuadro del trabajo que realiza la humanidad para abarcar la accion simultánea de las fuerzas que obran en la tierra y en los espacios celestes (HUMBOLDT, 2005b, p. 119).

A sucessão histórica não é posta ao lado. Humboldt parte do princípio de que existe um progresso histórico. A melhor compreensão dos fenômenos naturais também faz parte do projeto de evolução da humanidade. O objetivo da história do *Cosmos*, portanto, é a “descripcion de los progresos sucesivos mediante los cuales van tiendo á generalizarse mas y mas cada dia las observaciones” (HUMBOLDT, 2005b, p. 119).

A apresentação dos limites metodológicos da descrição física do mundo é retomada por Humboldt. Ele retorna à ideia de que há diferenças entre as ciências naturais e as descrições físicas do mundo ou do cosmos. À doutrina do cosmos cabe a análise dos conhecimentos específicos de cada uma das ciências naturais. Contudo, ela articula essas contribuições particulares dentro da ideia de um todo em movimento e em constante processo de transformação. A história do cosmos, portanto, não deve ser confundida com a história das ciências naturais em suas fragmentações.

Essa história pode ser mais bem analisada a partir dos descobrimentos dos micro-organismos e também dos macro-organismos, por meio dos microscópios e telescópios, o que facilita o descobrimento do que é comum a todos os organismos. A observação racional dos progressos que possibilitam ao homem o conhecimento da natureza faz parte da história da humanidade, assim como da história das ciências naturais em particular. Há um grande esforço em direção ao progresso científico, mas a ciência que Humboldt propõe no seu conjunto – a doutrina do cosmos – nem sempre coincide com a direção desse progresso, que para ele deveria abarcar todos os povos e os cantos da terra.

Humboldt, mais uma vez, destaca o que é sua descrição física do mundo: “la historia de la idea de la unidad aplicada á los fenómenos y á las fuerzas simultáneas del Universo”, e seu método expositivo deve consistir na “enumeracion de los médios que han promovido sucesivamente la revelacion de la unidad de los fenomenos” (HUMBOLDT, 2005b, p.122).

Seu ponto de partida está no esforço da razão em produzir um conhecimento universal, sem se esquecer da importância das observações de campo, que permitem maior percepção sensível dos fenômenos celeste e terrestre. Humboldt se preocupava também com as descobertas de técnicas científicas capazes de possibilitar novas formas de observação. O desenvolvimento científico e tecnológico fornece uma contribuição essencial para o seu objetivo de universalização dos fenômenos particulares dentro da história do cosmos. Em outras palavras, a história da contemplação da natureza está fundamentada na observação empírica dos fenômenos naturais e depende das inovações técnicas que ampliam a percepção sensível.

Mas Humboldt não está preocupado somente em traçar cada quadro específico da natureza. Ele procura indicar as características mais gerais que devem orientar o observador da natureza: “o conjunto das forças naturais e o sentimento de sua unidade”. A síntese entre a imaginação artística e a ciência empírica representa para Humboldt o ideal de ciência capaz de compreender os domínios particulares da natureza, elevando-se num conhecimento inteligente e estético do todo da natureza. “Si el arte en médio del círculo mágico trazado por la imaginacion, y si tiene su fuente en los mas íntimo de nuestra alma; en la ciencia, por el contrario, el principio del progreso está en el contacto con el mundo exterior” (HUMBOLDT, 2005b, p. 453).

2.6 Humboldt e a filosofia da natureza

O desenvolvimento das ideias se produz em diferentes ritmos e lugares, formando as mais diversas vertentes filosóficas e científicas, que, na maioria das vezes, se relacionam e se mesclam. Humboldt é um expoente dessas combinações. Nele encontram-se, entre outras vertentes, a ilustração, o idealismo e o romantismo alemães e as ciências naturais francesa, inglesa e alemã.

À época de Humboldt, final do século XVIII até a metade do século XIX, as ciências já viviam um processo de dissociação da filosofia. A partir das revoluções científicas do século XVII, as ciências passaram por transformações significativas, pautadas principalmente pela física e pela matemática. A partir do século XVIII, inicia-se a formação de uma ciência da natureza, próxima ao que veio a se tornar a biologia, mais preocupada em compreender a natureza orgânica. Concomitantemente, abria-se um novo caminho de investigação não mais pautado somente pela indução, mas, principalmente, pela dedução a partir de dados coletados empiricamente. As ciências da natureza já não mais se imbuíam exclusivamente de uma realidade intuída e enquadrada em figuras e medições. Elas pretendiam ser o mais fiel possível à forma expressa na realidade, servindo de sua diversidade e multiplicidade (MIRANDA, 1977).

El nuevo ideal de ciencia de la naturaleza rompe con las abstracciones matemáticas características de la revolución científica de siglo XVII. Ahora, las ciencias naturales se ven liberadas del cálculo racionalista y vago para ser un estudio totalmente descriptivo del hecho concreto (MIRANDA, 1977, p. 6).

Humboldt percebeu essa transição. Ele sabia da importância das descrições *in loco* para dar base científica a seus pressupostos teóricos e metodológicos. Com seu espírito investigativo, dava o valor devido à observação e à descrição dos fenômenos externos. Percebeu, também, as mudanças no racionalismo que fundava o saber: a razão passa a exercer papel central para validar o conhecimento empírico. Essa razão científica somente se realiza com a pesquisa em ato, ou seja, com o trabalho de campo ou pela experiência em laboratório, que possibilitava a investigação descritiva das forças da natureza.

Humboldt se encontrava embevecido com o progresso das ciências de seu tempo: não há dúvidas sobre seus estudos científicos desde Bacon a Charles Darwin (1809-1882). Desse modo, não se pode resumir seu pensamento ao iluminismo nem ao racionalismo moderno. Sua relação com o Ciclo de Weimar, sua formação em Göttingen, suas leituras de filosofia da natureza e de estética e seus contatos com a ciência moderna sinalizam para um grau de complexidade de sua obra que extrapola o iluminismo e, mesmo, o racionalismo e se insere na formação do moderno espírito alemão.

Segundo Miranda (1977), Humboldt representa um ponto de convergência entre a ilustração e o romantismo alemão, mas, às vezes, ele mostrava divergências em relação a uma ou outra dessas vertentes. O que não seria surpreendente, pois dentro do que se denominava “Romantismo alemão” podiam-se observar posições teóricas, muitas vezes, diferentes e discursos não menos dissonantes. Mas é verdade também que no tempo de Humboldt em quase todos os ambientes intelectuais na Alemanha discutiam-se questões referentes ao universo do romantismo. A crítica ao iluminismo francês – excessivamente materialista e racionalista – era um denominador comum e, talvez, tenha sido o grande impulso ao movimento de retorno à subjetividade e à busca de identidade na formação do povo alemão.

No *Cosmos*, seu livro quiza menos “romântico”, a forma expositiva poética se encontra em cada fragmento de texto, como ele próprio confirma: “los principales defectos de mi estilo son una desafortunada inclinación para formas demasiado poéticas” (HUMBOLDT *apud* MIRANDA, 1977, p. 7). A escrita de Humboldt, longe de obedecer a um padrão científico convencional, com uma linguagem de acordo com os preceitos tradicionais da academia, rompe os limites entre a literatura e a ciência. Ao mesmo tempo em que descreve, Humboldt expressa seus sentimentos e emoções. A beleza e o colorido da natureza estão presentes em sua vasta obra e representam a letra de sua contemplação da natureza (MIRANDA, 1977, p. 7).

Miranda (1977) afirma, também, que, apesar da influência romântica, Humboldt, muitas vezes, rechaçava o idealismo alemão. A importância que ele dava às observações, à medição e à descrição da natureza, ações realizadas com o maior rigor e objetividade, desvinculava-o da matriz idealista germânica. Miranda se apoia na famosa passagem do *Cosmos*, na qual Humboldt se refere a seu método empírico racional e critica as filosofias meramente especulativas:

Extranõ yo á las profundidades de la filosofía puramente especulativa, mi ensayo sobre el Cosmos es la contemplacion del Universo, fundada sobre un empirismo racional; es decir, sobre el conjunto de los hechos recogidos por la ciencia y sometidos á las operaciones del entendimiento que compara y combina. Ni podria la obra que me he atrevido á emprender, si traspasase aquellos limites, entrar en la esfera de los trabajos á que he consagrado la larga carrera de mi vida científica, que yo no me aventuro á penetrar en una esfera donde no me seria dado moverme con libertad, bien que algunos otros puedan intentarlo con buen éxito. La unidad que procuro yo alcanzar en el desarrollo de los grandes fenómenos del Universo, es la que ofrecen las composiciones históricas. Todo cuando se refiere á individualidades accidentales, á la esencia variable de la realidad, bien sea en la forma de los seres y en el agrupamiento de los cuerpos, bien en la lucha del hombre contra los elementos y de pueblos contra pueblos, no puede ser construído racionalmente, esto es, deducido de solo ideas (HUMBOLDT, 2005a, p. 45-46).

É verdade que para Humboldt a filosofia meramente especulativa, sem relação com as descobertas empíricas, não esclarecia os fenômenos naturais. Ou, em outras palavras, para ele sem a observação e a descrição *in loco* a ciência seria inócua. Pois bem, apesar da crítica à filosofia especulativa, Humboldt se deteve em algumas de suas premissas, pelo menos no que se refere a suas teses sobre a visão unitária da natureza e à perspectiva de junção entre arte e ciência, claramente relacionadas às filosofias da natureza de Schelling e, também, de Goethe.

Seguindo o seu próprio texto, Humboldt fica com a palavra:

Creo que la descripción de Universo y la historia civil se encuentran colocadas en el mismo grado de empirismo; mas sometiendo los fenómenos físicos y los acontecimientos históricos al trabajo de la inteligencia, y remontándose por el raciocínio á sus causas, se afirma cada vez mas la antigua creencia de que tanto las fuerzas inherentes á la matéria, como las que riegen el mundo moral, ejercen su accion bajo el imperio de una necesidad primordial, y con arreglo á movimientos que se renuevan periodicamente com intervalos mas ó menos duraderos. Esta necesidad de las cosas, este encadenamiento oculto, pero permanente, esta renovacion periódica en el desarrollo progresivo de las formas, es lo que contituye la Naturaleza, que obedece á un primer impulso recibido (HUMBOLDT, 2005a, p. 76).

Com base em suas próprias palavras, Humboldt demonstra que seu método resulta da composição do empirismo com o racionalismo, acrescentando a importância da história

para a compreensão da formação e das causas dos fenômenos. Mas o que chama mais atenção é a crença antiga em uma força primordial que rege os fenômenos e é inerente à matéria. O encadeamento oculto e permanente, a renovação e o desenvolvimento progressivo das formas da natureza estão submetidos a um impulso recebido. Mesmo criticando a especulação filosófica, é nítida a referência à ideia de um impulso criador, uma força primordial, no desenvolvimento das formas. A especulação em Humboldt pode ser considerada limitada. Aparece mais como fundamentação de suas idéias mais gerais sobre a natureza. Mas no final da introdução ao *Cosmos* a sua presença torna-se mais clara.

[...] por lo demas, el fin de está introducion al Cosmos no es demostrar la grandeza e importancia de la fisica del mundo, que nadie pone hoy en duda; pues solo querido hacer patente que se pueden generalizar las ideas sin por ello padezca la solidez de los estudios especiales, concentrarlas en un foco comum, y mostrar las fuerzas y los organismos de la Naturaleza como animados y movidos por un impulso idéntico (HUMBOLDT, 2005a, p 52).

Humboldt faz referência, novamente, a um impulso único, uma força primordial que move os organismos em conjunto. Logo, a seguir, cita Schelling:

La naturaleza, dice Schelling, en su poético discurso sobre las artes, nos es una masa inerte, antes bien personifica, para el que llega á penetrarse de su sublime grandeza, la fuerza creadora del Universo, fuerza primitiva, eterna, que obra incesantemente, y da nacimiento en su proprio seno á cuando existe y alternativamente parece e renace (HUMBOLDT, 2005a, p. 52).

As referências à força criadora e à força primitiva, eternas, são oriundas de uma filosofia da natureza presente já em Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), mas que se encontra também em Kant. Mesmo sendo seu crítico, Humboldt reconhece em Schelling os fundamentos da sua concepção de natureza como um todo orgânico e harmônico e a importância da estética tanto na apreensão como na exposição da natureza. Todavia, independente da filosofia especulativa alemã ou, mesmo, além dela, é perceptível em Humboldt a presença do ideal metafísico de um impulso criador, eterno, que está por detrás das leis da natureza.

As particularidades da obra de Humboldt não se encontram somente em sua descrição da natureza, apoiada na física geral e na história natural, mas “la contemplación de las cosas criadas, como unidas entre si y formando un *todo* animado por fuerzas interiores, da un carácter particular à la ciencia que tratamos en esta obra” (HUMBOLDT, 2005a, p. 58). O que torna a obra de Humboldt notável não é tanto a física ou a história natural, ou, mais

especificamente, a descrição das formas e dos fenômenos naturais, mas a concepção da natureza como um todo animado por forças internas. Nada mais próximo da filosofia da natureza de Schelling e Goethe, mas, também, dos filósofos da Grécia Antiga, Platão e Aristóteles.

Segundo Miranda (1977, p. 8), a crítica que Humboldt dedica à filosofia da natureza, em especial a Hegel e a Schelling, teve em Schiller seu principal interlocutor. Schiller se referia a Humboldt, ainda segundo Miranda (1977), como tendo uma mentalidade analítica e fragmentadora, que pretendia mensurar a natureza. Dizia, também, que ele era desprovido de qualquer tipo de cunho sentimental e o denunciava pelo seu charlatanismo primário.

Nas palavras de Miranda, Humboldt se encontra em uma escola romântica, em que o sentimento não se depara com nenhuma limitação *a priori*, com nenhum obstáculo posto pela razão absoluta afastada do mundo empírico, diferentemente dos idealistas. O lado empirista de Humboldt faz com que a sua objetividade na análise tenha grande importância em seu método. A experiência é parte fundamental do conhecimento: a busca e a coleta de dados empíricos combinados e refletidos pela razão compõem aquilo que ele denominou “empirismo racional”.

A concepção de natureza em Humboldt, porém, não pode ser afastada do pensamento kantiano, sobretudo da terceira crítica, das filosofias da natureza de Schelling e de Goethe. Está presente nestes dois últimos especialmente, a concepção da natureza como um organismo vivo em constante processo de transformação em função de um processo interativo de forças internas. Referindo-se ao fisiólogo Carl Gustav Carus²³ (1789-1869), que faz eco aos gregos e romanos, a natureza é “[...] lo que crece y se desarrolla perpetuamente, lo que solo vive por el cambio continuo de forma y de movimiento interno” (HUMBOLDT, 2005a, p. 36-37).

A série de tipos orgânicos se completa, para Humboldt, a partir das descobertas empíricas alcançadas por meio das viagens e observações diretas da natureza, concomitante à comparação dos organismos vivos com os já desaparecidos da superfície da terra. Essa imensa variedade de fenômenos produzidos pela natureza, que se transforma incessantemente, desvela o mistério primordial ou a força primordial, que se encontra no problema da metamorfose. Tal expressão é tomada de Goethe, cuja necessidade remete à imprescindível maneira de reduzir as formas de vida a um número limitado de tipos fundamentais que se

²³ Conhecido amigo de Goethe e pintor de paisagem.

transformam, uns a partir dos outros (HUMBOLDT, 2005a, p. 37). Está nessa metamorfose de tipos naturais e em suas relações de forças a revelação do que está por trás do organismo vivo.

A natureza, em Humboldt, aproximando-se da visão de Schelling, é a unidade harmônica na diversidade das coisas criadas, que se diferenciam por suas formas ou pelas suas constituições que as animam. A natureza transforma-se em ciclos, renovando-se periodicamente, podendo, assim, ser analisada conforme as suas formas e de acordo com a renovação da suas aparências: a natureza encontra-se em permanente estado de metamorfose. “De esta manera, la naturaleza se configura como un todo formando un sistema de relaciones, conexiones y fuerzas, en virtud de las cuales se producen las formas y la evolución que la es propia” (MIRANDA, 1977, p. 9).

De acordo com Miranda, as ideias de Humboldt de uma ciência unitária do universo, de uma origem comum das raças humanas e de um desenvolvimento da razão humana como meio para o progresso e a evolução faziam dele um discípulo dos enciclopedistas. Essas ideias encontram-se também em Kant, Goethe e Schelling, mais do que nos enciclopedistas, mesmo reconhecendo a influência destes últimos em Humboldt, o que é corroborado também por Vitte e Silveira (2010).

Para estes últimos, a importância do pensamento enciclopedista em Humboldt deriva da sua necessidade de ampliar as possibilidades de ordenação dos dados recolhidos nas experiências concretas. O intuito de Humboldt seria o de ordenar os diversos fenômenos naturais por meio de comparações entre eles, observando as diferenças e as semelhanças, na tentativa de organizá-los, para que pudessem gerar uma compreensão geral do todo. “Os processos de ampliação das fronteiras de pesquisa de campo seriam, nessa perspectiva enciclopedista e comparativa, passos indispensáveis no projeto maior de distribuição e organização sistemática da natureza” (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 182).

Porém, estes dois autores não concordam com as críticas de que Humboldt seja unicamente um enciclopedista ou um mecanicista. Se somente a influência do iluminismo enciclopedista e da física mecanicista estivesse presente na obra de Humboldt, certamente seus escritos estariam confinados à catalogação de dados empíricos comparados entre si e em sua sistematização. Ele seria, então, apenas um ilustre cientista moderno, cuja construção lógica a partir de informações empíricas consubstanciaria a sua maneira de fazer ciência. Porém, Humboldt foi além. Ele procurou amalgamar a ciência moderna com o pensamento filosófico alemão.

3.6.1 A força vital e o organismo

O direcionamento de Humboldt às pesquisas sobre a fitogeografia a partir da discussão sobre a eletricidade o levou a perceber a relação entre o desenvolvimento interno das plantas e seus estímulos externos. O que se destaca em suas pesquisas é a presença de um agente interno às plantas que se relaciona com a eletricidade e à sua geração. O que se colocaria em xeque nos experimentos com a eletricidade a partir de Luigi Galvani (1737-1820) seriam os limites da visão mecanicista. Para Vitte e Silveira (2010), o que estaria em jogo era o conflito entre a visão teleológica da natureza e a visão de causa e efeito, mecanicista.

A corrente mecanicista obtém as reações dos seres vivos a partir de um estímulo elétrico externo, por meio de placas metálicas. A teleológica parte da noção de uma força interna formativa, que se reveste de descargas elétricas. No artigo publicado por Humboldt na revista *As Horas*, de Schiller, em 1795, *A Força Vital ou o Gênio de Ródio*, que foi motivo de muitas discordâncias e repercutiu o debate, ele defendia a concepção da presença de uma força vital, misteriosa, posição que, algum tempo depois, já descartava, em função de seus fortes traços teológicos. Porém, para Silveira e Vitte, Humboldt, em verdade, não rompe com essa teoria, pois para ele a força vital interna é um fundamento presente em todas as formas da natureza.

A força vital nada mais é que o élan entre todas as coisas existentes, a atividade que enche de vida não só os seres, mas também a esfera inorgânica. Orgânico e inorgânico representam, desse modo, a oposição cuja síntese é a sua própria idealidade, ou seja, cada parte, seja ela orgânica ou inorgânica, encontra na atividade o elemento transcendente da vida que conduz a natureza ao reino dos fins (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 184).

Vitte e Silveira (2010) compreendem que em Humboldt a natureza age conforme os fins. Há nela uma ideia que a conduz ao “reino dos fins”. Seria a transposição para a natureza de uma metafísica teológica, a transposição de um deus metafísico fora da natureza para um deus na natureza, com todas as suas características de um ser uno, harmônico, que age com finalidade e que condiciona suas formas de aparição, sejam elas orgânicas ou inorgânicas. É o “deus sive natura”.

O artigo de Humboldt, ampliado, foi publicado nas edições dos *Quadros da Natureza*, em 1849. Mas ele fez um apêndice reavaliando a sua concepção de força vital. Ele menciona que antes da publicação desse texto no jornal de Schiller a concepção de força vital

aparecia, em 1793, em seu texto *Flora Fribergensis Subterrânea*, como “a causa misteriosa que impede que os elementos cedam às suas atrações primitivas” (HUMBOLDT, 1970, p. 201). Contudo, devido ao seu aprofundamento nos estudos da física e da química, ele mudou de opinião em relação a ela. Já em 1797, em seu ensaio sobre a irritabilidade nervosa e muscular, o naturalista não mais adota essa concepção. Desde então, Humboldt nunca mais apresentou como força vital o que seria, em verdade, “um mero produto do concurso de substâncias” (HUMBOLDT, 1970, p. 202) já bem conhecidas dos cientistas.

Para Humboldt, a composição química dos elementos apresenta uma definição mais certa e clara das substâncias animadas e inanimadas. A química dos organismos animados, cujas partes se separam e se alternam, mesmo que mantenham as condições anteriores, permitiu a ele concluir que os elementos que mantêm seu equilíbrio na matéria inanimada o mantêm porque fazem parte de um todo animado.

Os órgãos determinam-se uns aos outros e dão-se reciprocamente a temperatura, a disposição particular em que se exercem certas afinidades com exclusão de todas as outras. Assim, no organismo, tudo é ao mesmo tempo fim e meio. A rapidez com que a composição das partes orgânicas se altera, separada dos órgãos vitais que formam um todo, está subordinada à sua maior ou menor independência, e à natureza das substâncias (HUMBOLDT, 1970, p. 202).

Aos poucos, a teoria da força vital é substituída pela teoria do organismo, um todo que se move a partir da atração e da repulsão. Nele “tudo é ao mesmo tempo fim e meio” e a resposta para sua origem e desenvolvimento está na natureza das próprias substâncias animadas. Ainda assim, a própria teoria do organismo em Humboldt não o livrará de suas influências metafísicas em relação ao “sopro de vida” que anima a natureza.

Citando a *Anatomia Geral*, de Friedrich G. Jakob Henle (1809-1885)²⁴, Humboldt delineia melhor sua noção de organismo: “o conjunto de células é um organismo, e o organismo vive tanto tempo quanto funcionem as partes que formam o todo. O organismo parece determinar-se a si próprio em oposição à natureza inanimada” (HUMBOLDT, 1970, p. 203).

Para Humboldt, o que torna difícil referir-se ao organismo de maneira satisfatória são suas relações com as leis da física e da química, que mostram a complexidade dos fenômenos e das forças que agem simultaneamente e as condições para suas atividades. O organismo, segundo ele, possui um funcionamento próprio, se autoproduz, diferentemente da natureza inanimada, inorgânica. Argumenta que no *Cosmos* foi fiel ao seu método de compreender a natureza como um todo orgânico e cita a sua própria obra:

²⁴ HENLE, *Anatomia geral*, Allgemeine, etc., 1841, p. 216-219.

Os mitos de matérias imponderáveis, e de certas forças vitais próprias de cada organismo, têm complicado os cálculos e derramado luz duvidosa sobre o caminho a seguir. É debaixo de condições e formas de intuição tão diversa que se tem acumulado, através de séculos, o conjunto prodigioso dos nossos conhecimentos empíricos, os quais aumentam dia a dia com rapidez crescente. O espírito investigador do homem trata, de tempos em tempos, e com êxito desigual, de romper formas antiquadas, símbolos inventados para submeter a matéria rebelde às construções mecânicas. [...] A descrição física do mundo deve mostrar que todos os materiais, de que a contextura dos seres vivos é composta, encontram-se também na crosta inorgânica da terra, que os vegetais e os animais submetidos se acham submetidos às mesmas forças que regem a matéria bruta, marcando nas combinações ou decomposições desta ação os mesmos agentes, que dão aos tecidos orgânicos as suas formas e propriedades, e que somente então atuam as ditas forças, debaixo de condições pouco conhecidas, que se designam com o nome vago de *fenômenos vitais* e que se têm agrupado sistematicamente segundo analogias mais ou menos acertadas (HUMBOLDT, 1970, p. 203-204).

Humboldt crítica diretamente a teoria da força vital e não deixa escapar os limites da mecânica. Sua concepção de organismo, no entanto, não renega, de fato, nenhuma das duas teorias. Ele critica os estudiosos que creem numa força vital própria a cada organismo em separado e, ao invés disso, propõe a necessidade de compreender o organismo como um todo uno e vivente e que as forças vitais somente são pensáveis a partir do movimento de metamorfose do próprio organismo.

Há uma influência de Goethe na ideia de orgânico em Humboldt. Retomando Vitte e Silveira, a ideia de uma unidade do universo, que balizará os estudos e a ciência cosmológica de Humboldt, foi, também, influenciada por ele:

Não obstante, a concepção de uma relação indissociável entre elementos da natureza e a consideração da perspectiva teleológica, eram pontos já incorporados ao pensamento de Humboldt – sobretudo pelos contatos com Goethe e suas obras antes da viagem ao continente americano, bem como pela relação estreita com os cientistas do período. As novas formulações dos estudos magnéticos na física, as discussões sobre a matéria química e a perspectiva teleológica no estudo dos seres vivos já se apresentavam como um contraponto à perspectiva estritamente mecânica da natureza (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 185).

A diversidade vegetal, para Humboldt, possui estreitas relações com o clima e as condições do relevo. É desta associação que resultam suas particularidades e permite desvelar o que há de comum nas vegetações ao redor do mundo. A geografia das plantas é uma parte do que se pode chamar de física geral. A junção entre a física mecânica e a orgânica da terra com a do céu compõe o princípio de unidade, que rege a composição e a distribuição das espécies e dos fenômenos pelo cosmos.

A discussão em torno da unidade da natureza é trazida por Humboldt em suas observações sobre o Novo Continente por uma perspectiva fisionômica. É por meio das

descrições e catalogações das regiões visitadas, utilizando-se de técnicas e bases da matemática e do empirismo, que se alçam as generalizações e os princípios que norteiam a investigação da natureza.

O que fica patente é que as contribuições e as informações adquiridas pelas metodologias afeitas ao mecanismo se inserem na perspectiva maior de pensar a diversidade natural em sua unidade dinâmica. Não se trata de uma lei como pura abstração, mas de uma lei que deve expressar a relação indissociável entre a parte e o todo e, desse modo, refletir os pressupostos gerais de uma compreensão da realidade não-linear, considerada sob a concepção teleológica da natureza (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 186).

A unidade orgânica pressuposta no pensamento de Humboldt fornece as bases para que se possa, a partir do singular, vislumbrar uma totalidade dinâmica, pois cada parte está associada e em constante relação com o todo. É na variação regional, de acordo com princípios gerais de unidade, que se assenta a geografia moderna alemã. A concepção de unidade orgânica permite perceber o encadeamento da natureza que se move por si mesma, que se autoproduz.

3.6.2 *Controvérsias acerca da paisagem em Humboldt*

A junção da perspectiva teleológica com a mecânica – ou seja, a relação entre filosofia da natureza e física moderna – em Humboldt aparece, sobretudo, quando se analisa seu conceito de paisagem. Esta associação parece ser uma alternativa, para ele, ao dualismo entre idealismo e materialismo. O princípio teleológico da natureza, que, segundo Vitte e Silveira (2010), Humboldt assume desde 1793, no artigo já referido, *Florae Fribergensis Specimen*, tem suas origens na filosofia kantiana, principalmente em sua terceira crítica. Os mesmos autores defendem que essa influência pode não ter sido direta, mas ter acontecido indiretamente pelo contato com Goethe.²⁵

A relação entre o singular e o universal a partir de uma conexão que amalgama os fenômenos naturais por meio de uma teleologia na natureza, está associada, segundo Vitte e Silveira (2010), de fato, ao romantismo alemão. É pela paisagem, por sua fisionomia, que Humboldt irá extrair do romantismo uma visão estética da natureza. No entanto, os autores não citam os pensadores do romantismo que poderiam balizar suas afirmações. Pode-se, sim,

²⁵ Porém, como afirmam Beck e Schoenwaldt (1999, p. 9), Humboldt teve como um dos seus professores particulares o médico Marcus Herz (1747-1803), um dos alunos prediletos de Kant em Königsberg, que, possivelmente, passou a ele os ensinamentos do filósofo alemão.

encontrar em Schelling aproximações muito mais evidentes com o romantismo, mas Goethe foi muito mais um expoente do classicismo do que um romântico.

Para Vitte e Silveira, os estudos sobre a fisionomia da natureza que auxiliam Humboldt na explicação de uma conexão entre o singular e o universal aparecem por meio das descrições das paisagens. Elas demarcam as características particulares do espaço físico que, articuladas entre si, possibilitam uma visão do todo. “A paisagem, em verdade, é mais do que um registro, uma marca do mundo a ser reconhecida e integrada numa visão geral teleológica; ela representa, na mesma medida, o captar do sujeito que coloca no processo de apreensão da natureza sua imaginação, o papel ativo do olhar na construção da coisa viva” (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 188).

A ideia de paisagem em Humboldt está em estreita ligação com o significado da natureza de Goethe. Ele mesmo fez questão de afirmar essa aproximação em uma carta destinada à sua cunhada Caroline no dia 14 de março de 1806:

A pesar de las moles de montañas y los mares y, más alta profunda aún que ellas, de la evocación de una naturaleza casi asombrosamente viva, entre hoy día y ese tiempo; a pesar de los mil fenómenos e imágenes que ocupan mis sentidos, lo nuevo se tornaba en seguida familiar y lo que parecía exteriormente desconocido se adapta fácilmente a las antiguas imágenes y he reconocido en los bosques del Amazonas, y sobre los contrafuertes de los Andes, que el mismo soplo anima la misma vida de un pólo a outro en las piedras, en las plantas, en los animales y en el dilatado pecho del hombre. El sentimiento de la gran influencia de Jena me persigue por todas partes, ya que las ideas de Goethe respecto a la naturaleza me habían transportado y, por así dicer, me dotaran de nuevos órganos (HUMBOLDT, [s.d.], p. 143).

Nessa carta, torna-se explícita a concepção de uma unidade da natureza: o “mesmo sopro que anima” as diversas manifestações naturais. Cada forma apresenta uma relação dinâmica entre o universal, sua manifestação invisível, e o particular, até onde a vista alcança. Cada parte carrega em si o universal, que, em sua aparência, em um primeiro momento, é imperceptível. Mas da observação das combinações entre ela surge a dinâmica que move o todo. A paisagem representa a forma como esse todo se expressa no particular. A imagem capturada pela contemplação revela a perspectiva de uma ligação entre o invisível e o visível, entre o todo e o particular.

O método comparativo de Humboldt possibilitará o desvelamento do todo a partir da observação e contemplação dos particulares, do “sopro que anima as vidas”, além de ser uma maneira de organizar e catalogar os diferentes fenômenos naturais ao redor da terra. Trata-se, segundo Vitte e Silveira (2010, p. 189), da “busca do tipo, do arquétipo, do infinito na dimensão do finito”.

A apreensão estética da paisagem, no gozo que a sua beleza proporciona ao observador, resume a tentativa de se juntar a ciência e a estética, o que está muito próximo do pensamento de Schelling. Para o filósofo, a natureza é o espírito adormecido disperso nas manifestações naturais. Cabe ao artista desvelar o infinito no finito, por meio de uma intuição estética, sem necessariamente considerar uma mediação do conceito lógico. A apreensão imediata da natureza tem como segundo momento sua tradução objetiva, por meio da arte.

A filosofia da arte promove a síntese entre a natureza e o espírito. A imagem da natureza se autoproduzindo é captada a partir da sua contemplação, intuída pelo pensamento e colocada a serviço da atividade do espírito. A paisagem, em sua apreciação estética, conecta o sujeito e o objeto e revela uma natureza orgânica se transformando em processo de produção constante.

É esta perspectiva de unidade trazida pelo conceito de paisagem que define o valor e o caráter da ciência humboldtiana, na medida em que ela é mais do que um simples reconhecimento e ordenação dos elementos empíricos; antes disso, ela é a confluência de todos estes pressupostos ordenadores e materiais sob o sentido geral de uma natureza e realidade concebida à maneira dos românticos. A paisagem é que permite essa aproximação é ela que compreende e soluciona a tensão existente entre estes pressupostos contraditórios (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 191).

É preciso afirmar, mais uma vez, que não se trata exatamente de uma influência do romantismo, mas, certamente, advém de uma ideia do todo presente em Leibniz, Herder, Kant, Blumenbach e Schelling. Desses, talvez Schelling possa ser considerado um romântico, apesar de ser mais precisa a sua filiação à vertente alemã do idealismo. Quanto a Herder e Goethe, são muito mais pré-românticos do que românticos, sendo que o último pode ser até visto como um neo-classicista.

Há em Humboldt uma dupla perspectiva em relação à paisagem: uma objetiva, materialista, que procura descrever as peculiaridades do lugar para depois compará-las; e outra, mais estética, que, a partir da apreciação da paisagem, na relação entre o sujeito e o objeto, desperta no observador um sentido artístico. As duas visões, uma objetiva e outra subjetiva, encontram na paisagem o lugar de seu reconhecimento, a unidade harmoniosa que caracteriza a natureza em Humboldt.

A ideia de unidade é um dos pontos mais relevantes na ciência de Humboldt, na qual ele não somente considera a relação mútua entre fenômenos da natureza, como também propõe um papel criativo ao humano, a partir de suas representações artísticas da natureza (VITTE; SILVEIRA, 2010).

A ciência de Humboldt é a confluência entre um complexo conteúdo de métodos que passam pelo iluminismo, pelo mecanicismo e pelo idealismo entre tantos outros. Ela almeja uma síntese entre as ordenações fisionômicas da paisagem, medidas e mensuradas com o auxílio de técnicas de observação e a quantificação matemática, e a compreensão de um todo orgânico, regido por um telos natural, que conecta as diferentes formas visíveis empiricamente. Em Humboldt, pode-se perceber uma revalorização da sensibilidade na relação sujeito e objeto, provocando no observador seus ideais de harmonia e beleza.

Sintetizadora, essa ciência humboldtiana agrega não só diferentes legados, mas também, no reconhecimento espacial das variações, na apresentação regional de características próprias segundo princípios regulares, os elementos da natureza na sua relação harmônica com ela mesma e com o espírito, compreendidas nesse sentido sob o conceito de paisagem (VITTE; SILVEIRA, 2010, p. 193).

Em relação a seu método, Humboldt opta pelo descobrimento das leis que regulam o contínuo movimento dos fenômenos naturais, apoiando-se nas descobertas das particularidades, para, em seguida, compará-las, na tentativa de criar leis mais gerais. Se a descoberta e o gozo pela paisagem possuem um caráter intuitivo, sua ciência na descrição física do mundo necessita de um aporte dedutivo que leva as partes ao todo. Por isso, a ciência de Humboldt é muito mais complexa do que fazem crer os rótulos de romântico, ilustrado e idealista.

Lourenço (2005) identifica Humboldt como um expoente da ciência moderna. Para ele, a obra de Humboldt ajuda a compreender a história moderna da consolidação da ciência como forma de compreensão e análise do mundo:

Importa, dessa forma, observar que ao lado de sua explícita adesão ao método e conhecimento científico de sua época, convivem, em Humboldt, o reconhecimento da parcialidade desse saber e o necessário reconhecimento do impulso criador, mesmo que inconstante e gratuito (LOURENÇO, 2005, p. 8109).

A imaginação criadora dos filósofos e cientistas a que o naturalista alude para exemplificar sua importância para o desenvolvimento das ciências ajudava a abalar os alicerces do conhecimento científico. Segundo Lourenço, longe de ser um desvio romântico de Humboldt, ele representava uma leitura do desenvolvimento das ciências e de seus processos. Processos estes de instabilidades, de rupturas e de superações, indicando a importância de leituras fora do ambiente científico para a sua própria transformação. A modernidade trazia em si momentos de fantasia e imaginação que Humboldt apreciava. As dúvidas e as inquietações de seu tempo faziam parte da ciência do Cosmos.

Humboldt transita do mito à ciência com igual desenvoltura recolhendo contribuições para construir o desenvolvimento das visões de mundo e sua própria visão de mundo. Inicia, talvez pela ocidentalização iluminista, pela civilização grega tomada aí mais como centro de um processo territorial do que por uma pretensa gênese civilizatória. Estabelece as relações com o mundo antigo e próximo que produziu o “fato grego” para em seguida pensar o foco europeu do mundo (LOURENÇO, 2005, p. 8110).

As primeiras observações de Humboldt sobre a paisagem remontam à Grécia e à Roma antigas, identificando nelas uma representação da natureza e do mundo muito próxima dos mitos e da vida cotidiana. A paisagem como expressão da relação do homem e do seu mundo – ou melhor, como expressão da separação do homem de seu mundo e da natureza – é obra exclusiva da Modernidade. Nos gregos e nos romanos, Humboldt não reconhece a necessidade de contemplação na pintura da paisagem, como se registra na Modernidade. A representação da natureza como cenário das ações e sentimentos humanos ainda não considerava a separação entre o observador e o mundo, que Humboldt reivindicava para uma análise mais objetiva da natureza.

Porém, segundo Lourenço, o ideal de objetividade da paisagem natural é um equívoco, que não só Humboldt cometeu, mas as ciências de um modo geral. Por isso, Humboldt acreditava que as formas de representação na Antiguidade não atingiam a paisagem, pois não se dedicavam à descrição dela em si mesma, muito embora ele reconheça que mesmo entre os clássicos não esteja ausente uma relação estética entre o homem e a natureza.

No processo de compreensão da paisagem, ou de sua formação no mundo moderno, já se encontra uma separação entre o mundo da natureza e o mundo dos homens. Tal separação ganharia força no século XVII, quando a pintura e a descrição da paisagem assumiram um protagonismo, ao mesmo tempo em que aflora e desenvolve a ciência moderna. O culto à paisagem é apreciado esteticamente e está presente nas obras literárias e poéticas que ganham espaço, tornando-se difundidas pela Europa. Lourenço associa esse fenômeno com a ascensão da burguesia e com a sua consolidação no poder em função da expansão dos países metropolitanos em direção ao Novo Continente.

A explicação que Humboldt oferece ao leitor acerca dessa “explosão paisagística” concentra-se, em termos históricos, na expansão territorial das grandes navegações. O contato com a Natureza “exótica” com suas formas, cores, brilhos, forças, movimentos, causariam ao olhar europeu um deslumbramento que a “Natureza do Velho Mundo” nunca foi capaz. Esse despertar estético para a Natureza levaria ao desejo do conhecimento de suas leis e situações e da representação de suas forças e grandiosidades, as mais exatas possíveis (LOURENÇO, 2005, p. 8.120).

O novo mundo aberto aos olhares dos pintores e paisagistas deveria ser observado e registrado conforme a objetividade natural em seu esplendor e harmonia. Mas era preciso que os artistas tivessem também o auxílio de naturalistas que pudessem contribuir para que as pinturas fossem mais fiéis à realidade. Lourenço sugere que em Humboldt haveria uma visão utilitarista da arte, porque seria a ciência o objetivo último das pinturas de paisagem. Ou seja, elas seriam fiéis ao mundo real para, assim, fornecer mais informações e dados à ciência. A arte, desse modo, seria um apêndice à ciência. Mas o mesmo autor afirma que se encontra também em Humboldt um desejo pelo belo e pelo sublime.

Existe, assim, uma dualidade, já mencionada, em Humboldt, que aparece como uma contradição na incorporação das forças artísticas e poéticas na busca pela objetividade empírica.

Para Humboldt, um sentimento vivo em relação ao mundo deve ser fundamentado na compreensão de seus processos e formas, e, por sua vez, o conhecimento é nulo se não for vivificado pelos sentimentos de respeito e prazer. Os conceitos de unidade, harmonia e totalidade estão no âmago dessa síntese múltipla entre homem e mundo, entre conhecimento e sentimento, entre essência e aparência, entre o ínfimo e o infinito, entre o orgânico e o inorgânico, entre arte e ciência (LOURENÇO, 2005, p. 8.122).

Lourenço não identifica em Humboldt as influências do idealismo alemão de Schelling, presente também na filosofia de natureza de Goethe e que tem suas raízes em Kant, Leibniz e Platão. As pinturas e as poesias da natureza, mesmo com um viés utilitarista, escapam à exclusividade da ciência. São o testemunho de uma visão mais ampla da unidade de um mundo harmônico. Esta visão é influenciada por Goethe e Schelling, assim como pela terceira crítica kantiana, que influencia a visão humboldtiana não só da paisagem, mas também do cosmos, de uma forma geral.

De outro lado, Lourenço mostra como em Humboldt há uma contradição em ato expressa pela tensão entre as influências do iluminismo e do idealismo, latente e aflorada a cada passagem de seus escritos. Se em sua juventude a presença da filosofia da natureza era maior, em sua maturidade ela perde um pouco de sua força, o que, no entanto, não caracteriza um rompimento, como faz crer Botting (1981). A ciência moderna, com a sua objetividade, convive em Humboldt com o ideal metafísico de beleza e harmonia.

Reafirma-se, aqui, o que Humboldt havia constatado no percurso das representações das visões de mundo. A paisagem, enquanto fato humano, tem uma história efêmera e pertence a um momento específico da sociedade moderna. Seu surgimento e desaparecimento como representação autônoma podem indicar os pressupostos e limites de sua existência (LOURENÇO, 2005, p. 8.124).

A pintura de paisagem está relacionada com a realidade social moderna, quando os pressupostos matemáticos associados ao perspectivismo e ao fenômeno da luz e das cores ganham destaque. A posição do homem no mundo e a sua visão dele são afetadas, necessitando de uma educação dos seus sentidos. Lourenço bem assinala que nem toda paisagem está em perspectiva e que para ela ser paisagem tem que estar no mundo, fora dos lugares fechados. Outra questão colocada pelo autor é o processo de internalização, de abstração, que são fundamentais para que o homem possa produzir paisagens e “produzir-se como paisagem” (LOURENÇO, 2005, p. 8.125).

As transformações na formação do ser humano perpassadas pela estética e pela ciência exigem uma nova educação do homem, para que ele produza uma nova forma de ação no mundo. As noções de beleza natural e de paisagem são frutos dessa nova forma moderna de compreender o homem em sua relação com a natureza. Conforme Adorno²⁶ (*apud* LOURENÇO, 2005, p. 8.126), “o belo natural, pretensamente a-histórico, possui o seu núcleo histórico; isso o legitima tanto como o relativiza o seu conteúdo. Onde a natureza não era realmente dominada a imagem de sua não dominação suscitava o terror”.

É a partir da percepção de que o homem poderia dominar a natureza que a sua contemplação tornou-se possível, podendo ela assumir a forma de belo natural e de paisagem. Essa relação, como frisa Lourenço, está estruturada numa separação e num distanciamento entre o homem e a natureza, o que implica uma forma de dominação por meio do conhecimento, que permite contemplá-la sem horror, mas não menos contraditória, pois a contemplação da natureza só é “satisfeita” como simulacro. O belo natural da paisagem é, ao mesmo tempo, negação do próprio sujeito, que não se vê como paisagem. A arte moderna implica uma representação da natureza reduzida. Em outras palavras, a representação da natureza implica sua eliminação enquanto tal, pois, assim como na indústria, a natureza é reduzida à matéria-prima (ADORNO *apud* LOURENÇO, 2005, p. 8.128).

A relação de identidade do homem com a natureza se perde em seu distanciamento necessário à sua dominação. Na natureza domesticada, o belo aparece como simulacro, como falsa representação, que esconde seu verdadeiro significado como mercadoria, como instrumento da produção. Com isso, a paisagem começa a perder sua relevância. Não é mais uma possibilidade de o homem se relacionar com a natureza e consigo mesmo, e a sua representação torna-se caricatura.

²⁶ ADORNO, T. W. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, 182, p. 81.

Porém, a identidade entre sujeito e objeto é típica do idealismo, seja ele de Schelling ou de Hegel. Neste, a natureza seria a extrusão da própria consciência, que, ao se pôr como algo diferente dela, aliena-a de si mesma. A separação da natureza e do sujeito não é o grande problema de Humboldt, nem de Marx, como se tentará mostrar no capítulo referente a ele, mas, como o próprio Lourenço salienta, o problema se coloca quando a separação torna-se alienação e a dominação da natureza aparece como algo a ser consumido, como uma mercadoria.

O próximo passo será em direção a algumas passagens das obras de Schelling e de Goethe que demonstram as similitudes, mas também as diferenças existentes entre eles e Humboldt. Essa incursão na obra desses autores é importante para demonstrar a influência alemã na obra de Humboldt.

4 SCHELLING: CIÊNCIA, NATUREZA E ARTE

4.1 Breve introdução ao pensamento de Schelling

Com apenas vinte anos Schelling começou a se afastar de seu mentor, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Sua principal crítica a ele era a ausência de uma construção satisfatória da filosofia da natureza. Segundo Torres Filho (1979), a tese de Fichte do *eu* absoluto deixava a natureza em oposição – um limite criado por ele mesmo – à atividade infinita do *eu*. Schelling, discordando do seu mestre, acreditava que a natureza possuía não somente as características do *eu*, mas também era tão real quanto ele, pois é a natureza objetiva que fornece o material à consciência, e esta, por sua vez, o reproduz.

Segundo Schelling, em sua origem a natureza e a consciência seriam uma só unidade incondicionada e, em seu devir, a natureza objetiva e inconsciente se reproduziria, tornando-se uma subjetividade consciente. Se a essência do *eu* é o espírito, a essência da natureza é a matéria. Em ambos encontra-se a força. Se pela atração a força é objetiva e natural, pela repulsão ela é subjetiva e espiritual.

A valorização da natureza, divergindo de Fichte, fez de Schelling um cientista especulativo e um filósofo da natureza. Seu objetivo era interpretar a natureza como um todo orgânico unificado, compreendendo que o conceito de força poderia relacionar a natureza e o espírito. A partir de uma visão organicista do mundo, ele procurou mostrar como as ciências da natureza se ocupavam de fenômenos que tinham em sua origem a mesma força, que ele denominou de “atividade pura”. A natureza, então, poderia ser compreendida em sua própria atividade, que possibilita sua reprodução e sua evolução.

Torres Filho (1979) salienta que essa elaboração de Schelling tinha sido exposta por Fichte, mas em relação ao *eu*. Ele sim era capaz de se autoproduzir. A natureza de Schelling, portanto, seria semelhante ao eu de Fichte,

uma aspiração infinita, uma tendência à dispersão, à qual se contrapõe uma tendência oposta. Todo o processo da realidade se cumpriria segundo um sistema dialético de oposições que, depois de sintetizadas, engendrariam novas contradições, e assim sucessivamente (TORRES FILHO, 1979, p. IX).

A filosofia da natureza de Schelling, ou a sua física especulativa, traz à tona a materialidade da natureza e critica o pensamento que pensa a si mesmo independentemente do

mundo: ele quer inserir o ser humano na intrincada cadeia de desenvolvimento da própria natureza.

O desenvolvimento histórico da filosofia da natureza de Schelling tem a sua origem na Grécia antiga, nos filósofos jônicos e em Platão. Passa pela ideia medieval de alma do mundo, de Giordano Bruno (1548-1600), pela *natura naturans* de Baruch Spinoza (1632-1677), pela harmonia que rege o mundo, de Leibniz e, pela filosofia crítica, de Kant, mais especificamente pela constituição da matéria e pelo todo orgânico da terceira crítica (GONÇALVES, 2010).

Na perspectiva de entender a transformação da matéria em organismo, Schelling recorre às ciências de seu tempo, sobretudo à química de Antoine Lavoisier (1743-1784), no que se refere às relações entre a água e a atmosfera e aos processos de combustão e oxidação; e à teoria de Luigi Galvani (1737-1798) sobre a condução de eletricidade nos corpos orgânicos, cuja tese central remete ao conceito de fluido elétrico, agindo como princípio vital que amalgama o corpo ao espírito. Essa tese influenciou também Humboldt (GONÇALVES, 2010, p. 9-10).

Mesmo que as suas maiores referências tenham sido a física e a química, Schelling flertou com as teorias do médico e biólogo Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844). Segundo Gonçalves (2010), a visão sintética de Schelling dos fenômenos naturais se deve muito à anatomia comparada do cientista, em que as três forças – sensibilidade, irritabilidade e reprodução – se interagem no desenvolvimento da matéria orgânica.

Em seu sistema transcendental, segundo Torres Filho (1979), Schelling expõe os princípios de sua estética. A obra de arte, para ele, unificaria a natureza com o espírito e o objeto com o sujeito. Assim como no pensamento kantiano, a aproximação da arte com a natureza levaria à identificação do organismo vivo com a obra de arte. Ambos só poderiam ser compreendidos por uma reflexão teleológica se agissem em função de uma intencionalidade intrínseca. Nessa sua visão orgânica da natureza e da arte, consequentemente, as partes seriam membros constitutivos de um todo, e este possuiria um fim em si mesmo.

A diferença entre a obra de arte e a natureza, em Schelling, residiria no pressuposto de que nesta última a atividade responsável por sua formação e reprodução estaria velada ou inconsciente, manifestando-se apenas no próprio produto, enquanto que na obra de arte a atividade criadora seria consciente e o seu produto, inconsciente.

Na criação artística, a consciência se torna, pela primeira vez, autoconsciência, realizando todas as suas potencialidades ao ser livre das abstrações puramente filosóficas. A

arte seria o apogeu da consciência, na medida em que nela se reconciliam a natureza e o espírito. “A inteligência teórica – diz Schelling – contempla o mundo, a inteligência prática ordena o mundo, a inteligência estética cria o mundo” (TORRES FILHO, 1979, p. X).

Schelling parte do princípio da complementação entre a filosofia da natureza e o idealismo transcendental. Tomados separadamente, forneceria apenas uma verdade parcial e a junção das duas, em uma absoluta indiferença, poderia produzir a realidade. Atrás dessa unidade entre o espírito e a natureza encontra-se a razão, una e infinita, que abrangeria tanto a coisa em si quanto os fenômenos postos ao conhecimento. Nela não haveria distinção entre sujeito e objeto, pois o seu princípio seria a identidade absoluta. Na totalidade da razão, em sua unidade originária, o absoluto, incondicionado, condiciona todas as suas diferenças ao se manifestar ora como natureza ora como sujeito.

Ao manifestar-se como natureza ou como espírito, o absoluto, contudo, nada perde de si mesmo e o que caracteriza cada uma de suas potencialidades é a sua direta participação na totalidade unitária. Não há, portanto, uma relação de produção entre sujeito e objeto, natureza e espírito, ou seja, a consciência não é produzida a partir da realidade objetiva externa, ou vice-versa. Sujeito e objeto, espírito e natureza seriam, portanto, condicionados que têm seu fundamento último no absoluto incondicionado, único, indiferente e idêntico. Por essa razão, nem a natureza nem o espírito constituem seres peculiares, totalmente distintos um do outro: são ao mesmo tempo sujeito e objeto. Na natureza existiria um princípio vital, responsável por ela estar continuamente tentando sair de sua passividade; no espírito, por outro lado, manifestar-se-ia um princípio natural, que o impede de se constituir como um ser puro, voltado apenas para si mesmo (TORRES FILHO, 1979, p. XI).

A dimensão objetiva, a natureza, e a subjetiva, o sujeito, fazem parte de um todo absoluto. São duas dimensões de uma identidade dialética: uma relação necessária e, ao mesmo tempo, de oposição entre o mundo objetivo e o subjetivo, mesmo reconhecendo que na natureza o espírito se encontra adormecido e só se desperta à medida que evolui para a autoconsciência de si mesmo.

A liberdade da consciência humana, o último estágio do espírito, é, também, a natureza tomando consciência de si mesma – a realização da matéria. A forma pela qual a liberdade se expressa no mundo natural reflete a projeção do espírito para seu exterior. O mundo de Schelling se mostra sob a forma da reflexão ou da autoprodução da ideia, seja adormecida enquanto natureza ou desperta enquanto liberdade humana. Desse modo, a liberdade da razão alcançada pelo seu próprio desenvolvimento possibilita, ao passar de uma natureza inconsciente para outra consciente, que Schelling construa sua física especulativa.

4.2 Matéria e organismo na filosofia da natureza

Em Schelling, a natureza deixa de ser apenas atributo da exteriorização do eu e assume o papel de incondicionalidade, assim como o eu absoluto em Fichte. Ela é uma atividade dinâmica – fluxo do absoluto – que se encontra determinada em seu ente finito. Como tal, possui autonomia. Porque suas leis emanam de seu interior, de seu próprio desenvolvimento, ela basta a si mesma. Na física especulativa de Schelling a natureza aparece como atividade autoproducente, *natura naturans*, mas também como natureza finita, particularizada, *natura naturata*.

A natureza é, pois, atravessada por uma *dualidade primordial*. De um lado, ela é impulso (*Trieb*) infinito de expansão, denominado de *produtividade*; de outro, ela é um freio, um *retardamento*, uma *desaceleração* (*Hemmung*) daquele impulso, denominado *produto*. Afinal, produtividade infinita sem produto significaria uma atividade que não deixa qualquer rastro, qualquer sinal de sua presença, qualquer ente finito, provisoriamente permanente e capaz de testemunhar a atividade que o produziu (VIEIRA, 2007, p. 27).

A natureza contém uma dualidade primordial, mas não uma dicotomia, já que a produtividade e o produto interagem entre si dialeticamente. A tarefa da filosofia de Schelling é, justamente, recuperar a unidade originária na natureza entre o impulso infinito de expansão, a produtividade, e o impulso de desaceleração, o produto; entre a *natura naturata* e a *natura naturans*:

Nosotros nombramos a la *naturaleza*, en tanto que mero *productio* (*natura naturata*), *naturaleza como objeto* (la única por la que se interesa cualquier género de empiria). A la *naturaleza en tanto que productividad* (*natura naturans*) la llamamos *naturaleza como sujeto* (y de ésta es de la única que se ocupa cualquier género de teoría) (SCHELLING, 1996a, p. 131).

Encontrando-se com o pensamento kantiano, Schelling adota a teoria de que a matéria contém duas forças, uma que atrai e outra que repele, forças centrípetas e centrífugas associadas às concepções de Newton sobre a atração e a repulsão dos planetas. O corpo e a matéria são essas forças opostas que, em interação, constituem a natureza em si mesma. Aproxima-se também de Leibniz, que considera a existência de uma harmonia preestabelecida da natureza capaz de unificar essas forças opostas em um todo, assim como na possibilidade de o pensamento representá-las.

Os diferentes graus da matéria, suas diferentes dimensões ou ainda as diferentes potências da natureza são apresentadas não como postuladas por uma imaginação abstrata, mas antes como determinações do que ele denomina “imaginação ou formação em um (*Einbildung*) do infinito em direção ao finito. Ou seja, o que está sendo formado na forma de unidade dialeticamente fundadas em relações de forças opostas é a própria matéria. Mas a matéria é também o fundamento de tudo, a base da natureza, que se manifesta imediatamente aos nossos sentidos como forças (GONÇALVES, 2010, p. 22-23).

Schelling apresenta um conceito dinâmico de matéria fundado na relação entre os opostos – a atração e a repulsão e a expansão e a contração –, que são predicados imanentes ao seu próprio movimento.

Também a matéria, como tudo que é, flui a partir da essência eterna, e é, no interior da aparição, ainda apenas indireta e mediatamente, um efeito da eterna sujeito-objetivação e da imaginação (ou formação em um) de sua unidade infinita em direção à finitude e à multiplicidade (SCHELLING²⁷ *apud* GONÇALVES, 2010, p. 23).

Tudo que se desenvolve no mundo seria, para Schelling, manifestação do desenvolvimento da própria matéria. Isso ocorreria por meio da duplicação do mundo em dois planos, o macrocosmo e o microcosmo. O macrocosmo representaria o universo como um todo, uma universalidade produtora, enquanto que o microcosmo representaria a singularidade da natureza, a expressão do “todo petrificado” no espaço e no tempo. A teoria do microcosmo contém aquilo que Schelling denomina “individualização dos corpos”, um processo de singularização que decorre de um movimento dialético do infinito em direção ao finito e que retorna, depois, modificado pelo primeiro caminho, ao infinito. Dessa maneira, a primeira potência da matéria se elevaria à segunda potência, a luz, e depois se conformaria na terceira potência, o organismo vivo (GONÇALVES, 2010, p. 24).

Schelling considera que os fenômenos da natureza, como o magnetismo, a eletricidade e as reações químicas fornecem as bases para a transformação da matéria até sua terceira potência, o organismo, ao mesmo tempo em que permitem compreender esse processo como parte integrante do desenvolvimento do universo, o macrocosmo (GONÇALVES, 2010, p. 24).

O organismo nada mais é do que a natureza que tornou totalmente autônomos e interiores todos esses processos de síntese química da matéria como resultado da interação das relações dinâmicas compreendidas por uma física especulativa. O organismo é matéria que internaliza o processo de individualização presente na construção do universo, é matéria que se anima com a energia da luz que,

²⁷ SCHELLING, F. W. J. *Idee zur eine philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: Sämtliche Werke*, Stuttgart, parte I, 1856-1861, p. 204. (Tradução de Márcia Gonçalves). v. 2.

combinada com a força de gravidade realiza os dois movimentos também fundamentais à matéria, o movimento centrípeto, da coesão, e o movimento centrífugo, da expansão. Dessa dupla integração surgem os corpos que não apenas movem-se autonomamente, mas que também se excitam em contato com outros corpos e com o mundo, que se sensibilizam por meio desse mesmo contato e que finalmente se reproduzem (GONÇALVES, 2010, p. 26).

A terceira potência da matéria, o organismo vivo, não pode ser compreendida apenas como síntese das duas potências anteriores, mas também como princípio gerador das singularidades da matéria. A síntese, de fato, é a fotossíntese, pois é nessa terceira dimensão que surge o oxigênio, como resultado proveniente da relação entre o organismo vivo e a luz (GONÇALVES, 2010, p. 25).

Uma das particularidades da filosofia da natureza de Schelling reside na ruptura com a divisão estanque entre a matéria orgânica e a matéria inorgânica. O processo de autoformação da matéria, orgânica ou inorgânica, envolve uma conformidade com a realização da própria vida. Desse modo, a dinâmica interna da própria matéria inorgânica tende à organicidade:

O reconhecimento da presença de uma ordem na matéria, que faz com que Schelling muitas vezes suavize os limites entre o orgânico e o inorgânico, é responsável tanto pela tese forte de Schelling de que há na natureza uma forma de liberdade, quanto por sua recusa da tese contrária de que a causa do movimento da natureza seria alheia ou exterior a ela (GONÇALVES, 2010, p. 27).

O organismo é a expressão do absoluto, concretizando-se no particular do mundo real. Ou pode-se dizer também que o organismo simboliza a presença do universal nos fenômenos da natureza. A forma específica da materialidade orgânica espelha a ação da totalidade absoluta. A articulação entre esses dois polos compõe o conhecimento de cada um deles; ou seja, tanto do absoluto em seu devir quanto de seu congelamento em determinada forma natural. O organismo expressa essa indiferença entre o absoluto e a sua forma natural ou entre o universal e o particular. “Em todo ser (*Wesen*) orgânico – sim, em todo ele, mesmo na menor de suas partes! – tu reconheces a infinitude atual e a unidade, cada uma por si e, contudo, como um” (SCHELLING, 2010, p. 83).

O organismo não é apenas fim último da matéria, mas a sua ideia, em constante processo de transformação. Tanto a natureza orgânica quanto a natureza inorgânica são regidas pelo princípio da identidade originária entre o universal e o particular, entre a *natura naturans* e a *natura naturata*. Essa identidade não é apenas uma intuição intelectual, mas

também a expressão de uma *poiesis*, a imagem de um artista que produz sua obra a partir de si mesmo, da matéria absoluta.

A natureza é para nós um autor, que escreveu em hieróglifos, cujas páginas são colossais, tal como diz o artista em Goethe. Quem quer pesquisar a natureza seguindo apenas o caminho empírico é justamente aquele que frequentemente carece do conhecimento de sua linguagem para tomá-la em sua verdade. A Terra é um livro que é montado a partir de fragmentos e rapsódias de épocas muito diferentes (SCHELLING²⁸ *apud* GONÇALVES, 2010, p. 29).

4.3 Intuição intelectual, absoluto e arte

Schelling não descarta a objetividade do método científico. Ele dedica-se com afinco aos estudos das ciências naturais. Porém, não compartilha a visão de que estas ciências possuem a chave para a compreensão de todo e qualquer fenômeno natural. Pretendendo se desvencilhar da mecânica newtoniana e da empiria que se “restringe à superfície da natureza”, Schelling se declara adepto de uma cosmovisão na qual a natureza é uma autoatividade produtiva, um todo pleno e contínuo que integra as forças naturais, relacionando, organizando e hierarquizando essas forças que compõem o mundo. A natureza, desse modo, não é apenas um simples produto, mas também uma força produtiva.

Para acessar a natureza, Schelling, com referência em Fichte, insere no idealismo alemão a noção de intuição intelectual, já exposta por Kant. Trata-se de um ponto crucial de sua filosofia, pois é o meio de se apreender o absoluto. Porém, como mencionado, Schelling se afasta de Fichte ao estender esta noção para além do *eu*, ou seja, para a natureza.

Com efeito, em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para o nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma de imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo supra-sensível. Essa intuição, em primeiro lugar, nos convence de que algo é, em sentido próprio, enquanto todo o restante, ao qual transferimos essa palavra, apenas aparece. [...] Essa intuição intelectual se introduz, então, quando deixamos de ser objeto para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído (SCHELLING, 1979a, p. 24).

Em Schelling, o conceito de intuição intelectual – “uma faculdade secreta” – é a base de sua filosofia. Ele permite, por meio do autoconhecimento, da certeza de si, o contato com o *eu* absoluto, suprassensível, que atravessa toda a natureza, do inorgânico ao orgânico,

²⁸ SCHELLING, F. W. J. Vorlesungen über die methode des akademischen Studiums. *In*: Sämtliche Werke, Stuttgart, parte I, v. 5. p. 246-247. (Tradução de Márcia Gonçalves).

com a finalidade de alcançar o seu fim último, o homem, capaz de tomar ciência de si mesmo, de reconhecer-se como ser consciente.

Es verdad que, dentro de la filosofía de la naturaleza, yo contemplo a ese sujeto-objeto, que llamo naturaleza, en su autoconstrucción. Para entender esto hay que elevarse a la intuición intelectual de la naturaleza. El empirista no se eleva hasta allí y es precisamente por eso lo que siempre es él el que construye en todas sus explicaciones (SCHELLING, 1996b, p. 271).

Em Schelling, intuição intelectual e *eu* absoluto são conceitos correlatos, na medida em que o objeto não é seu oposto, mas uma produção de si mesmo. “Na intuição intelectual, produtor e produto se dão conjuntamente, ou o eu se dá como infinito em e para si mesmo, incondicional e absolutamente, exterior a todo tempo, isto é, na eternidade. O eu” (BARBOZA, 2003, p. 19).

O absoluto, do qual trata Schelling, está ancorado na unidade entre a subjetividade e a objetividade, e esta unidade é o princípio da sua filosofia. O absoluto contém a matéria e a forma, e ele se faz a si mesmo, em sua totalidade, ora como matéria ora como forma.

Naquele momento, se podemos chamá-lo assim, em que ele é meramente matéria, essência, o Absoluto seria pura subjetividade, fechada e envolta em si mesma: quando ele faz de sua própria essência sua forma, aquela subjetividade inteira, em sua absolutez, se torna objetividade, assim como, na retomada e transformação da forma na essência, a objetividade inteira, em sua absolutez, se torna subjetividade (SCHELLING, 1979c, p. 50).

Em Schelling, a matéria e a forma são manifestações do absoluto, mas, como há uma unidade entre a subjetividade e a objetividade, elas não são exteriores a ele. Essa unidade nada mais é o que Platão entendeu como ideia ou o que Leibniz compreendeu como Mônada. “Toda ideia é um particular, como tal, é absoluto; a absolutez é sempre uma, assim como o sujeito-objetividade dessa absolutez e sua própria identidade; somente o modo como a absolutez na ideia é sujeito-objeto faz a distinção” (SCHELLING, 1979c, p. 51).

A ideia é a síntese da identidade absoluta, na medida em que ela mesma é o ato puro de se autoproduzir, o agir eterno enquanto unidade. A forma é o símbolo do infinito no finito, e o que se torna objetivo nela é apenas a própria unidade absoluta.

O lado real daquele agir eterno torna-se patente na natureza: a natureza em si ou a natureza eterna é justamente o espírito trazido à luz na objetividade, a essência de Deus introduzida na forma, só que *nela* essa introdução compreende imediatamente a outra unidade. A natureza que aparece, em contrapartida, é a figuração da essência na forma aparecendo como tal ou na particularidade, portanto a natureza eterna na medida em que se corporifica e assim se expõe a por si mesma como particular. A

natureza, na medida em que aparece como *natureza*, isto é, como essa unidade *particular*, já está, portanto, como tal, fora do Absoluto, não a natureza como o próprio ato-de-conhecimento absoluto (*Natura naturans*), mas a natureza como mero corpo ou símbolo daquela (*Natura naturata*). No Absoluto ela constitui, como a unidade oposta, que é o mundo ideal, uma única unidade, mas, justamente, por isso, naquela não está nem a natureza como natureza nem o mundo ideal como mundo ideal, mas ambas como um único mundo (SCHELLING, 1979c, p. 52).

A filosofia, como ato de conhecer o absoluto, do qual a natureza é uma de suas manifestações, segundo a ideia absoluta da unidade, é o idealismo. Na natureza, o absoluto se torna em si mesmo particular, um ser que é também ideal, na medida em que é manifestação do próprio absoluto. A natureza, em sua particularidade, é aquela que aparece, que se manifesta enquanto forma. O absoluto nessa forma, como ser finito, é ao mesmo tempo essência e aparência e somente pode ser apreendido pela intuição.

Somente pela intuição intelectual, portanto, se conhece o absoluto e somente por meio dela a filosofia penetraria na unidade essencial entre a natureza e o espírito. Esse princípio seria responsável por intuir o desenvolvimento da natureza em toda a sua potencialidade.

Mas a intuição intelectual, aceita pelo filósofo, sofre dele restrições ao longo do tempo. Ele descobre que ela não seria a única forma para penetrar nos segredos do absoluto. Em concordância com a sua estética, ele opta pela criação artística como a forma mais acabada para se ter acesso ao incondicionado. Assim como os românticos, para Schelling a obra de arte, na qual a oposição entre o sujeito e o objeto se encontraria anulada, exprimiria de maneira mais pura a identidade dos opostos oriundas do próprio absoluto.

Por último, a Ideia que unifica tudo, a ideia de *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos da letra. Não se pode ter espírito em nada, mesmo sobre a história não se pode raciocinar com espírito – sem senso estético (SCHELLING, 1979b, 42-43).

A natureza não se traduz apenas por meio de conceitos. Ela pode ser representada de maneira artística. A formação de um conceito no interior da filosofia da natureza, em que se tem como fundamento a identidade entre o subjetivo e o objetivo, é um processo ao mesmo tempo científico e artístico, que em Schelling não são dois modos diferentes de se conhecer.

A produção da obra de arte tem seus fundamentos buscados na própria produção da natureza. Isso não quer dizer que uma seja o reflexo da outra. A natureza serve apenas de inspiração para a produção artística. Mas a liberdade da arte em Schelling reproduz uma

liberdade já presente na natureza. Em outras palavras, diante do processo de formação da obra de arte ou da própria natureza o ato de criação é também uma opção entre caminhos alternativos em direção a uma determinada forma.

Em Schelling, arte e natureza não ocupam duas esferas distintas de produção do conhecimento, mas uma única esfera capaz de revelar o absoluto em seu movimento incessante entre o universal e o singular.

Schelling vê na eterna formação e geração de vida na natureza não somente uma alternância de formas finitas, mas a própria infinidade do ato de conceber do absoluto a si mesmo. Em outras e mais intuitivas palavras: é Deus (ou seja: o absoluto) o único e eterno princípio criador de tudo, princípio esse objetivado tanto na natureza quanto na arte, tanto no pensamento quanto na vontade, a qual – movida a partir de dentro da própria natureza – é, acima de tudo, livre (GONÇALVES, 2010, p. 32).

É a beleza artística o ponto de interseção entre o ideal e o real. Ela está em toda parte onde há relação entre a matéria e a luz. Em Schelling, a beleza, em sua forma, é a plena realização da matéria, pois nela o infinito se realiza. A natureza e a arte fazem parte de um processo de formação que envolve a necessidade e a liberdade, ainda que Schelling reconheça que na natureza o nível de consciência ainda está “adormecido”. “A natureza, para Schelling, revelou-se tão livre quanto à arte e ambas, como momentos complementares de um único e infinito processo de atividade autoprodutiva, são concebidas pelo filósofo como igualmente belas” (GONÇALVES, 2010, p. 34).

4.4 Schelling e a analogia entre arte e natureza

Em conjunto, mas sem submissão, o homem e a natureza realizam uma unidade produtiva baseada numa relação dialética entre o espírito consciente e espírito inconsciente. Enquanto na natureza a finalidade na produção de suas obras se encontra velada, nas obras de arte, de outro lado, a sua produção é feita conscientemente. A arte sintetiza aquilo que a reflexão separa; a unidade entre a natureza e a humanidade.

O autor da *Filosofia da arte* opera como se, da máxima afirmação de identidade dos contrários, a sua dialética devesse superar positivamente as diversas modalidades de dualismo, não rumo a novas sínteses, mas em direção a uma síntese originária, cuja máxima expressão se resume na indiferença do infinito no finito (BARROS, 2011, p. 12).

Schelling é um crítico das filosofias de Kant e Fichte, que separam a natureza e o ser humano como se fossem oposições. Sua alternativa para se livrar desse impasse se dá por meio da arte e de sua visão polimorfa da natureza. Sujeito e objeto se encontram, então, unidos, e a intuição é responsável por desvelar essa síntese originária.

Mal o homem se pôs em contradição com o mundo exterior [...] dá-se o primeiro passo em direção à filosofia. É em primeiro lugar com essa separação que começa a *especulação*; de agora em diante ele separa aquilo que a natureza desde sempre uniu, separa o objeto e a intuição (SCHELLING²⁹ *apud* BARROS, 2011, p. 11).

O desenho é a primeira forma pela qual a unidade é apreendida em sua particularidade, segundo Schelling. Instituído a forma, a pintura limita-se a um espaço determinado, circunscrevendo-se em seu próprio limiar. No desenho, a espacialidade é a condição de sua particularidade, de sua finitude. A forma torna-se o primeiro passo para o desenho se concretizar.

Uma vez que o desenho e a pintura visam, antes de tudo, à exposição das *formas*, e uma vez que a condição para o belo, embora não de fato para a perfeição e acabamento dele, é a agradabilidade, esta tem que ser buscada no desenho somente até onde não prejudique as exigências mais altas da verdade e da correção. [...] Como o organismo é, interiormente e segundo sua essência, sucessão que se gera de si mesma e a si retorna, ela exprime essa forma também exteriormente pela predominância das formas elípticas, parabólicas e outras, que melhor exprimem a diferença na identidade (SCHELLING, 2001, p. 176).

A pintura tem a magia de representar a imagem, mas o objeto representado na pintura não é o próprio objeto; é um ideal tornado real. No entanto, a representação simbólica da pintura não se diferencia substancialmente do objeto concreto, pois ela é a arte que sintetiza a verdade e a aparência. O conflito entre o real e o ideal tem que ser dissipado para, a partir dessa superação, alçar a identidade entre ambos, sendo que é nessa indiferença que a pintura se sobressai ao trazer à tona o sensível por ele mesmo (BARROS, 2011).

Schelling pretende desvelar o ideal de natureza a partir do próprio sensível. Portanto, a ideia de uma natureza produtora e criadora precisa permanecer na paisagem para que ela não apareça fria. Essa natureza viva é que o artista deve reproduzir à sua maneira, levando em conta a produção da natureza em si mesma. A obra de arte, nesse sentido, é o produto de uma ação inventiva que participa ativamente da reprodução de sua imagem, traduzindo o organismo vivo em suas diversas manifestações.

²⁹ SCHELLING, F.W.J. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: INCM, 2001, p. 39.

Na beleza, opera-se a passagem do mundo das criaturas para o mundo da criação, da *natura naturata* para *natura naturans*, tornando-se assim imperioso mostrar que, com suas criações, as artes plásticas compartilham daquela “realidade inescrutável mediante a qual ela termina por se assemelhar a uma obra da natureza” (BARROS, 2011, p. 21).

Em Schelling, a particularidade do objeto o torna universal. O particular produz e, ao mesmo tempo, afirma a universalidade, que não vive apenas de sua limitação, mas também de sua força interna, que se afirma como uma totalidade. A forma enquanto separada da matéria não reproduz o todo, ao passo que a matéria sem a forma não contém sua particularidade. Forma e matéria constituem-se numa relação recíproca de afirmação do todo na sua unidade originária.

Vigora aqui o aceite de que, enquanto ponderamos apenas sobre sua forma, a matéria será mera abstração; mas, ao considerarmos apenas a matéria, a forma permanecerá uma impressão disforme. Para ser bela, é necessário que a forma seja viva e sua vida, forma. Somente quando esta última viver em nossa sensibilidade lhe será dado expor-se vivamente ao nosso entendimento (BARROS, 2011, p. 24).

A filosofia de Schelling associa a arte à natureza ao estabelecer o vínculo entre a forma e o conceito. O conceito transcendente articula o particular com o infinito. Na arte, percebe-se uma criação que nem sempre é consciente. Entretanto, a ligação entre essa atividade intuitiva e a consciência engendra a arte mais elevada. Não se percebe a arte autônoma, independente do sujeito que a produz. E onde a arte eleva-se ao conceito do entendimento ela se assemelha às obras da natureza. No entanto, na natureza o conceito vivo e consciente mostra-se adormecido, enquanto que na obra do artista a atividade consciente prevalece: a atividade da natureza e a do artista não coincidem. O artista, por exemplo, ao imitar a natureza produziria larvas, mas jamais obras de arte. Ele tem que caminhar no sentido de encontrar o espírito da natureza, expressando-se por meio de suas formas e procurando capturar o movimento espiritual, a essência da natureza. Desse modo, é possível para o artista criar algo verdadeiro. Melhor, mais uma vez, deixar Schelling com a palavra:

Tanto na natureza quanto na arte, a essência busca efetivar-se e expor a si mesma primeiramente no particular. Por isso, em ambas, a maior rigidez da forma dá-se a conhecer logo no início; pois, sem limitação, o ilimitado não poderia aparecer; se não houvesse a dureza, a brandura tampouco poderia existir; e se a unidade deve fazer-se sentir, isso só pode acontecer mediante particularidade, isolamento e oposição. A ser assim, de início, o espírito criador aparece inteiramente perdido na forma, inacessível, fechado e ainda austero em sua grandeza. Mas quanto mais ele logra unir sua inteira completude em uma única criatura, tanto mais ele reduz, passo a passo, sua rigidez, lá onde delineou inteiramente a forma, a ponto de nela dormir e se apreender com satisfação, ele parece regozijar-se e começa, digamos, a mover-se em linhas suaves. Esse é o estado consoante à mais bela maturidade e

florescimento, no qual o puro invólucro se apresenta com perfeição e o espírito da natureza torna-se livre de suas amarras, sentindo sua afinidade com a alma (SCHELLING, 2011, p. 53).

4.5 Aproximações entre Schelling e Humboldt

Existem indicações da influência de Schelling sobre Humboldt. Entre eles, pode-se perceber a concepção de uma ciência totalizante que extrapola seus limites em direção a uma dimensão estética do conhecimento. Pode-se falar, também, de uma visão holística, que integra não somente a arte e a ciência, mas também a subjetividade e a objetividade. Existem outros indícios, mas as cartas trocadas entre eles evidenciam essa influência de uma maneira mais precisa.

Humboldt, depois de sua volta da viagem ao Novo Continente, em janeiro de 1805, recebeu de Schelling a seguinte carta:

Ouso endereçar-me a você sobre o objeto da filosofia natural, desde que fui assegurado que essa nova escola de filosofia, a qual novamente conservou sobre sua antiga possessão, a natureza, tinha já chamado sua atenção. Grande expectativa foi tomada em relação a isso na Alemanha, onde sempre há muita oposição a tudo que seja novo. Primeiramente ela foi mal interpretada, depois mal representada [...]. Filosofia natural tem sido representada como experimento desprezível, e rejeitado seu emprego a cada vez que investigadores individuais têm conduzido seus experimentos sob a orientação de ideias filosóficas. Nenhum dos investigadores científicos na Alemanha ainda compreendeu completamente essa filosofia [...].

Se um homem com seu Gênio, cedo imbuído com o espírito dos clássicos, possuído por uma profunda variedade de informações, incluído, se tal coisa fosse possível, todo o alcance da moderna ciência, cujo conhecimento tão importante na história do mundo não é confinado simplesmente à presente geração e sua imediata predecessora, mas estendido também ao século passado – se um gênio com tal universalidade pudesse colocar essa nova teoria à prova, tão cedo poderia seu destino ser decidido, e quão entremente isso promoveria o desenvolvimento do pensamento!

Razão e experiência nunca devem ser mais do que aparentemente opostas, e tenho, portanto, firme convicção de que você não irá falhar em notar o mais surpreendente acordo entre teoria e experimento em muitos pontos da nova filosofia. Sua consciência tem em uma época empírica ultrapassado tão ousadamente as fronteiras prescritas da física, que você deve estar pronto para conhecer as fortes visões da presente teoria (SCHELLING³⁰ *apud* BRUHNS, 1873, p. 202-203).

Humboldt logo o respondeu:

Você terá indubitavelmente ouvido do senhor W. quão desejoso estou em adotar tudo o que é grande e belo no novo sistema de filosofia, o qual você vem propondo durante os últimos poucos anos. O que, na verdade, poderia ter chamado minha atenção completamente do qual tal revolução ocorrendo nos estudos dessas ciências para as quais minha vida inteira é devotada? Depois de estar fora da Europa por seis

³⁰ Aus Schelling's Leben. In Briefen (LEIPZIG, 1870), v. ii. p. 47-50. (Tradução de Ricotta, 2003, p. 108-109).

anos, sem livros, e proximamente ocupado com a natureza, minha mente foi mantida mais livre do preconceito que foi possível para muitos físicos, que se tornaram mais fixados em suas antigas interpretações da natureza do que no objeto de seu estudo – a própria natureza. Não! Eu vejo a revolução que você reproduziu na ciência com um dos mais felizes eventos desses tempos impetuosos.

Hesitando entre a teoria da ação química e da erupção violenta, sempre suspeitei que algo mais alto e melhor tinha que ser alcançado, para o qual a origem de tudo poderia ser traçada, e para essa mais alta causa original estamos em débito com nossas descobertas.

Não deixe, portanto, que essas descobertas lhe afluam, como tudo mais que significa para o ser do mundo, poderia agir para algumas pessoas como um veneno. Filosofia nunca pode provar um impedimento para o avanço da ciência empírica. Ao contrário, ela traça os princípios fundamentais para cada nova descoberta e desta maneira permite a fundação de novas descobertas [...]. Tenho dessa maneira lhe dado, meu excelente amigo, uma explicação cândida. Embora habitualmente contemplando a natureza em seu aspecto externo, não existe ninguém que possui maior admiração do que eu pelas criações deduzidas do profundo e próprio pensamento humano (SCHELLING³¹ *apud* BRUHNS, 1873, p. 203-204).

Humboldt, portanto, sempre aspirou a ocupar um lugar mais alto do que as próprias ciências naturais propiciariam. Sua inspiração filosófica estabelece o norte para suas ações e seus estudos empíricos. São, em verdade, princípios gerais que fundamentam cada uma das suas descobertas e orientam as novas. O desenvolvimento do pensamento intuitivo e reflexivo de Schelling sobre a filosofia da natureza servirá de parâmetro para as atividades científicas de Humboldt, assim como para auxiliar em sua exposição e apreciação estéticas da natureza. A filosofia da natureza não se opõe ao empirismo em Humboldt; pelo contrário, a especulação e a empiria podiam se completar.

Na ciência de Humboldt implica compreender na natureza tudo aquilo que é grande e belo, investigando os princípios fundamentais da vida e da sua origem como a motivação fundamental para o conhecimento sobre a natureza. Nela, Humboldt reconhece sua dimensão filosófica e poética, integrada harmonicamente e apreendidas pela intuição sensível.

A aproximação de Humboldt com a filosofia alemã do final do século XVIII e início do século XIX transparece tanto na interpretação da natureza quanto em sua exposição. Mas o que mais aproxima Schelling de Humboldt é a compreensão da unidade da natureza e do seu desenvolvimento orgânico harmônico e belo.

Seria pelo menos necessário lembrar que é na questão do contato direto com a beleza da Natureza, no retiro moral junto a ela, e mais especificamente, no desejo humboldtiano de criar uma “física do mundo” em plena concordância com a forma “estável” e “segura” dos fatos, instrumento fecundo para o “progresso da formação humana”, que o passo levado à ambição da totalidade foi dado. Dito isso, reconhece-se – sob esse conjunto do *Kosmos* – o fio condutor de uma preocupação maior e constante – o da linguagem do espírito criador, em convergência com a força

³¹ Aus Schelling's Leben. In Briefen (LEIPZIG, 1870), v. ii. p. 47-50. (Tradução de Ricotta, 2003, p. 109).

criadora da Natureza apta a reunir, de modo especular arte e ciência. É por isso que o romantismo de Humboldt se abre conjunta e indissolivelmente como uma ação do espírito, uma ação totalizante da arte e da ciência, pelo seu feito de “impressão total” (RICOTTA, 2003, p. 115).

A prática romântica de Humboldt, segundo Ricotta, parte do conceito do todo sendo realizado tanto na imaginação quanto na prática da experiência na natureza. Além do mais, ele expressa um apelo à imagem, ao olhar sobre a natureza, que ocorre como um pressuposto de ação diante da paisagem. A experiência do olhar postula um conhecimento prático e moral do sujeito.

A dimensão moral na apreciação da natureza é uma das premissas de Schelling que se reflete também em Humboldt. A finalidade da observação da natureza e o prazer que ela proporciona têm a ver com a elevação moral do sujeito. O cosmos representa a visão mais ampla da força expansiva da natureza, que é compreendida a partir da visão poética das “cenas da natureza” em Humboldt. Sua ética do olhar expande os limites da razão e avança na estética intuitiva.

Humboldt, sem dúvida, encarna uma variante de ideia de sistema como objeto do agir, cujo valor é alcançado quando o homem, alçado ao *Standpunkt*, experimenta a imaginada comunhão íntima com a Natureza. Sonhando sempre com a elevação através da “apreciação reflexiva”, Humboldt pensa nos termos de uma totalidade entre o objetivo e o subjetivo. Numa maneira muito específica, inclusive, a comunhão entre espírito e natureza dá uma origem dramática ao modo de agir, pois o mundo já é suficientemente incerto e saturado pelas múltiplas representações. Nada de acentos trágicos. Pelo contrário. Essa origem é preservada na sua grandiloquência e integridade, no momento mesmo em que ameniza qualquer debate advindo de alguma intransigência entre ideias e sentimentos (RICOTTA, 2003, p. 121).

As ciências naturais fragmentadoras da realidade foram alvo de ambos os pensadores, pois a unidade do cosmos é um dos pontos de conexão entre Humboldt e Schelling. Outra similitude pode ser encontrada na intuição como meio de apreensão do todo, ponto de partida de suas ciências. Porém, a intuição, para Humboldt, nos moldes de Kant, tem que ser sensível. Na junção entre o pensar e o agir encontra-se o princípio de sua ciência. “A natureza, reflexionante e totalizadora, da estética em Humboldt fomenta a unificação entre pensamento e intuição, espírito e matéria ou experiência e saber” (RICOTTA, 2003, p. 73).

Humboldt expressa a tentativa de junção entre a materialidade apreendida na experiência e o seu efeito causado na subjetividade. Por isso, ele não se contenta com a separação entre a ciência, a filosofia e a estética. A ciência e a arte buscam o mesmo fim. E se

a ciência busca o caminho mais consciente, racional, a arte desperta o subjetivo, o intuitivo. Em Humboldt, é a linguagem estética que apresenta a ciência do cosmos.

Não é exagero, talvez, em acreditar-se que Schelling contribuiria de modo ainda mais decisivo para que, em Humboldt, a concepção totalizante da *darstellung* estética tornasse caracteristicamente singular sua ciência. Dado seus cursos sobre *Filosofia da Arte*, em Jena (1802-1803) e em Würzburg, tendemos, aliás, a reforçar tal suspeita. E a circunstância de, depois dessa preleção, ter sido aberta a perspectiva inconfundível do idealismo transcendental pode inclinar à suposição de que a arte seria para filosofia um objeto mais generalizado do que se pode presumir à primeira vista (RICOTTA, 2003, p. 74-75).

Para Schelling, a intuição intelectual seria uma garantia *a priori* do absoluto e manifestaria a impossibilidade de se apreendê-lo na experiência imediata. O resgate do absoluto tem como intenção recuperar a unidade perdida entre a subjetividade e a objetividade, ou entre o ser humano e a natureza. A impossibilidade de se alcançar a totalidade por meio da experiência empírica tornou a intuição intelectual a chave para recuperar o absoluto, envolto por uma concepção mística de natureza. O conhecimento intuitivo da natureza fornece de imediato a sua apreciação reflexiva; ou seja, um conhecimento que se forma sem necessariamente precisar de uma mediação lógica para desvelar o que se vê na aparência da natureza.

Humboldt também não se contenta em compreender os fenômenos físicos apenas medindo e contabilizando seus dados. A pintura da natureza oferece algo mais, um conhecimento que se origina do efeito da visão sobre a natureza, mas que vai além dela ao desvelar na realidade um todo organizado que dá vida e dinâmica à particularidade de suas manifestações. A imaginação dá asas ao observador, que promove o encontro entre a subjetividade e o real.

Para Ricotta (2003), o projeto de ciência de Humboldt é reflexo da ruptura com a metafísica dogmática. Ao cientista cabe indagar sobre o papel que o inteligível fornece ao mundo sensível e sobre a influência que ele exerce sobre a razão na modernidade, o fato de que o espírito encontra-se a partir do mundo sensível. É o ato do homem se apresentar como sensível que desperta nele o desejo pelo não sensível.

Há uma opção em Humboldt e Schelling de compor uma visão abrangente que subsume a fragmentação dos fenômenos sob um conjunto de leis posto pelas ciências naturais. A intuição de um todo orgânico mediante a construção conjunta da ciência com a arte e a filosofia tem como objeto essa visão ampla do conhecimento. O *Standpunkt* assume um papel importante, porque é o ponto de partida do sujeito diante da natureza que prevalece na análise

da paisagem. Quanto mais o cientista, o artista e o filósofo compartilhem a ideia de uma visão mágica do universo, mais eles se aproximam da “verdade inteligível”.

Assiste-se a um processo de laicização da ciência em Humboldt pertinente à separação entre teologia e ciência no movimento da *Aufklärung*, por outro lado, verifica-se ainda na investigação cósmica da Natureza certo teologismo dominante, que se desdobra na busca inclemente de Humboldt por uma “física do mundo”, e pela expressividade estética dos fenômenos apreciáveis numa totalização (RICOTTA, 2003, p. 82).

4.6 Aproximações entre Schelling, Goethe e Kant

A filosofia da natureza de Schelling é um complemento de seu idealismo. Ela mostra que o *eu* possui uma história do seu desenvolvimento natural até a consciência de si. Não há, portanto, separação entre o sujeito e o objeto, assim como entre a experiência e a especulação. O idealismo se configura em duas vertentes de uma mesma filosofia geral.

O filósofo da natureza trata seu objeto como o filósofo transcendental trata o eu, portanto a natureza mesma como incondicionada em sua atividade. Esta, pensada nos moldes da chamada substância absoluta espinosiana, recebe justamente o nome de *natura naturans*, a qual, não se enclausurando em si, manifesta-se como *natura naturata* (BARBOZA, 2003, p. 66).

Schelling considera a *natura naturata* como a manifestação real e efetiva da *natura naturans*. Pela realidade da natureza chega-se ao conceito de alma cósmica, tratada como a vida universal, uma síntese das ideias de organismo em Kant e da biologia em Kiehmeyer. A alma cósmica possui também um substrato racional ao mostrar que o desenvolvimento da natureza envolve metamorfoses e polaridades. Influência de Goethe, sem dúvida, por meio de seus conceitos de metamorfose das plantas e da importância atribuída por ele ao magnetismo.

Para Goethe, a polaridade originária é o fio condutor de sua análise, que penetra e anima todas as formas. Tudo que aparece enquanto fenômeno natural tem a sua polaridade. A vida natural, para ele, apresenta “diástoles eternas”. Nos escritos sobre a metamorfose das plantas, Goethe introduz um esboço do que entende por polaridade: um par de oposto que impulsiona o desenvolvimento do organismo. Dessa maneira, a diferença específica desaparece para dar vez à relação entre polos de atração e repulsão, entre aparecer e desaparecer ou, na perspectiva mais geral, entre ação e reação, que fazem parte de uma unidade em movimento (BARBOZA, 2003).

O conceito de polaridade em Schelling tem, portanto, em Goethe as suas raízes. Isso se deve graças a seus encontros em Weimar, entre 1782 e 1802. Nessa cidade, ele lecionou filosofia a convite do poeta. Goethe também será seu tutor em Jena, onde o filósofo vai lecionar a partir de 1799. Mas foi de Kiehmeyer que Schelling absorveu seu conceito fundamental da filosofia da natureza, o qual o ajudará na passagem da *natura naturans* para a *natura naturata*: o organismo e a sua organização (BARBOZA, 2003, p. 73).

No discurso de Kiehmeyer, proferido em 11 de fevereiro de 1793 na Stuttgarter Karlsschule, os fenômenos animados, ou “organizações”, são considerados os mais apropriados para nos arrebatam com o “sentimento de grandeza da natureza”; o mundo orgânico apresenta-se numa série de organizações e “parece” avançar numa “trajetória de desenvolvimento” (*Entwicklungsbahn*). Animando-o, identificam-se três forças biológicas básicas: (1) a sensibilidade, ou a capacidade de reação à excitação recebida; (2) a irritabilidade, ou a capacidade de se contrair dos músculos; e (3) a força reprodutiva (BARBOZA, 2003, p. 73).

No ser humano a sensibilidade encontra-se mais desenvolvida, diminuindo nos animais inferiores e desaparecendo nas plantas, ao passo que a irritabilidade, na medida em que se passa do inorgânico para o orgânico, diminui. Kiehmeyer propõe, dessa maneira, que a diferença entre o orgânico e o inorgânico não se desfaz quando se parte do princípio de que as mesmas forças atuam tanto em um quanto em outro, mudando apenas o seu grau de desenvolvimento. Schelling acrescenta o sentido de energia vital, a substância absoluta, da qual surgem as diferentes etapas de transformação do organismo.³²

O conceito de ser organizado como um fim natural, a partir de Kant, ajuda na formulação de Schelling da seguinte maneira: ele abre espaço para a compreensão da natureza como se nela estivesse agindo uma finalidade interna, cujo fundamento é uma ideia que escapa ao entendimento, mas que é acessível pela intuição. A finalidade se mostra quando se toma a natureza como um todo que determina suas formas e se expressa por meio delas. Schelling, assim, distancia-se de Kant ao ver a possibilidade de penetrar nos segredos da natureza a partir da intuição. “A intuição intelectual que remove o limite da finitude colocado ao entendimento, permite o acesso ao eu absoluto, à substância cósmica, revelando que esta é uma *força viva impulsora do todo*” (BARBOZA, 2003, p. 78).

³² “Schelling, desse modo, oscilando continuamente entre misticismo e criticismo, ou fazendo “poesia transcendental”, para usar a expressão de Novalis, recorre ora à polaridade de Goethe, ora à biologia de Kiehmeyer, e interpreta a força de formação que se propaga, enunciada por Kant na terceira crítica, como um processo vital elementar do mundo, um todo que consiste ele mesmo “apenas na *unidade do processo vital*”. A vida é a essência intuível na finalidade interna de cada ser na natureza. Em cada organização “tem de” imperar “a *unidade suprema do processo vital*”, “*um único e mesmo processo vital individualiza-se ao infinito em cada ser particular*”” (BARBOZA, 2003, p. 83).

Ao conferir realidade à natureza, concebendo-a como ente finito condicionado pelo absoluto e apreendida por meio da intuição intelectual, Schelling concebe o orgânico como o momento visível do desenvolvimento do incondicionado. Em seu conceito de organismo, espírito e natureza encontram-se unidos. Ou, em outras palavras, a liberdade e a necessidade se unem no mesmo fenômeno. Se a liberdade é a vida do organismo, a necessidade é a expressão de sua forma finita, da sua materialidade fenomênica.

Em concordância com Goethe, o princípio vital é aplicado tanto ao orgânico quanto ao inorgânico. Ou seja, a polaridade de forças se concretiza tanto em um quanto no outro, variando apenas em seu grau. Schelling remete à ideia de um princípio organizador, que forma um mundo a partir de si mesmo, ou melhor, de suas forças polares interagindo entre si. “Aquilo que em Kant era mera totalidade da representação, juízo reflexionante teleológico que regula a investigação sistemática da natureza, transforma-se em princípio constitutivo do universo e do que há de mais básico nele, a matéria” (BARBOZA, 2003, p. 82).

4.7 Os limites da filosofia da natureza de Schelling

Em Schelling, o caminho da sua filosofia da natureza parte do objetivo em direção ao subjetivo, enquanto que o caminho de sua filosofia especulativa vai do subjetivo ao objetivo. É dessa maneira que se constrói a unidade dialética entre seu *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800) e seus esboços, escritos ao longo dos anos, sobre *Filosofia da Natureza* (1797-1806). Se para Kant a pergunta essencial de sua filosofia era: como o sujeito chega ao objeto a partir dos juízos e das categorias? A filosofia da natureza de Schelling inverte a questão: “como o objeto, aparentemente fora do sujeito, chega até ele? O que está em questão para Schelling é a origem do homem, o problema de sua gênese histórica oriunda da natureza, a passagem do objeto ao sujeito, do espírito inconsciente para o consciente (BARBOSA, 2005).

Barbosa (2005) vê limites na filosofia da natureza de Schelling. Considera que há mesmo um retrocesso em relação a Kant, na medida em que ele postula uma identidade entre sujeito e objeto e assimila o conhecimento como uma tomada de consciência da própria natureza por meio do homem. Não há como afirmar, segundo ele, como faz Schelling, que o fim último da natureza seria o homem ou a identidade dele com a natureza.

Em primeiro lugar, simplesmente não se sabe se o tornar-se consciente da natureza é sua meta mais alta e última, nem que isto tenha se dado pela primeira vez no homem e pelo homem. Além disso, esta identidade originária de sujeito e objeto é o que

resulta de uma ilícita projeção retrospectiva de uma meta supostamente atingida do homem pelo homem (BARBOSA, 2005, p. 243).

A transposição da filosofia transcendental para uma filosofia da natureza simboliza a passagem de um princípio de identidade entre sujeito e objeto para um princípio de identidade e de não identidade entre sujeito e objeto. A natureza, nesse sentido, ou é inconsciente e objetiva ou é consciente e subjetiva. “A produção inconsciente corresponde à infinita multiplicidade do existente; já a produção consciente àquela própria ao homem, ele mesmo um produto da natureza” (BARBOSA, 2005, p. 243).

Hartmann (1976) também reconhece que para Schelling na natureza há criação de uma inteligência inconsciente, o espírito adormecido, cujas fases de seu desenvolvimento são produtos da própria natureza e o seu grau último é o espírito consciente do homem. A natureza viva é o ponto de partida. Mas para Hartmann, Schelling tem muito mais de teólogo especulativo do que de investigador científico.

É importante ter presente, desde o começo, esta franqueza da Filosofia da Natureza de Schelling; a elevação especulativa a que ascende, e do alto da qual o conjunto funciona como um impotente edifício intelectual, só pode ser apreciada com exactidão à luz deste pressuposto. A ideia básica é muito simples. Na natureza existe uma organização prevalecente, organização que não se pode conceber sem uma força produtiva. Tal força necessita, por sua vez, dum princípio organizador. Este não pode ser um princípio cego da realidade, tem de ter produzido teleologicamente a adequação contida nas suas criações. Portanto, só um princípio espiritual pode ser capaz disto, quer dizer, um espírito exterior ao nosso espírito. Mas, já que não podemos admitir uma consciência fora do Eu, o espírito que cria na Natureza há-de ser um espírito inconsciente. [...] Schelling agarra-se a esta criação inconsciente, mas coloca-a no Objectivo-real, não sendo o Eu, para ele, o princípio criador espiritual, mas sim o que se encontra fora dele. É um princípio extraconsciente do real e, portanto, a Filosofia da Natureza de Schelling, comparada com a Doutrina da Ciência, é inteiramente realista. Não obstante, é um princípio espiritual e, portanto, é também, nessa medida, um princípio ideal. É, ao mesmo tempo, ideal e real, e daí a teoria que nele se baseia poder designar-se com certa razão ‘idealismo real’ (HARTMANN, 1976, p. 135-136).

Schelling transforma as suas analogias dos fenômenos naturais em identidades metafísicas. O material fenomênico anterior a qualquer interpretação não existe separado da pureza de toda interpretação. O *espírito inconsciente* tem que ser uma força pura, sem qualquer substrato, porque o real só por meio dele poderá existir. O autor encontra no mundo objetivo, natural, o mesmo princípio ideal da atividade pura do qual Fichte havia partido.

A Filosofia da Natureza, de Schelling, é um modelo puro de filosofia da unidade. O pensamento metafísico que lhe serve de base é um pensamento de identidade: unidade de natureza e espírito, semelhança essencial do espírito em nós e da natureza fora de nós. A natureza não está confinada no exterior e o espírito no

interior; também fora de nós domina o mesmo espírito; também em nós a mesma natureza (HARTMANN, 1976, p. 136).

A partir de uma unidade natural em si mesma homogênea, sem oposição, brotam a multiplicidade e a diferenciação. Da identidade surge um fator de cisão que se opõe a essa unidade, mas, ao mesmo tempo, coexiste com ela. A cisão na natureza é o momento de separação dos elementos comuns, que antes compunham a unidade e que posteriormente estarão presentes nos diferentes fenômenos naturais.

Schelling transpõe o pensamento dialético fichteano da razão para a natureza. Não está na consciência a síntese das teses e antíteses da polaridade, mas na natureza ou na inteligência inconsciente. Sua dialética não está no desenvolvimento ideal da razão, como em Fichte, mas no desenvolvimento ideal da natureza. O processo evolutivo da natureza corresponde ao princípio de distinção progressiva, cujos primórdios se encontram na ideia de *indiferença absoluta*, mas que, ao mesmo tempo, obedece a um princípio de produção progressiva, no qual se exemplifica a tendência original à unidade. Na natureza o espírito que cria mas não reflete, é o espírito inconsciente, adormecido. As séries graduais dos fenômenos naturais indicam o caminho percorrido pelo espírito até a chegada a ele mesmo, a ascensão de sua autoconsciência (HARTMANN, 1976).

Em todo conflito de forças predomina a força primordial unitária, a indiferença absoluta, uma força unitária e homogênea que quanto mais se desenvolve produz de si mesma sua própria oposição, que se reduz à ação recíproca de forças polares. A natureza é um grande organismo vivo, uma totalidade, em que tudo se encontra harmonicamente conectado entre si. O organismo vivo de Schelling só é possível a partir do fundamento que cria o organismo, o espírito.

O milagre da natureza não é, de modo algum, saber como pode organizar-se a vida nela; é, pelo contrário, este: como a vida, que desde o começo está oculta na natureza, tenha podido percorrer, aparentemente, tantos graus não vivos de formas para tornar sua aparição visível unicamente na planta e no animal (HARTMANN, 1976, p. 139-140).

Em Schelling, o primordial não são os produtos orgânicos da natureza, mas, precisamente, a sua organização. “O organismo não é propriedade ou modo de existência de coisas naturais particulares; inversamente, estas são outras tantas delimitações ou formas de intuição do organismo universal” (HARTMANN, 1976, p. 139).

Schelling toma de Spinoza, também para Hartmann, a unidade da *natura naturans* como princípio de todas as coisas. Já a continuidade das formas naturais e as finalidades

intrínsecas nelas são heranças de Leibniz, da sua Monadologia. Porém, os encadeamentos desse contínuo, segundo princípios formais externos e internos, provêm da doutrina platônica das ideias³³, assim como o seu conceito de potências da natureza.

São noções de Deus (absoluto) e todas elas estão contidas nas ideias de Deus. A sua existência mutuamente separada na natureza, as suas relações que penetram através do mundo e que, como forças, o regem não constituem a sua essência própria, mas só o seu modo de aparecimento, o qual é objectivo e necessário porque só através dele o espírito de Deus chega à autointuição no Eu do homem (HARTMANN, 1976, p. 142).

A mistura em Schelling da filosofia da natureza com a religião, uma criação divina que emana de todos os outros fenômenos, inclusive os sociais, é bem destacada por Hartmann. O *materialismo* de Schelling é um deslocamento do funcionamento do espírito para a natureza, mas se perde numa concepção divina, panteísta, mística de natureza (HARTMANN, 1976).

³³ As ideias de Platão são formas, princípios formais espirituais, *modelos reais das coisas naturais*. São os permanentes nos fluxos dos fenômenos; a essência do real precedido de toda experiência no *a priori* natural do ente (HARTMANN, 1976).

5 GOETHE: NATUREZA, CIÊNCIA E ARTE

5.1 Primeiras impressões

Johann Wolfgang Goethe foi um profundo estudioso de botânica, de geologia, de mineralogia, de osteologia, de anatomia, de morfologia e dos fenômenos físicos da ótica, das cores, do magnetismo, do galvanismo e da meteorologia. Destes intensos estudos e trabalhos práticos, Goethe produziu algumas obras – periodicamente repensadas e reescritas ao longo de toda sua vida – de grande complexidade e originalidade, características que hoje costumam explicar e justificar sua pouca compreensão e a dificuldade do reconhecimento de seu valor científico por parte dos cientistas da época. [...] A reunião de todos os textos de filosofia da natureza de Goethe foi publicada na chamada *Weimarer Ausgabe* (Edição de Weimar), de 1890 a 1906, totalizando 13 volumes. Goethe produziu 53 obras sobre ciências da natureza, desde o escrito *Die Natur*, de 1781, até seu *Principes de Philosophie zoologique*, de 1831 (GONÇALVES, 2003, p. VIII-IX).

Poeta clássico, Goethe foi também um incansável estudioso da natureza. Mesmo não sendo tão reconhecidas as suas obras sobre temas das ciências naturais, elas demandaram os seus esforços tanto quanto a sua obra literária. Seu desejo de compreender os segredos da vida, sintetizados nas relações entre a necessidade e a liberdade, o levou a configurar um modelo teórico capaz de captar as regularidades da natureza, assim como a metamorfose de suas formas.

Houve quem desqualificasse sua obra sobre a natureza e, especificamente, seus estudos sobre a metamorfose das plantas por se apoiarem em um ideal no sentido platônico, e por partirem de uma intuição intelectual que se sobrepõe ao empirismo próprio das ciências da natureza. A maioria das críticas se refere ao nível de abstração metafísico, que apareceria ao remeter os fenômenos observáveis a uma essência ideal. A sua teoria da natureza foi, algumas vezes, taxada de “morfologia idealista” ou “metafísica romântica³⁴” (MECA, 1997, p. XII).

De outro lado, houve quem exaltasse os descobrimentos de Goethe, destacando sua homologia entre as folhas como um princípio fundamental da morfologia comparada, assim como a importância de suas descobertas acerca da disposição dos órgãos reprodutores das plantas. Meca (1997) destaca que no final do século XVIII pouca coisa se sabia sobre as estruturas internas dos vegetais e sobre sua reprodução, porque as técnicas em paleobotânica ainda eram muito rudimentares. Numa época de predominância do mecanicismo nas ciências da natureza, alguns naturalistas recorriam à *vis essentialis*, de Wolff, ou ao *nisus formativus*,

³⁴ “Se puede citar, entre los críticos que niegan todo valor científico a los trabajos y teorías de Goethe, nombres como el de Hermann Helmholtz, Julius von Sachs, Erik Nordenskiöld, Charles Sherrington y Joseph Agassi, que atribuyen a la producción de Goethe motivos extracientíficos y la califican de metafísica romántica” (MECA, 1997, p. XIV).

de Blumenbach. A concepção do todo orgânico de Goethe e de seu procedimento de derivar a variedade a partir da forma particular, encontrado em sua ciência da luz e das cores, influenciou uma geração de cientistas que seguiam uma orientação ecológica e holística na análise da natureza.

A visão de Goethe sobre a metamorfose das plantas, contudo, foi tratada por alguns como uma concepção mística, devido à sua premissa de considerar as transformações das formas vegetais seguindo um ritmo harmonioso e universal. Do mesmo modo, a sua visão de unidade originária dessas formas, que se ramificam e, posteriormente, voltam a se unir, semelhante ao pensamento de Schelling e ao de Platão.

En fin se ha asociado demasiado a la ligera la producción científica de Goethe, muchas veces desde una actitud de menosprecio, con una especie de magma en el que se mezclan confusamente la herancia del hermetismo, la mística, la alquimia, el idealismo platónico, el panteísmo neoplatónico, el evolucionismo predarwiniano y la romántica *Naturphilosophie* (MECA, 1997, p. XX).

Meca não duvida que as teorias de Goethe são devotas de uma filosofia idealista da natureza, do hermetismo e do neoplatonismo. Para ele, sua morfologia é idealista no sentido de intuir na aparição do fenômeno a sua unidade originária. Seu hermetismo encontra-se no princípio da unidade do cosmos, que fundamenta a sua análise comparativa que associa tudo o que está fragmentado. O seu neoplatonismo advém da ideia da vida como um movimento de expansão do uno, que se fragmenta e, depois, se contrai, retornando à unidade fundamental. O essencial dessa teoria está no progresso e no regresso à unidade, que não é o fim do caminho, mas, em verdade, é o próximo começo. Vem de Leibniz, ainda que permeie também os pensamentos de Herder e Schelling, a ideia de um Deus que promove um intenso movimento de dilatação e contração da natureza.

Goethe é influenciado, também, pelos ambientes acadêmicos da Alemanha do século XVIII, especialmente o de Göttingen. Noções como a de analogia, de todo orgânico, de polaridade, de continuidade das formas e de unidade da substância são alguns dos temas e discussões que permeiam, nesse momento, a academia alemã. Pode-se dizer que os cientistas e os filósofos cultivam a ideia de evolução, mas, diferentemente de Darwin, partem de uma ideia de ascensão da natureza a partir de uma força fundamental, primordial, que se realiza de forma harmoniosa desde suas manifestações mais inferiores até chegarem aos homens³⁵ (MECA, 1997).

³⁵ “Sus más conocidos representantes en época son Kilmeyer, Oken Spix, Carus e K. E. von Baer” (MECA, 1997, p. XXIII).

Goethe compartilha a visão holística de uma força vital na natureza, acreditando que essa força organiza e age na direção da evolução dos seres vivos. Porém, ao contrário da filosofia da natureza de Schelling, por exemplo, vê a importância das observações empíricas para a formulação de suas teorias, assim como desconfia do excesso de abstração e especulação filosóficas. Goethe foi mais um contemplador das transformações das formas naturais e da força que as unem do que um filósofo da natureza, muito embora, como mencionado, tenha se apoiado em muitas ideias oriundas dessas abstrações.

A concepção de metamorfose das plantas, em que as folhas mais próximas da flor tomam forma de sépala, não parte do pressuposto da transformação de uma mesma folha que vai gerando outras formas, mas da noção de que folhas diferentes podem ser comparadas entre si a partir de sua morfologia e de uma ancestralidade comum.

La metamorfosis no es, pues, observable como desarrollo unitario de la planta a partir de un órgano determinado, pero si es intuible como desarrollo de posibilidad contenidas en un órgano fundamental hipotético que, a falta de una denominación mejor, Goethe llamó “hoja” (MECA, 1997, p. XXIV).

Sua teoria da metamorfose não é nem puramente empírica nem puramente especulativa. Baseia-se na intuição de que há uma força originária se desenvolvendo nas plantas que não pode ser observada diretamente, mas cujos efeitos são perceptíveis. A teoria goethiana tenta amalgamar o que se encontrava, para muitos, separado: as noções de sensível e abstrato, de realidade e idealidade e de particular e universal. O exemplo da folha é lapidar. Goethe usa tanto o sentido empírico quanto o metafísico. Quando se refere a um caso particular, a folha ganha sentido singular específico, uma forma definida, ao passo que quando se refere ao fundamento, à folha em geral ou em sua universalidade, ela adquire sentido ideal, abstrato.

A ideia de Goethe, assim como a de Schelling, consiste em não dissociar o espírito da matéria ou o ideal e o do real, mas concatená-los segundo o princípio de uma unidade originária. No entanto, em sua perspectiva empírica ele se afasta da filosofia da natureza de Schelling. Goethe procura refletir sobre a ordem dinâmica dos fenômenos, conferindo um sentido de hierarquia a ela, sem cair em uma mera explicação empírica nem em uma universalidade abstrata, mas compreendendo-a como uma particularidade original que contém as bases de todo e qualquer desenvolvimento orgânico (MECA, 1997).

É importante salientar seu interesse nos estudos morfológicos sobre as formas que se demonstram instáveis e se diferenciam ao longo do tempo. É no seu devir que elas

realmente se manifestam. Nesses estudos, entre o singular e o universal não há uma subsunção lógica, mas somente uma representação simbólica do todo a partir de uma intuição sensível do particular.

Goethe se distancia das visões superficiais dos fenômenos da natureza que se prendem somente às relações quantificáveis entre eles. Ele busca compreender como a natureza se manifesta livremente diante da humanidade e, ao mesmo tempo, como se manifesta por meio da própria humanidade. Não compartilha a visão dominadora da natureza como uma exterioridade a ser vencida, ou a ser explorada. Ele considera a natureza como parte de algo que a humanidade também é e que precisa ser cuidada e preservada. “Qué pocos se sienten entusiasmados con lo que aparece solo al espíritu! Los sentidos, el sentimiento, la pasión ejercen sobre nosotros un poder mucho mayor, y con razón, pues hemos nacido, no para observar y meditar, sino para vivir” (GOETHE, 1997a, p. 4).

Para Goethe é preciso desenvolver novas formas de compreensão da natureza que não a considerem como passiva e exterior ao sujeito. É necessária a autocompreensão do sujeito como pertencente à natureza. Para ele, o ser humano é a natureza que se fez humana. “Cualquier ser de la naturaleza es algo análogo al resto de lo que existe, pues los distintos seres naturales son todos ellos productos de esa única naturaleza que es común a todos” (MECA, 1997, p. XXIX).

A concepção de natureza moderna, segundo Meca, expressa a visão de uma prática destrutiva que a leva em conta apenas como meio ou como recurso natural a ser extraído. É a representação do ideal de uma sociedade obcecada pelo conforto, pela riqueza e pela segurança. Para Goethe, a finalidade da ciência e do homem é atuar com a natureza, e não contra ela. Portanto, só se pode pensar em técnicas que estejam em consonância com ela, e não como sua inimiga.

Goethe propõe estudar a produção da natureza por meio de sua contemplação resultante da intuição de sua força criadora. Nessa contemplação, é necessário adequar-se a ela. A intuição de uma força originária criadora nada mais é do que a expressão de um espírito se revelando enquanto natureza criadora. Ela é a inesgotável origem de todos os fenômenos. O que diferencia Goethe do idealismo platônico é que para ele existe a possibilidade de intuir o ideal a partir do próprio sensível, do particular em sua multiplicidade e diversidade.

La naturaleza comprendida como productividad creadora es, en Goethe, una naturaleza al mismo tiempo comprendida como espíritu y libertad. En la intuición o percepción participante de esta naturaleza el ser humano desarrolla su libertad y sus

posibilidades de creatividad espiritual, como se demuestra en la excepcional y privilegiada experiencia de la creación artística (MECA, 1997, p. XXXII).

5.2 Viagem à Itália e a descoberta do fenômeno primordial

Foi a viagem à Itália que, de fato, modificou a vida de Goethe. Sua descoberta do mundo clássico possibilitou uma profunda reflexão sobre as artes e a natureza. A presença marcante da forma, tanto artística quanto natural, na Itália marcou para ele a diferença entre este país e a Alemanha. “De Italia, el reino de la forma, me encuentre devuelto de nuevo a la informe Alemania, cambiando un cielo sereno por uno sombrío; los amigos, en vez de consolarme y llevarme de nuevo hacia ellos, me empujaban a la desesperación” (GOETHE, 1997a, p. 75). Numa clara alusão às características neoclássicas italianas, em que se realçavam as formas, a beleza natural e artística, Goethe contrapõe a elas o romantismo alemão, em que as sombras e a escuridão eram trazidas à tona, novamente, a partir de suas reminiscências mitológicas.³⁶ Percebeu, também, em sua viagem a união que a cultura grega traçava entre a natureza e a humanidade, ou entre a natureza e a arte, e o esplendor que delas emanavam ao seu olhar.

O classicismo de Goethe surge em oposição ao “mergulho do eu”. Esta oposição parece querer prevenir os artistas e teóricos da subjetividade, mostrando a possibilidade de uma descrição de um mundo cuja objetividade se impõe, não permitindo o exagero, o maneirismo, a graça falta de empolamento (GALÉ, 2009, p. 10).

A crítica de Goethe ao *eu* da filosofia alemã atingia tanto o idealismo quanto o romantismo. A busca pelo mundo objetivo por meio da sensibilidade e da intuição fez dele muito mais um expoente de um ressurgimento do mundo clássico do que um romântico ou filósofo idealista. Não é que Goethe não se interessasse pelo pensar sobre o pensar, mas voltou-se muito mais para a experiência. Seu esforço era conhecer a si mesmo como um fenômeno em relação direta com os objetos da natureza. Por isso, Goethe não via a recuperação da natureza segundo um viés puramente nostálgico ou como uma busca por um ideal inalcançável. Os antigos tinham uma concepção harmônica da natureza e faziam dela sua inspiração e seu objetivo. Goethe acreditava na importância da educação do olhar, para, como os antigos, saber apreciar a natureza ou uma obra de arte (GALÉ, 2009).

³⁶ “O clássico é o saudável; o romântico, o doente” (GOETHE, 2003, p. 134). Ou ainda: “O romântico se perdeu no interior de seu abismo; as produções mais recentes são tão horríveis que é quase impossível pensar em um nível mais baixo” (GOETHE, 2003, p. 134).

O mundo classicista de Goethe não é passível de isolamento, arte e natureza caminham juntas, assim como na gênese de seu projeto classicista, ou seja, o renascimento de Goethe em solo clássico, onde o olhar se educou pela arte e pela natureza. Está é a chave de um crescimento mútuo, de força e perseverança, dos estudos das ciências naturais e das artes que devemos entender o classicismo de Goethe. Muito mais do que pautado em qualquer tipo de nostalgia, se funda na percepção de toda a dignidade e infinitude dos objetos naturais e dos artísticos (GALÉ, 2009, p. 11).

A obra de arte e a natureza não se resumem ao entendimento. Elas podem ser sentidas, contempladas, mas não podem ser plenamente conhecidas. Assim, Goethe deseja alcançar a intuição geral da natureza em seu devir, compreendê-la como um processo. A intuição tem que acompanhar essa constante transformação. O seu olhar aguçado, que se forma ao apreciar a natureza, é o seu ponto de partida. O fenômeno atíca o olhar do poeta. Ao afetá-lo, ele reflete sobre a sua aparição e, depois, retorna a ele, descobrindo novas sutilezas. Esse ir e vir do olhar é que forma e educa Goethe. “O deslocamento do olhar, e não mais uma apropriação subjetiva da natureza e da arte, vai se desenhando com vigor. Só o olhar pode captar a vida dos seres, a beleza das artes, o movimento dos homens, entre outras coisas” (GALÉ, 2009, p. 29).

A realidade da natureza não é uma especulação sobre o natural, mas um princípio para o conhecimento sensível, pois é o experimento da natureza que permite o descobrimento de suas formas e metamorfoses. Em sua viagem pela Itália, nada parece tão vivo para ele como a natureza. Goethe quer conhecê-la para se conhecer melhor, mas não no sentido apenas subjetivo, mas também no objetivo: conhecer-se por meio dos objetos da natureza.

Não estou fazendo esta maravilhosa viagem com o propósito de me iludir, mas sim de me conhecer melhor a partir dos objetos que vejo; com toda a honestidade, digo, pois, a mim mesmo, que entendo pouco da arte, do trabalho dos pintores. Assim, minha atenção e minha observação só podem voltar-se para o lado prático, para o objeto em si, de forma geral, para o tratamento que lhe foi dado (GOETHE, 1999, p. 53-54).

Não somente a imitação dos antigos dará à arte um caráter maior, mas também e principalmente a percepção da natureza em si mesma. Se o homem grego, presente nas obras de arte, representava algo maior, ainda era preciso dignificar a natureza mais do que fizeram as artes gregas. Se Johann Joachim Winckelmann (1717-1768),³⁷ sua principal leitura sobre os clássicos, priorizava a arte em detrimento da natureza, Goethe vai, aos poucos, subvertendo o

³⁷ “A História da Arte de Winckelmann, traduzida por Fea na nova edição, é obra bastante útil, e eu a comprei de pronto, julgando muito proveitosa a sua leitura aqui, em boa, especializada e instrutiva companhia. Também a Antiguidade romana começa a me dar prazer. A história, as inscrições, as moedas, coisas nas quais eu não estava interessado, tudo isso me assedia agora. Dá-se aí o mesmo que se passou comigo em relação à história natural, pois interliga-se aqui toda a história do mundo, de modo que considero o dia em que cheguei a Roma como a data do meu segundo nascimento, de um verdadeiro renascimento” (GOETHE, 1999, p. 174-175).

mestre, colocando a natureza no ponto mais alto do cume. Mas seu olhar nunca deixará de construir analogias entre os objetos da natureza e os das artes.

O que transporta Goethe para a Antiguidade, segundo Galé (2009), não é uma mera nostalgia do passado, mas uma verdadeira impressão da Antiguidade clássica. Mesmo em jardins e paisagens modernas, Goethe vê nelas algo que lhe inspira ir aos clássicos. E é a contemplação que lhe permite sentir o mundo à maneira dos clássicos.

Contudo, a impressão causada em mim por aquele jardim maravilhoso foi demasiado profunda; as ondas escuras no horizonte ao norte, seus anseios pelas curvas da baía e mesmo o cheiro da própria evaporação marinha – tudo isso me trouxe à mente e à memória a ilha dos bem aventurados feácios. De pronto, corri a comprar um Homero, a fim de ler com grande devoção aquele canto e, de improviso, traduzi-lo para Kniep, que bem merecia descansar com todo o conforto e um bom copo de vinho do duro trabalho de hoje (GOETHE, 1999, p. 286).

A referência a Homero não é por acaso. Ele é o exemplo a seguir. O poeta grego, por meio de sua *Odisseia*, relata seus descobrimentos à medida que vai conhecendo e educando a si mesmo. Ele é um arquétipo. E, ao se falar dele, pode-se remeter às diversas manifestações e obras de arte modernas. Os antigos, assim como a planta primordial³⁸, constituem-se no modelo original, no ponto mais alto a que se tem que recorrer para falar dos objetos e fenômenos observados. Quanto mais Goethe percebe as formas e belezas naturais, mais ele se aproxima dos antigos (GALÉ, 2009).

Como Homero, quanto mais percorre as regiões da Itália, mais Goethe tem seu olhar mais educado. Arte e natureza passam a ser compreendidas concomitantemente, relacionadas intrinsecamente, como se fossem provenientes de um mesmo poder criador. Elas confundem-se no relato do poeta.

[...] eu tinha a festa de Corpus Christi em Roma e sobretudo as tapeçarias confeccionadas a partir de desenhos de Rafael tão firmes em minha mente que, embora não tenham par no mundo, não me deixei perturbar por todos estes magníficos fenômenos da natureza, [...] (GOETHE, 1999, p. 400).

³⁸ Em carta endereçada a Herder de 17 de maio de 1787, Goethe demonstrou a sua recente descoberta ao interlocutor privilegiado. “Ademais, tenho de confidenciar-te que me encontro bastante próximo de solucionar o mistério da geração e organização das plantas e que ele é o mais simples que se pode conceber. Sob este céu podem-se fazer as mais belas observações. O ponto fundamental, o cerne da questão, eu, sem dúvida o encontrei e vejo com toda a clareza; o restante, diviso-o também em linhas gerais, faltando apenas definir melhor alguns detalhes. A planta primordial será a criatura mais estranha do mundo, pela qual a própria natureza me invejará. Munido desse modelo e da chave para ele, poder-se-á então inventar uma infinidade de plantas, as quais haverão de ser coerentes – isto é, plantas que, ainda que não existam de fato, poderiam existir, em vez de constituírem-se das luzes e sombras da pintura ou da poesia: plantas dotadas de uma verdade e necessidade intrínsecas. A mesma lei deixar-se-á aplicar, então, a tudo enquanto vive” (GOETHE, 1999, p. 380).

Ao observar a natureza, Goethe forma-se diante dessa contemplação e também amplia seu conhecimento. Por meio da experiência repetida, descobre o particular de cada um dos fenômenos, que é extraído da realidade e posto acima dela. Procurar o que tem de específico em cada fenômeno não traz em si nenhum método particular de conhecimento. Goethe está longe das análises dos historiadores naturais. Sua perspectiva analítica é construída por meio do olhar, pela sua intuição, provocada pela beleza. Deste ponto de partida, ele procura estabelecer deduções e sínteses até conseguir extrair dos fenômenos algo singular, mas também o que eles têm em comum.

Esse olhar, essa observação, não visa apenas o mundo das ciências naturais; o artista mesmo deve buscar o singular, para a partir dele avançar em direção ao que não é dado pela intuição imediata do objeto. É nessa aparente confusão dos fenômenos que o olhar se educa, é da percepção disso que o projeto morfológico de Goethe parece ir tomando forma [...] (GALÉ, 2009, p. 38).

Goethe procura extrair da multiplicidade dos fenômenos naturais algo que os unifique, não a partir dos conceitos, mas tendo como norte inicial a sua intuição imaginadora. Mas ele vai além do fenômeno intuído diretamente, mesmo que esse algo além não possa ser conhecido de imediato.

O caminho metodológico escolhido por Goethe segue pela apreciação dos fenômenos naturais a partir de uma contínua educação do olhar sobre as informações colhidas no mundo. O maior problema encontrado está na dificuldade de apreender os fenômenos mais simples da natureza como pertencentes ao todo. A interconexão das partes da planta, por exemplo, não é uma informação que acontece diretamente numa primeira observação, porém essa é a forma primordial que possibilita iniciar a sua compreensão, mesmo que suas interconexões não sejam apreendidas imediatamente pela intuição. Em sua morfologia, Goethe mostra a auto-organização das plantas, como suas partes se interagem a partir de um todo estruturado e em movimento. Todavia, para alcançá-lo é preciso buscar as similitudes não aparentes na empiria, afastando-se da singularidade efetiva.

O projeto esboçado ao longo de sua viagem pela Itália previa, por meio de suas observações das plantas, encontrar uma forma que contivesse a originalidade de todas as outras. “Da multiplicidade de formas e manifestações Goethe vai intentar encontrar a célebre Planta Primordial” (GALÉ, 2009, p. 38).

Apesar de seu nítido materialismo, Goethe, como um alemão de seu tempo, recorre à hipótese da existência de uma planta primordial para embasar seus estudos morfológicos. Da diversidade das formas e dos fenômenos alcançaria algo que está além

deles, algo metafísico, como uma ideia que contém em si toda a multiplicidade. A metamorfose das plantas indica que todas elas, ao se modificarem, obedecem a um mesmo padrão, que está em sua gênese. Esse arquétipo, ou essa ideia, serve de modelo originário para as plantas individuais. Não se trata de generalizações ou, mesmo, de estabelecer características gerais das plantas, mas de um ideal arquétipo (GALÉ, 2009).

O próprio modo de ver o objeto a ser estudado não pode ser determinado exteriormente, o organismo não pode ser visto como a simples união uniforme das partes, mas não é também um conglomerado multiforme de partes autônomas, pois em cada parte se pode ver em algum grau a forma do todo (GALÉ, 2009, p. 52).

O objetivo de Goethe é observar as singularidades presentes em um todo no qual estão contidas as particularidades, em um processo constante de formação e transformação. Entretanto, para generalizar os casos particulares torna-se essencial a hipótese ou conceito da planta primordial. Ela revelaria o que está aparentemente escondido, a ideia reguladora que permite observar e comparar as plantas de uma maneira geral.

A *Urpflanze* [planta primordial] se fez [...] por meio da composição. [...]. Ela não é construída por uma dedução acerca das partes, retirando-se delas toda a sua efetividade, mas sim a partir de manifestações particularizadas, ela é muito mais uma construção que se dá na intuição do universal particularizado no efetivo da planta mesma (GALÉ, 2009, p. 57).

A noção de planta primordial não pode ser tomada apenas como se fosse algo estático e estanque. As etapas da metamorfose das plantas mostram esse organismo originário em transformação. É no devir da planta que se encontra a chave para a compreensão de seu arquétipo.

Goethe lança mão, também, da ideia de fenômeno primordial (*Urphänomen*), um produto da razão estimulado pela intuição imaginadora do fenômeno observado: ele é ao mesmo tempo concreto e abstrato. A ideia do fenômeno primordial, projetada para além do empírico, mas que aparece por meio dele, é o que se pode contemplar, no particular, como expressão do universal.

Os casos que constatamos na experiência são, em sua maioria, aqueles que, com alguma atenção, podem ser compreendidos sobre rubricas empíricas, gerais. Estas, por sua vez, estão subordinadas a rubricas científicas, que remetem a algo mais amplo, na medida em que se conhecem mais de perto certas condições imprescindíveis àquilo que se manifesta. A partir daí, tudo se submete a leis e regras superiores, que, no entanto, não se revelam por meio de palavras e hipóteses, mas por meio de fenômenos, nem se revelam ao entendimento, mas à intuição. Nós os denominamos fenômenos primordiais, pois nada no mundo fenomênico lhes é superior, ao

contrário, partindo deles é possível descer gradualmente até o caso mais comum da experiência cotidiana, invertendo, assim, a via ascendente feita até agora. O fenômeno primordial é, pois, tal qual o apresentamos. Por um lado, vemos a luz, o claro; por outro, a escuridão, a sombra. A turvação se intercala entre eles, e as cores se desenvolvem a partir desses opostos com a ajuda de sua mediação, como que um antagonismo cuja alternância remete imediatamente a algo comum (GOETHE, 1993, p. 90).

O fenômeno primordial é uma tentativa de Goethe de estabelecer uma tipologia. A partir das formas encontradas nas plantas se constrói um tipo ideal, que contém as particularidades de cada uma delas e, ao mesmo tempo, se expressa em uma forma única. Mas que também, encontra limites.

Todavia, mesmo se o fenômeno primordial fosse encontrado, persistiria o equívoco de não se querer reconhecê-lo como tal, buscando sempre algo por trás e além dele, quando, na verdade, deveríamos aceitar que aí se encontra o limite da intuição. Que o investigador da natureza deixa o fenômeno primordial em sua eterna quietude e magnificência, que o filósofo possa acolhê-lo em seu próprio âmbito, e descobrirão que não se trata de casos particulares, rubricas gerais, opiniões e hipóteses, mas de um nobre material, um fenômeno primordial básico, legado para os trabalhos e estudos futuros (GOETHE, 1993, p. 91).

O fenômeno primordial pode também ser compreendido metafisicamente, ou seja, como algo que não é contingente, mas que precisa da experiência para intuí-lo. Se ele se encontra em trânsito antes da experiência, no momento dela e depois da experiência ele é a própria ideia da natureza orgânica. “O absoluto na natureza é visto como um organismo em permanente mutação, inesgotável diante à observação” (GALÉ, 2009, p. 87).

A metafísica em Goethe não está propriamente na fundamentação de sua morfologia. O que acontece por detrás do fenômeno é uma relação de forças materiais opostas de atração e repulsão. Mas ele não permanece no próprio fenômeno; vai além. Quer alcançar o todo do organismo presente no fenômeno e o fenômeno como manifestação do todo. Esse é o fundamento do seu método de apreensão da natureza, que se dá a partir da subjetividade, assim como em Kant, um juízo teleológico que permite compreender o todo orgânico da natureza, agindo em função de uma finalidade.

Caminhando na compreensão do trânsito entre o particular e o universal, e vice-versa, Goethe introduz a noção de símbolo: se a experiência tem um limite, o modo de conexão entre a experiência singular e o todo organizado acontece pelo símbolo – a representação do todo no particular, como revelação intuída daquilo que não é observado empiricamente. “O elemento verdadeiramente simbólico se dá onde o particular representa o universal, não enquanto sonho e sombra, mas enquanto revelação vital e instantânea do inescrutável” (GOETHE, 2003, p. 116).

5.2.1 A paisagem

Goethe acreditava que a paisagem contribuiria favoravelmente para a arte sobreviver à modernidade. Seu interesse por ela seguia seus apreços tanto pela ciência natural quanto pelas artes. A redução da complexidade da natureza à forma, como maneira de expressar o que é sentido na experiência, encontrada na pintura de paisagem, muito o ajudaria em seu obstinado desejo de compreender a transformação do mundo orgânico. Sua morfologia deduziria da própria forma sensível, por meio de comparações e analogias, os nexos existentes no real que mostram a ordem interna da natureza.

Goethe entende a ciência como conhecimento sobre a forma. A lei, a ordem que rege um fenômeno na natureza, deveria, portanto, ser buscada na fisionomia do próprio fenômeno. O olhar torna-se o instrumento essencial do cientista, que trabalha fazendo a operação de separar aquilo que lhe parece diferente e juntar o semelhante. Porém, como a essência do fenômeno encontra-se nele mesmo, a expressão última da ordem, ou a lei natural, revelada nesse processo não poderia caber à ciência, que procede sempre de forma abstrata, mas só poderia ser exposta plenamente na arte, ou seja, numa imagem da natureza (MATTOS, 2008, p. 33-34).

A imagem captada pelo artista na pintura de paisagem, expressa na tela, congela um instante da natureza, mostrando suas características fisionômicas. Goethe não diferenciaria a observação do artista e a do cientista, porque o ideal da Antiguidade clássica transmitia a ele a importância da junção das duas faculdades – a de conhecer e a do prazer – numa mesma subjetividade.

Goethe encontrou na paisagem italiana as imagens que o remeteriam à paisagem grega. Foi Jakob Philipp Hackert (1737-1807) quem o ajudou a revelar os nexos entre as duas. Pintor de paisagem com um traço firme e linhas claras, expressava a natureza por meio de imagens que captavam o que a natureza tinha de mais essencial. Goethe aprendeu com Hackert a valorizar os detalhes para se conhecer o todo e estabelecer uma harmonia entre os elementos naturais, que remetiam não somente à paisagem antiga, mas também ao próprio olhar dos antigos. O artista deveria concentrar suas forças na busca do efeito do belo causado por uma conjunção harmônica de formas, cores e luzes. Ou seja,

copiar formas da natureza, observar a cor e a incidência de luz e organizá-las de modo a produzir o melhor efeito sobre o observador, numa composição que exige o reconhecimento de regras de transposição dos elementos encontrados na natureza para uma linguagem pictórica (MATTOS, 2008, p. 53).

A afirmação de Hackert de que a paisagem ideal deveria ser encontrada na natureza italiana foi uma das premissas de Goethe ao longo de sua viagem à Itália. A utilização da natureza viva para expressar seus sentimentos – isto é, seu ideal harmônico entre o mundo e a natureza – compensava o desequilíbrio e a angústia contidos nas artes românticas. A capacidade de expressar com precisão os elementos da natureza era a prova do sentimento da Antiguidade que Goethe perseguia para contrapor à dualidade entre o homem e o mundo típicos da Modernidade. “Os românticos tinham se entregado à armadilha de produzir fantasmas e de serem entregues a eles” (MATTOS, 2008, p. 60).

A paisagem de Goethe nasce da intencionalidade do olhar que busca elementos que se articulam para formar uma cena. Luz e cores se entrelaçam no olhar do poeta, que capta um instante da transformação da natureza. A paisagem transposta para a pintura é a representação da forma natural percebida pelo olhar diante da natureza em movimento. O olhar é a peça fundamental, porque por meio dele é que a paisagem se revela. Como a arte não se move pelos conceitos lógicos, o sentimento e a imaginação são o que a paisagem representa. O olhar sobre a natureza desperta o sentimento de prazer pelo pertencimento a ela e realça a possibilidade de harmonia entre o subjetivo e o objetivo rompidos na modernidade.

O mundo físico se reflete no mais profundo de nós, em toda sua verdade viva. Tudo o que dá a uma paisagem seu caráter individual – o contorno das montanhas que delimitam o horizonte, os planos de fundo vaporosos, a escuridão das florestas de pinho, a torrente que escapa do meio dos bosques e cai com estrondo entre as rochas suspensas – esteve desde sempre numa relação misteriosa com a vida interna do homem (HUMBOLDT³⁹ *apud* BESSE, 2006, p. 47).

A natureza torna-se visível na paisagem contemplada pela subjetividade. Nela, homem e natureza encontram-se formando uma síntese. Pode-se absorver essa harmonia somente se o espírito estiver livre. Para isso, o sujeito precisa educar-se ao longo de suas observações e intuições.

É na harmonia entre as luzes e as cores que a visão encontra uma abertura para o encontro com a natureza. A beleza natural resplandece, na medida em que as formas se apresentam suavizadas pelas cores que se misturam harmonicamente no horizonte. A atmosfera torna-se propícia ao olhar atento e educado, que capta um momento do movimento da natureza.

³⁹ Alexander von Humboldt, *Tableux de la nature*, livro II: Caractes de l’Orinoque, cap. 1, p. 258-259. Tradução de Ch. Galuski, Paris, 1868.

Em Goethe encontra-se uma espécie de fenomenologia do visível (BESSE, 2006, p. 53), uma ciência do sensível. A mistura harmônica das cores é uma manifestação do fenômeno originário colhida pelo olhar intencional que intui o todo.

A paisagem, numa intuição sensível que escapa às cadeias discursivas do entendimento, organiza num instante o reencontro patético da totalidade. Ela é a coincidência do universal e do particular, onde, sob o modo do afeto, se realiza o poder do conhecimento absoluto. A paisagem particular que se abre ao olhar deixa ver simultaneamente o todo: apreensão brusca da plenitude através do efêmero. Ela é símbolo, em íntima ressonância com o golpe de vista diante do qual ela se revela (BESSE, 2006, p. 58).

A aventura de Goethe é olhar a paisagem italiana e compreender o cosmos. Em sua paisagem, a história e a natureza se encontram harmonicamente a partir do olhar do poeta viajante.

5.3 Teorias da natureza

5.3.1 Morfologia e forma

Para Goethe, a morfologia se apresenta como a ciência das formas orgânicas em constante transformação. A natureza não é somente um campo onde atuam forças contraditórias de atração e repulsão, mas um todo em constante formação, que se expressa por meio de suas partes ou formas. Estas não são somente organismos individualizados enquanto formas, mas formas que se autoproduzem e se transformam incessantemente. A morfologia de Goethe visa compreender o que é peculiar à natureza, como a força que é imanente à forma, “forza que se muestra como proceso orgánico de formación” (MECA, 1997, p. XXXIII).

A natureza, enquanto força criadora, se manifesta dando vida e forma aos fenômenos diversos e múltiplos. Cada ser, ou organismo particular, contém em si o movimento de formação da natureza. Para Goethe (1997a), quando se depara com a natureza vivente, é preciso ter uma visão do conjunto do seu ser e do seu processo. Pode-se conhecê-la mediante a decomposição de suas partes analisando suas particularidades. Porém, esse conhecimento analítico não é satisfatório. Para ele, um ser vivo depois de decomposto jamais pode ser composto novamente, devolvendo-o à vida. Isto pode valer para a natureza inorgânica, mas não para a orgânica.

Das artes e das ciências, sem distinções, surge a doutrina da morfologia. Em alemão, a palavra *gestalt* designa a forma de determinado complexo real. Contudo, para

Goethe este termo abstrai o movimento ao fixar-se em algo estabelecido em um dado momento. As formas orgânicas nunca se encontram estáticas e acabadas, mas sempre em movimento. Todas flutuam em constante devir. É, por isso que, na língua alemã, ele prefere o termo *bildung*, formação, para designar tanto o processo de produção quanto aquilo que já foi produzido. “Así pues, puesto que queremos introducir una Morfología, no debemos hablar de formas, y si usamos esta palabra será pensando solo en una noción o en algo que se fija en la experiencia sólo durante un momento” (GOETHE, 1997a, p. 7).

O que está formado na natureza se transformará novamente, e para alcançá-lo por meio da intuição como um todo vivo é preciso que a subjetividade acompanhe esse movimento. Dividindo os corpos vivos em partes e, depois, dividindo-as novamente nas partes em que se quer decompor, pode-se alcançar o que Goethe denomina “partes similares”. Mas todo ser vivo é, em verdade, uma pluralidade, e não apenas uma individualidade. Ainda que se mostre como um indivíduo, ele é também o conjunto de seres que são iguais, com base em um atributo ou uma série de atributos análogos, e que, portanto, se diferenciam de outros que formam outros conjuntos. Estes seres encontram-se originariamente unidos, depois se separam e de novo tendem a se aproximar, gerando uma constante transformação, em múltiplas direções e formas. As sementes, por exemplo, parecem ser uma unidade particular, mas, em verdade, são a reunião de seres iguais ou análogos (GOETHE, 1997a).

Para Goethe (1997a), nenhuma vida pode proliferar sobre a superfície por si mesma, segundo sua própria força produtiva, sem um invólucro que a proteja dos fenômenos externos, de modo que ela possa cumprir o que está determinado em seu interior. Esse invólucro pode aparecer como pele, córtex ou concha. Portanto, tudo que vive exteriormente tem que estar coberto por uma estrutura protetora e mesmo assim, aos poucos, se decompõe tendendo à morte.

Goethe rechaça as teorias da preformação, seja a dos “ovulistas”, em que o novo ser já está contido no óvulo, seja a dos “espermatistas”, em que o novo está no espermatozóide antes mesmo da fecundação. Desse modo, ambas negam a ideia de germinação e de geração. Para os espermatistas, o papel da fêmea se limita a formar o embrião para o desenvolvimento do espermatozóide, enquanto que para os ovulistas o macho somente põe em movimento o processo evolutivo já contido na fêmea. Nos dois casos não há a geração de um ser novo, mas apenas o deslocamento de um indivíduo já constituído em si mesmo. Se todo ser vivo está contido previamente em uma semente de outro ser vivo, então este deverá conter outro ser vivo menor ainda do que ele e este, portanto, deverá conter outro ser menor ainda, e assim sucessivamente. Dessa maneira, tanto os óvulos quanto o

espermatozóide deveriam estar contidos uns dentro dos outros até o mais ínfimo ser. Expressão desse pensamento encontra-se em Leibniz.⁴⁰

As investigações dos modernos têm mostrado, e a razão confirmado, que as coisas vivas, cujos representantes, isto é, as plantas e os animais, não surgem da putrefação ou do caos, como os antigos acreditavam, mas de sementes pré-formadas e, portanto, da transformação de seres vivos preexistentes. Há pequenos animais nas sementes dos grandes, que por meio de um processo de concepção assume um novo envoltório do qual se apropriam e que lhes dá os meios de alimentar-se e cresce, a fim de passar para uma grande etapa e assim reproduzir o animal maior (LEIBNIZ, 2009, p. 46-47).

As observações de Goethe tanto sobre as plantas quanto sobre os animais o levaram a aprofundar seus estudos sobre a natureza, assim como sobre a formação do humano. Seu método usado para compreender os insetos e as plantas também foi usado para a análise dos animais. Em outras palavras, Goethe estabeleceu um modelo tanto para as plantas quanto para os animais. Para as plantas, denominou “planta primordial” (*urpflanze*) e para os animais, “animal primordial” (*urtier*). São tipos ideais, que remetem ao ideal platônico e servem de referência para examinar todos os seres segundo suas similitudes ou discrepâncias.

Foi a partir das conversas e das cartas trocadas com Herder que Goethe se inspirou para elaborar sua teoria do organismo:

Pero mi ardua y fatigosa investigación se vió aliviada y endulzada con la obra de Herder, *Ideas sobre la historia de la humanidad*. Nuestras conversaciones diarias versaban sobre los comienzos originarios del agua-tierra, y sobre las criaturas orgánicas que más antiguamente se desarrollaron a partir de ella. Discutíamos siempre sobre el origen primero y la evolución incesante, y los conocimientos que ya poseíamos se enriquecían así y se precisaban diariamente mediante la confrontación de ideas (GOETHE, 1997a, p. 17).

5.3.2 A metamorfose das plantas

Os fenômenos de crescimento e de transformação dos organismos impressionaram muito Goethe e o estimularam a proceder à investigação sobre a metamorfose dos seres organizados. Outra motivação veio de suas viagens, sobretudo à Itália, como exposto anteriormente. Sua concepção da metamorfose das plantas foi amadurecida ali. Em Roma, ele observou a vegetação exuberante que se reproduzia com imensa facilidade, dedicando muitas horas ao estudo das formas mais complexas e desenvolvidas das plantas. Na Itália, de modo geral, pode desenvolver seu apreço pela natureza. O resultado maior foi, sem dúvida, o livro *A*

⁴⁰ Essa teoria encontra-se desenvolvida por Meca, na nota de pé de página 7, das páginas 12 e 13, do texto de Goethe (1997a).

metamorfose das plantas, de 1790, que influenciou vários estudiosos, entre eles biólogos e geógrafos, incluindo Humboldt.

Na introdução à sua obra, Goethe (1997a) destaca suas principais descobertas e teorias. Segundo ele, certas partes externas às plantas vão se adaptando e se transformando conforme as formas das partes mais próximas. Desse modo, as flores simples podem se duplicar, transformando-se de acordo com suas origens, carregando em si algumas de suas características originais. É possível, também, que a planta possa mudar a sua ordem de crescimento conforme suas necessidades. Goethe aprendeu a observar as transformações que levam as plantas a se autoproduzirem, por meio das formas que se modificam a partir de um mesmo organismo.

A ação pela qual um organismo se transforma, ao mesmo tempo em que se forma, é o que ele denomina metamorfose das plantas. Ela pode ser regular, irregular ou acidental. A metamorfose é regular quando progressiva; ou seja, quando se observa uma operação de transformação gradual, passando de uma forma a outra e ascendendo por uma “escala espiritual”. É irregular quando é regressiva; isto é, ao se desenvolver em direção ao seu grande objetivo, retrocede, dando um passo para trás. Já a metamorfose acidental, pela contingência, desvia o olhar do pesquisador, confundindo-o (GOETHE, 1997a).

Goethe, de maneira geral, encontra-se próximo de Leibniz, que pensou em uma evolução do mundo natural que não se restringe à ascensão do humano, em direção a formas cada vez mais complexas. Trata-se de uma escala de elevação espiritual pela qual passam tanto as plantas quanto os homens. A natureza se revela por meio de uma quantidade diversa de formas que se transformam, evoluem e podem ser associadas, segundo Goethe, às características da evolução humana.

Ainda em seu livro, *Metamorfose da Plantas*, Goethe acompanhou as plantas a partir de suas formas externas até a formação de um ser novo. Ele destinou sua atenção à importância das forças externas, possibilitando que as plantas transformassem a si mesmas, gerando um novo ser. Mas a metamorfose das plantas mostra outra lei: a lei interna, segundo a qual as plantas se constituem e se formam. A botânica de Goethe busca conhecer as formações múltiplas das plantas e de suas partes e, ao mesmo tempo, procura formular leis gerais que dão conta dessas formações. As plantas se modificam de maneira diferente, mas se reproduzem segundo um único modo, desenvolvendo-se, continuamente, de um organismo a partir de outro semelhante.

[...] lo nuevo, lo semejante es siempre, al principio, una parte del ser primero, y, en este sentido, nace de él. Esto favorece la idea de evolución. Pero lo nuevo puede desarrollarse de lo viejo sin que lo viejo, mediante una cierta asimilación de alimento externo, haya llegado a una especie de perfección. Esto favorece el concepto de epigénesis. Ambos modos de representarse las cosas son, no obstante, bastos y groseros, frente a la delicadeza de un objeto insondable (GOETHE, 1997a, p. 109).

Em um ser vivo, o que são notáveis é a sua forma em conjunto e as suas partes estruturalmente organizadas. Da forma em geral e das relações recíprocas que suas partes estabelecem, que são externamente visíveis, ocupa-se a história natural. Ao estudo do objeto isolado, dissociado do seu todo, Goethe denomina “anatomia”, “a arte da decomposição”. A fisiologia seria, então, a análise da recomposição do todo mediante suas partes.

Y, puesto que la fisiología es aquella operación del espíritu por la que, mediante intuición y razonamiento, tratamos de recomponer un todo a partir de lo vivo y de lo muerto, de lo conocido y de lo desconocido, de lo completo y de lo incompleto, un todo que sea a la vez visible y invisible, cuyo aspecto externo se nos aparezca sólo como un todo, cuyo interior se nos aparezca sólo como una parte, y cuyas manifestaciones y efectos tengan que seguir siendo siempre misteriosos para nosotros, se ve fácilmente por qué la fisiología ha debido quedar, por tan largo tiempo, tan atrasada y por qué tal vez quede así eternamente; pues el hombre siente siempre sus propios límites, pero raramente está dispuesto a reconocerlo (GOETHE, 1997a, p. 110).

Diante dos limites da história natural, da anatomia e da fisiologia, Goethe conclui sobre a necessidade de empenhar todas as forças para a compreensão da natureza como um todo vivente, desvelando todos os seus mistérios. Mesmo reconhecendo os seus limites, Goethe se refere à fisiologia como a ciência capaz de refletir sobre o conjunto orgânico da natureza. A morfologia, como um dos complementos da fisiologia, seria o conjunto que se baseia na anatomia dos corpos orgânicos e na zoonomia – ou seja, nas leis da vida orgânica. A morfologia de Goethe consiste nas teorias da forma, da formação e da transformação dos corpos orgânicos. A tarefa do botânico é ordenar as formas segundo as suas características e propriedades, associando suas aparências externas com o desenvolvimento interno de cada uma delas, objetivando a compreensão de suas estruturas e de suas diferentes formações.

Para Goethe, a aplicação dos princípios mecânicos da física à natureza organizada não levaria em conta a perfeição dos seres viventes. Para ele, a natureza seria tanto mais perfeita quanto menos a ela se aplicassem as leis e os princípios da física mecânica. Assim, o químico, ao suprimir das suas análises a forma e a estrutura, considerando apenas as propriedades das substâncias e suas combinações, se afastaria da complexa relação entre a

forma e sua transformação ou, mais amplamente, entre o espírito e a matéria presentes no organismo.

Pero, puesto que los dos no hacen sino disociar, y las combinaciones químicas se basan, de hecho, en disociaciones, es natural que estos modos de conocer y representar los cuerpos orgánicos no satisfagan a todos los hombres, muchos de los cuales muestran la tendencia a partir de una unidad, a desarrollar desde ella las partes y a reconducirlas luego de nuevo, de una manera inmediata, a la unidad. La naturaleza de los cuerpos orgánicos nos proporciona, a este respecto, la ocasión más favorable, puesto que los más perfectos de ellos se nos aparecen como una unidad distinta de todos los demás seres; puesto que de tales unidades nosotros mismos somos conscientes; puesto que el perfecto estado de salud sólo podemos captarlo en la medida en que sentimos, no las partes de nuestro todo, sino el todo mismo; puesto que todo esto no puede ser más que en la medida en que las naturalezas están organizadas y sólo pueden estar organizadas y mantenidas en actividad por el estado al que llamamos vida, nada sería más natural que tratar de establecer una zoonomía y tratar de averiguar las leis por las que una naturaleza orgánica está determinada a vivir. En la base de esta vida se supone, con plena justificación, una fuerza no contenida en ninguna de las partes como partes particulares (GOETHE, 1997a, p. 115-116).

Não se pode considerar a unidade mesma da natureza orgânica sem levar em conta dois pontos de vista aparentemente contraditórios. Os organismos podem ser considerados a partir de seus sentidos externos ou a partir de seus sentidos internos. Cabe à fisiologia reunificar o que ficou dividido; isto é, construir a unidade dos organismos, na medida em que a razão humana é capaz, posto que as representações humanas sobre a natureza sempre permanecem incompletas.

Goethe se refere às forças que agem dentro do próprio organismo, a partir das quais surge o novo: “Cada una de las cosas conocidas que llamamos vivientes, en el sentido más amplio, tiene la fuerza de producir a su semejante. En otras palabras, podemos decir que llamamos vivientes a lo que muestra ante nuestro sentidos la fuerza de producir a su semejante” (GOETHE, 1997a, p. 196).

As forças a que ele se refere são a expansão e a contração. Goethe usa como exemplo a cana-de-açúcar para explicar suas leis de desenvolvimento das plantas. Cada planta tem a força de desenvolver-se, prolongar-se e produzir outro nó. O nó pode se desenvolver numa sucessão de talos sem se transformar gradualmente. Na cana, várias partes análogas transformam-se umas nas outras, articulam-se e dão nascimento a outras, que se desenvolvem e se reproduzem.

A morfologia de Goethe implica, portanto, a concepção de uma unidade em que está contida uma dualidade de forças que possibilitam uma graduação das formas em um processo de evolução. No final, a unidade é recomposta, mas dela nasce um novo organismo,

abrindo caminho para um novo ciclo de expansão e contração, e assim sucessivamente. É desse modo que, para Goethe, acontece a evolução do mundo orgânico.

5.3.3 Método e experiência

O homem apenas observa os objetos em torno de si e constrói suas referências. Sua vida depende disso, o que ele gosta ou não, o que o atrai ou repele, o que lhe é útil ou prejudicial. Porém, esse modo de relacionar-se com o mundo, necessário, sem dúvida, pode tornar a compreensão dele e da vida inadequadas. É difícil assumir a autonomia dos objetos naturais em si mesmos e em suas relações com os demais, assim como a sua autoprodutividade. Todavia, para penetrar nos segredos da natureza é preciso renunciar ao que lhe agrada ou repele, o que lhe é útil ou não. Ao botânico cabe investigar a relação das plantas com o restante dos vegetais, assim como “[...] el sol hace brotar todas las plantas y las ilumina, así él debe considerarlas y verlas a todas con la misma mirada serena, y extraer la medida de este conocimiento y los datos para sus juicios, no de sí mismo, sino del círculo de las cosas que observa” (GOETHE, 1997b, p. 152).

Somente observando os objetos em si mesmos e em suas relações com outros objetos é que se pode elaborar um conceito preciso deles, de suas partes e de suas relações. Para Goethe, quanto mais se exercita a observação das relações entre os objetos, mais se amplia a capacidade de se auto-observar. E quanto mais rigoroso for o observador, mais ele deve desconfiar de si mesmo. As dificuldades que aparecem devem ser suplantadas pelo rigor e pela capacidade de analisar e sintetizar seus conhecimentos.

A experiência tem, portanto, importante função no aparato metodológico de Goethe, mesmo ele não sendo empirista *stricto sensu*, pois não concebe a experiência como um fim em si mesmo. A experiência deve ser refletida pela ideia, para que, então, se retorne a ela com maior capacidade de entender a natureza como um todo. Alguns fenômenos podem ter afinidades entre si ou podem parecer em sequência, mas sempre aparecem alguns, considerados como fenômenos intermediários, que, em suas relações, podem dificultar a experiência. Para o cientista, é aconselhável revelar suas experiências particulares antes mesmo da construção da sua teoria, justamente para que na intersubjetividade ele seja julgado e, até mesmo, criticado.

Na compreensão de Goethe, pode-se errar ao se relacionar um experimento particular a uma ideia preconcebida ou, ainda, quando se quer mostrar uma relação entre os fenômenos que a força do espírito humano, *a priori*, já estabeleceu. Essas teorias podem ser

louvadas quando fazem jus à inteligência e à capacidade do autor. Mesmo assim, ao serem elogiadas em demasia, podem colaborar para os preconceitos e para a estagnação do progresso humano.

Se podría observar que una mente aguda emplea tanto más arte cuantos menos datos ha tenido ante sí, pues, casi para demostrar su dominio, elige de los datos disponibles sólo unos pocos favoritos que le hacen gracia, ya que sabe ordenar los restantes de modo que no le contradigan, y sabe desarrollar, confundir y poner a un dos lados hostiles, de tal modo que el todo no se asemeje, en realidad, a una república libre sino a la corte de un déspota (GOETHE, 1997b, p. 159-160).

É perigoso e prejudicial para as ciências, de modo geral, fazer a utilização imediata da experiência para comprovar uma hipótese preestabelecida. É preciso uma mediação para que as evidências possam ser úteis ao teste de uma teoria. Isso porque na natureza nada acontece singularmente, tudo se encontra conectado. Quem relaciona imediatamente um fato isolado a uma hipótese abstrata corre o sério risco de enganar-se. E, mais ainda: “La multiplicación de cada experimento singular es, pues, el deber propio de un naturalista, que tiene así la obligación inversa a la un escritor que quiere divertir” (GOETHE, 1997b, p. 161).

Na opinião de Goethe, quem quiser ser coerente consigo mesmo deve ser também cuidadoso com cada um dos experimentos, buscando, a partir de suas conexões, desenvolver experiências mais complexas e mais elevadas. Ele considera que as experiências podem ser conduzidas por meio de proposições curtas e compreensíveis, para que possam ser comparadas e, depois, se possível, ordenadas de tal modo que possam ser tão confiáveis quanto às sentenças matemáticas.

O pesquisador, portanto, visa apreender e estabelecer as determinações dos fenômenos e não se limita apenas a vislumbrar como os fenômenos se manifestam singularmente, mas, principalmente, como eles interagem com outros. Existe diferença entre reduzir fatos a uma hipótese preestabelecida, como fazem alguns teóricos especulativos, e sacrificar uma dada experiência em função da concepção de um fenômeno puro. O observador nem sempre enxerga o fenômeno puro, ou primordial, do modo como ele é realmente. Isso depende, segundo Goethe (1997c), de seu estado de espírito, da recepção ao objeto e de várias condições externas no momento de contemplação. Goethe, então, descreve seu procedimento investigativo:

Si he experimentado la constancia y la coherencia de lo fenómeno hasta un cierto grado, deduzco de ello una ley empírica y la prescribo a los otros fenómenos. Si la

ley y los fenómenos se adaptan completamente a tal sucesión he vencido, si no se adaptan enteramente dirijo mi atención a las circunstancias de los casos particulares y me siento obligado a buscar nuevas condiciones bajo las cuales pueda representar del modo más puro los experimentos contradictorios. Pero si a veces, bajo las mismas circunstancias, se muestran un caso que contradice mi ley, veo que debo seguir adelante con todo mi trabajo y buscarme un punto de vista superior (GOETHE, 1997c, p.173).

Segundo Goethe, essa é a forma mais perspicaz que o espírito humano tem de se aproximar dos fenômenos naturais em sua universalidade, apoderando-se deles mentalmente e constituindo uma relação racional com o objeto. Para ser mais exato com seu método, Goethe sente a necessidade de fazer distinções entre os fenômenos: o fenômeno empírico é o que cada observador singular apreende da natureza; o fenômeno científico é a elevação do fenômeno empírico, mediante o experimento, a uma representação que lhe forneça ordem ou sequência; e fenômeno puro, ou primordial, conforme já definido por Goethe, é o que se pode contemplar no particular como expressão do universal.

Para representar o fenômeno corretamente, é preciso separar aquilo que não é determinante e o que oscila, com o objetivo de desvelar o desconhecido. O importante é compreender como os fenômenos se manifestam e se desenvolvem e reconhecer as melhores condições para a sua observação e reflexão pelo espírito humano.

Para Goethe, esses procedimentos metodológicos não podem ser chamados de “especulativos”, pois são operações práticas e retificadoras da razão humana, que não prescindem da empiria para se alçar à abstração ou à representação teórica.

Dos exigencias se nos presentan cuando consideramos los fenómenos de la naturaleza: conocer completamente los fenómenos mismo y apropiarlos de ellos mediante la reflexion. El orden conduce a la totalización, el orden exige método y el método facilita las representaciones. Si consideramos un objeto en todas sus partes, si lo captamos correctamente y podemos reproducirlo en el espíritu, podemos decir en tal caso que lo contemplamos en un sentido apropiado y superior; podemos decir que nos pertenece y que hemos logrado un cierto control sobre él. Y así lo particular nos conduce siempre a lo universal, y lo universal a lo particular. Ambos actúan en una reciprocidad intercambiable en cualquier consideración y en cualquier trabajo (GOETHE, 1997d, p. 175-176).

5.3.4 A teoria das cores (Farbenlehre)

Para Goethe, a natureza se revela como uma espécie de espelho, pelo sentido de visão. Se a luz e a cor se manifestam na natureza por meio dos olhos, o segredo dela estaria inscrito, portanto, no mirar que contempla sua beleza. Cabe ao olhar o desvendamento dos fenômenos naturais, em especial, das suas cores.

Na ótica de Goethe, os seres vivos são organismos que parecem ser criados pelos olhos e pela imaginação e que existem somente quando revelados aos sentidos. “A natureza nada mais é do que o conjunto de leis estabelecidas pelo homem” (GIANNOTTI, 1993, p. 15). As leis naturais são elaboradas como se fossem feitas pela faculdade de julgar, conforme a terceira crítica kantiana, que diz que a natureza deve ser vista de maneira análoga à arte. O juízo reflexionante serve para julgar tanto a natureza quanto a arte, uma forma de proceder que estetiza a natureza e naturaliza a arte.

Para Goethe, o princípio vital da natureza é o mesmo da alma humana, oriundos da unidade originária do princípio criador. Ambos, no entanto, se diversificam em suas formas e conteúdos, cabendo ao ser humano a capacidade de conhecê-los a partir da experiência onde o mundo se reflete no sujeito.

É preciso ressaltar, contudo, que Goethe tem uma postura independente em relação à filosofia da época e, ao cobrar dele um rigor filosófico, corremos o risco de por a perder a especificidade de suas questões. Se o olhar luminoso, ou a claridade do olho, parece sempre evocar problemas filosóficos, é porque de certa forma esse olhar envolve uma questão crucial da filosofia, que é a relação entre sujeito e objeto (GIANNOTTI, 1993, p. 16).

Luz e cores, em Goethe, são frutos das sensações e percepções humanas. Suas apreensões acontecem por meio de condições fisiológicas da retina e do sistema nervoso, provocadas por processos físicos. Mas o fenômeno da cor não pode ser reduzido à física. Daí sua divergência com Newton. A recusa da ótica mecanicista consiste na mudança de paradigma que surge com conceito de organismo. Arte e natureza passam, então, a ser compreendidas a partir da finalidade que age no interior tanto de uma obra de arte quanto de um produto da natureza.

Na interpretação goethiana, o fenômeno da luz está relacionado com a experiência da cor, mas ela deve ser compreendida também em relação com o órgão específico que a capta, o olho. Se em Newton as cores estavam designadas a partir de alterações externas da luz, em Goethe elas se configuram a partir da retina. Mas somente a experiência empírica levará o olhar ao encontro da natureza.

Para Goethe, é preciso reconhecer as cores a partir da interação do olhar com o objeto.

Consideramos, em primeiro lugar, as cores na medida em que pertencem ao olho e dependem de sua capacidade de agir e reagir. Em seguida, despertam a atenção na medida em que as percebemos através de meios incolores ou com auxílio destes, por fim, são dignas de nota na medida em que podemos pensá-las como parte do objeto.

Chamamos as primeiras de fisiológicas, as segundas de físicas e as terceiras de químicas. As primeiras são constantemente fugidias, as segundas são passageiras, embora tenham uma certa permanência. As últimas têm longa duração (GOETHE, 1993, p. 46).

Como se pode perceber, não se trata de uma negação da teoria das cores de Newton, mas da percepção de que o órgão interno é tão importante para apreciação do objeto quanto à luz externa que permite sua visualização. No entanto, em Goethe é a atividade da retina que diferencia o fenômeno cromático. Quando a sua atividade for maior, têm-se cores subjetivas, ou fisiológicas, mas se a retina sofre um forte estímulo externo sua ação é menor, e as cores são objetivas, ou químicas. Para Goethe, ao contrário de Newton, as cores subjetivas, ou fisiológicas, são as mais importantes e constituem seu ponto de partida.

Cada cor produz um efeito particular no observador, mostrando sua essência aos olhos e ao espírito humano. As cores podem ser utilizadas segundo certos fins sensíveis, morais ou estéticos. À associação harmônica da cor com a natureza, Goethe denomina “simbólica”. No caso, a cor é conforme seu efeito sobre os olhos e o espírito e a relação com a natureza exprime imediatamente seu significado. As cores também podem ser chamadas de “alegóricas”. Então, elas são mais circunstanciais e arbitrarias, na medida em que o seu símbolo pode ser transmitido antes mesmo do seu significado. E, por fim, a cor pode ter uma interpretação mística, quando a representação de uma variedade cromática remete às relações primordiais, ao *nisus formativus* (GOETHE, 1993).

Para Goethe, contudo, a ação do olho é o fundamento da sua teoria. Se a linguagem verbal é relativa ao conceito, a linguagem das imagens, aparentemente ingênua, se liga à esfera do agir. Ele reafirma a prioridade da ação em relação ao logos. O que lhe importa mais são a ação e a vida. Desse modo, ele encara a retina como um órgão vivo e ativo, indispensável para a concepção das cores. Se para descrever a cor é preciso, também, uma linguagem conceitual, para entender as cores como ação é preciso uma linguagem poética expressa pelas imagens. “Goethe estava menos preocupado em descrever teoricamente as cores como representação do que mostrá-la como ação e paixão que possuem também efeito prático e sensível, isto é, moral e estético” (GIANNOTTI, 1993, p. 22).

No processo de decomposição do fenômeno da cor, Goethe tem o intuito de alcançar certas leis particulares. Seu processo de depuração dos fenômenos reside em três etapas, como visto anteriormente, que passam pelos fenômenos empírico, científico ou conceitual e pelo fenômeno puro, ou primordial. Esse caminho experimental de Goethe para compreender a formação e a transformação interna do fenômeno baseia-se na relação entre o

singular e o universal, alcançando o fenômeno primordial, a síntese fenomênica originária. O discurso científico de Goethe caminha do empírico da descrição fenomênica da transformação do organismo para uma elevação conceitual de algumas de suas características e, finalmente, para o encontro do fenômeno originário, modelo do qual originam todos os demais em sua essência.

Goethe também se utiliza do esquematismo e do simbolismo. Se no esquematismo ele opera por meio da análise de decomposição do fenômeno, no simbolismo o fenômeno é transformado em símbolo da ideia. A polaridade, por exemplo, na imaginação aparece unida, mas somente a poesia é capaz, para ele, de unir os polos opostos. Essa oscilação representa a ciência de Goethe, o entrecruzar entre ciência e poesia, entre esquematismo e simbolismo (GIANNOTTI, 1993).

Goethe privilegia, em muitos casos, a linguagem poética, a ação; ou seja, o experimento em detrimento da abstração conceitual. A poética aparece quando ele se refere à ação de fazer um objeto, remetendo à sua origem grega, *poiésis*. Mas as ações poéticas podem ser diferenciadas no tempo. Nesse sentido, a pintura pode ser diferente da poesia. Enquanto na pintura a interação das cores é atemporal e evidencia um objeto real, na poesia as cores são apresentadas de maneira mais abstrata e temporal (GIANNOTTI, 1993).

Mas ambas as artes, a pintura e a poesia, nascem da natureza. “Para Goethe, a natureza é o único anteparo que permite conter a avalanche romântica” (GIANNOTTI, 1993, p. 29), em que o objetivo é pensar o *eu* em si mesmo. A consciência em Goethe não é somente moral, mas também poética, e como tal é preciso manter a espontaneidade e os laços com a natureza.

5.4 Goethe e a influência de Kant

Goethe nunca foi um filósofo de fato, muito embora algumas de suas reflexões continuem sendo debatidas até hoje pelos filósofos. Sua grande questão seria em que medida o mundo exterior contribui para a existência espiritual humana. Ele, então, aproxima-se de Kant e da sua pergunta basilar, na *Crítica da Razão pura*: em que medida o conhecimento deriva da experiência? Concordando com Kant, para Goethe todo conhecimento necessita da experiência, mas nem todo conhecimento é oriundo dela. Tal resposta que o distingue tanto do empirismo quanto da metafísica dogmática.

Foi com a *Crítica do Juízo*, contudo, que Goethe encontrou respaldo filosófico para suas teorias. “Luego llegó a mis manos la *Crítica del juicio*, a la que debo uno de los

períodos más felices de mi vida. Aquí vi mis ocupaciones más dispares puestas una junta a la otra; los productos del arte y de la naturaleza considerados del mismo modo; el juicio teleológico iluminándose mutuamente” (GOETHE, 1997e, p. 182). Mesmo não concordando com todas as teses kantianas, Goethe percebeu que as ideias fundamentais do filósofo eram análogas às suas. A arte e a ciência da natureza poderiam se encontrar a partir do juízo reflexivo. Os produtos destes dois mundos existem por si sós, mas também se encontram em fina sintonia um com o outro.

Mi aversión por las causas finales estaba ahora justificada y explicada en un sistema; podía distinguir claramente entre objetivo y efecto, y comprendí también por qué con tanta frecuencia el entendimiento humano confunde estas dos cosas. Me alegraba que el arte poético y la ciencia natural comparada fuesen tan afines lo uno a lo outro, y que ambas cosas estuviesen subordinadas a la misma facultad de juzgare. Con renovada pasión procedí con mucha más rapidez en mi camino, aunque no supiera donde me llevaba (GOETHE, 1997e, p. 183).

Na opinião de Goethe, na teoria do organismo kantiana não haveria espaço para uma teologia física em que um Deus estivesse atuando a todo o momento na formação e transformação dos organismos e cuja causa final estaria preconfigurada por ele. O pensamento kantiano assumia a existência de um Deus criador. Mas, a partir de sua criação a natureza produzir-se-ia por sua própria conta. Além disso, a sua teleologia estava posta pela consciência que reflete e ajuíza a natureza, como se ela agisse teleologicamente. Portanto, a finalidade da natureza é um atributo da consciência, e não da própria natureza, como queriam os teólogos físicos.

A razão crítica afastou a demonstração teleológica da existência de Deus; nós nos contentamos com isto. No entanto, o que não é válido como demonstração deve ser válido para nós como sentimento. [...] não devemos ter o direito de sentir o raio, na trovada e na tempestade a proximidade de um poder maior do que potente, no perfume das flores e no murmúrio suave de uma brisa um ser amoroso se aproximando (GOETHE, 2003, p. 2).

Num texto intitulado *Juízo Intuitivo*, Goethe, mais uma vez, enuncia elogios a Kant. Em sua terceira crítica, Kant estipulou o juízo reflexivo como uma forma de apreender os fenômenos naturais não contemplada pela física moderna.

Podemos pensar en un entendimiento que, no siendo discursivo como el nuestro sino intuitivo, parta de lo sintéticamente universal – de la intuición de una totalidad como tal – y vaya hacia lo particular, es decir, del todo hacia las partes. Aquí no es necesario demostrar que un tal *intellectus archetypus* sea posible, sino sólo que al contraponer nuestro entendimiento discursivo, que tiene necesidad de imágenes (*intellectus ectypus*), a la causalidad de una tal cualidad, somos inducidos a esa idea

de un *intellectus archetypus* y a considerar que tal idea no entraña ninguna contradicción (KANT⁴¹ *apud* GOETHE, 1997f, p. 186-187).

A partir da intuição, o *intellectus archetypus* possibilitaria caminhar do universal ao particular, assim como o *intellectus ectypus* viabilizaria o contrário: caminhar do particular em direção ao geral, ou ao todo. Eles não se contradizem, mas constituem formas complementares de se perceber e compreender a natureza. Goethe ainda se lamenta de não ter se aprofundado antes no *archetypus* kantiano e diz que somente inconscientemente havia se aproximado dele.

Em outro texto, *Impulso de Formação*, Goethe se aproxima mais ainda de Kant e também de Blumenbach, mas sem deixar de fazer críticas aos seus conterrâneos:

Tanto Haller como Bonnet eran, como ya se ha dicho, partidarios de la teoría de la preformación: cualquier embrión contiene todas las partes de la planta o del animal en miniatura, y despliega de un modo visible órganos que ya preexistían de manera invisible. Lo que empuja este despliegue es una “fuerza vital”. Blumenbach, por su parte, pensaba que el nacimiento de un organismo por la conjunción de materias inorgánicas era impensable, pero si que se podía atribuir a la materia una fuerza formadora diferente de las fuerzas inorgánicas. A esta fuerza la llama “impulso de formación”. En cuanto a Wolff, estudia el organismo sin ninguna hipótesis previa, siguiendo los estádios sucesivos de desarrollo tal como son perceptibles directamente. El estágio siguiente se forma a partir del precedente, como quiere la teoría del encapsulamiento, ni se debe a un impulso formador inherente a la materia, como defiende Blumenbach (MECA *apud* GOETHE, 1997g, p. 188, nota 16).

Wolff atribuía um pressuposto aos elementos orgânicos que denominava de *vis essentialis* e que cria condições para eles se adaptarem a tudo que produzem. Blumenbach, de outro lado, introduziu o conceito de *nisus formativo*, que seria um impulso inerente ao organismo, a partir do qual a sua formação seria gerada.

Para considerar a existência de um organismo, então, seria necessário admitir uma atividade precedente, que deve ser considerada como algo coexistente e eternamente presente nos organismos. “Este prodígio personificado se nos apresenta como un Dios, como creador y conservador al que nos vemos exhortados a adorar, venerar y exaltar de muchas maneras” (GOETHE, 1997g, p. 189).

Goethe se refere a Kant, também, na diferença entre a ideia e a experiência. Segundo Goethe, seria razoável seguir com o filósofo que acredita que nenhuma ideia coincida inteiramente com a experiência, muito embora possa se admitir que a ideia e a experiência possam ser análogas. A dificuldade de Kant reside no fato de que na ideia não há

⁴¹ KANT, *Crítica del juicio*. Ed. Cit., p. 322-323.

nem tempo nem espaço e o simultâneo e o sucessivo estão sempre juntos, enquanto na experiência encontram-se sempre separados. O problema, para Goethe, é que a consciência não pode pensar como unitário aquilo que a experiência mostra como separado. Dessa forma, a relação entre o ideal e o factível permanece insolúvel.

La naturaleza no tiene ningún sistema, ella tiene, es, vida y sucesión desde un centro desconocido hacia un confín incognoscible. Por eso, la contemplación de la naturaleza no tiene final, tanto si se procede subdividiendo hasta en los más mínimos detalles, o si, en la totalidad, se sigue un rastro con amplitud y profundidad (GOETHE, 1997h, p. 207).

Segundo Meca (1997), o que melhor distingue a visão da natureza de Goethe é que ele a considera como vida e sucessão e que na sua totalidade não pode ser conhecida plenamente pelo homem. Apesar de que sua compreensão da metamorfose das plantas está no mesmo patamar das ciências naturais da Alemanha.

5.5 Aproximações entre Goethe e Humboldt

Declarou Goethe em relação a Humboldt, em 11 de dezembro de 1826:

Que homem extraordinário! Conheço-o há tanto tempo e, não obstante, curvo-me sempre em admiração ante sua personalidade. Pode-se bem afirmar que não tem rival em erudição e ciências vivas. E uma tal versatilidade como nunca me deparei. Sente-se em seu elemento, seja qual for o assunto em questão e cumula-nos de tesouros espirituais. É comparável a uma fonte inexaurível, manancial inesgotável, cujas águas jorram em muitas direções, saciando-nos incessante a incessante sede do saber. Ele passará alguns dias aqui e isso para mim, é como se fôssemos viver anos juntos (GOETHE *apud* ECKERMANN, 2006, p. 150).

O encontro de Humboldt com Goethe foi extremamente fecundo para ambos. Goethe desde cedo desenvolveu seu apreço pelos estudos sobre a natureza e, ao mesmo tempo, cultivava sua aptidão pela poesia, que em muito influenciaram Humboldt. A presença deste em Jena⁴², cidade em que seu irmão trabalhava desde 1794, aproximou-os, fazendo com

⁴² “Os intelectuais germânicos do círculo literário de poesia e arte clássicas lideradas por Goethe em Weimar e o grupo de intelectuais de Jena, que tinha o expoente máximo em Schiller, pelo menos a partir de 1789 quando ele ocupou a cadeira de História naquela Universidade, formavam, nas últimas décadas do século XVIII, uma grande família intelectual. A busca por uma concepção classicista da poesia em Weimar coincide com a ânsia por inquirições científicas em Jena. Na produção científica e filosófica vinda de Jena, mais do que nunca, é preciso lembrar Fichte ocupando durante quatro anos, 1794 a 1798, uma cadeira nessa Universidade e o próprio Schelling que se tornou professor na Universidade de Jena a partir de 1798, para materializar um sentido moderno para a escola de filosofia” (RICOTTA, 2003, p. 108).

que, segundo Bruhns (1873)⁴³, Goethe retomasse seus estudos sobre a natureza. Mas o mais importante a destacar dessa aproximação é a reconciliação entre o pensamento científico e a poesia, que era notável em Goethe que passou a ser também em Humboldt. Este último havia desenvolvido um intenso amor pela natureza, acompanhado por uma forte inclinação para a investigação de seus fenômenos e o estudo de suas leis.

Humboldt reconhecia em Goethe não só um distinto botânico, mas também um bem sucedido estudante de óptica e osteologia. Ele colocou suas descrições da natureza ao lado de algumas de suas principais referências: Forster, Buffon e Bernardin de Saint-Pierre (RICOTTA, 2003).

Foi, contudo, o amor pelas ciências naturais e pela poesia que constituiu a afinidade entre Goethe e Humboldt. A ciência de Humboldt, a partir de Jena, também se torna dependente da junção entre a poesia e as ciências naturais praticadas por Goethe. A preocupação com a imagem em seu simbolismo e em seu efeito sobre a imaginação na tarefa de ligar o sensível ao mundo das ideias fez com que Humboldt se aproximasse cada vez mais daquele que ficou conhecido como um dos maiores escritores alemães de todos os tempos.

A preocupação de Humboldt com a exposição de sua ciência passava pela escolha de uma expressão imagética para caracterizar o olhar sob determinado ponto de vista, o recurso empírico e sensível indispensável para aguçar o gozo e o encantamento da alma. A afinidade de Humboldt com as imagens pictóricas, expressa o pressuposto de harmonia e de unidade intuídas do conjunto dinâmico da natureza: o todo exposto pela linguagem, não só a científica, mas também a artística, seja pela poesia ou pela pintura, que dão à sua proposta de conhecimento um caráter singular em seu tempo, talvez acompanhado de seu mestre, Goethe (RICOTTA, 2003).

A totalidade do mundo sob o ponto de vista do olhar impactado pelos efeitos que a luz produz na retina, expressada muito especialmente por Goethe, influenciou Humboldt. Ela é acessada pelo olhar, pela intuição que pertence à ideia e ao pensamento e que articula o sensível ao não sensível e a particularidade com a universalidade.

Em ambos, Goethe e Humboldt, têm-se o primado da visão como a porta de entrada para ciência. O olho que intui todo o universo em seu conjunto de fenômenos, na terra e nos céus, não se restringe à aparência. A visão não limita; a essência velada é intuída, e o todo organizado e dinâmico está aberto ao despertar do olhar. Este nexos do sensível empírico

⁴³ Em consequência do cargo ocupado por seu irmão em Jena, Alexander von Humboldt, já superintendente de Minas, foi admitido no círculo íntimo de seu irmão e amigos. Como Schiller tinha se aproximado mais de Wilhelm, Goethe se sentiu mais atraído por Alexander von Humboldt, cuja lida com as ciências naturais era maior do que a do seu irmão mais velho (BRUHNS, 1873).

e do conceito ou da abstração intelectual e do sensível apreende tudo aquilo que germina do gozo e da poesia do todo natural (RICOTTA, 2003).

O *Cosmos*, de Humboldt, é desvelado a partir da visão, porém o empirismo que se limita apenas à particularidade é criticado por ele, assim como toda visão fragmentadora da unidade.

Através dessa “apresentação cósmica” somos informados que Humboldt desenvolve – juntamente com o estudo sobre as leis naturais – o interesse pela visualidade do conjunto e pela impressão do todo da Natureza. Isso significa que ele absorveu não só a imagem, mas o tipo de lastro proporcionado à imagem tanto pela imediatez da visualidade como pela fluidez da intuição do todo mediante ao sensível, no qual – afastando-se da perspectiva empirista – todos os elementos articulados internamente refletem a atmosfera de contínua unidade em que os diversos produtos e forças da Natureza fluem e se movimentam (RICOTTA, 2003, p. 95).

A percepção do todo cósmico a partir do ponto de visão do observador eleva o poder da imaginação e aumenta sua potência unificadora dos fenômenos. O todo intuído em suas conexões internas e em sua beleza resgata o sentimento e a fantasia já distantes das ciências naturais modernas. A unidade da natureza, no entanto, não é uma mera justaposição de seus fenômenos como se fossem peças isoladas que, quando articuladas, movimentam uma engrenagem. Mas é um todo que se produz em cada uma de suas partes e faz delas, em seu movimento, uma manifestação de si mesmo.

Humboldt tem como objetivo elaborar uma cosmologia na qual o saber do espírito sobre o fenômeno desperta as emoções do sujeito em contato direto com a natureza:

[...] conhecer intimamente é afastar-se da aparência (sem voltar-lhe com desprezo) à procura da intuição sobre o elã vital dos seres e fenômenos. Aí sim a sistemática desse filosofar científico sobre a Natureza além de ligar-se a uma prognose do Ato de conhecer, torna-se ato vital – vigor sempre conservado para repor o que há de essencial na “rica plenitude da vida da natureza [...]” (RICOTTA, 2003, p. 103).

Humboldt era um empirista escrupuloso que observava os fenômenos e colhia dados, rejeitando todas as hipóteses ousadas. Ele pode desvelar os fatos observados por meio de uma representação altamente poética da natureza, o que se torna evidente nos *Quadros da natureza*, em muitas das descrições em suas *Viagens às regiões equinociais do Novo Continente* e em algumas passagens isoladas do *Cosmos*. Ele e Goethe estavam familiarizados com todos os ramos da filosofia natural. Tinham em comum a conexão íntima das ciências e, acima de tudo, da unidade da natureza exibida na constituição do universo (BRUHNS, 1873, p. 175-178).

A imaginação, como um dos fundamentos do conhecimento na filosofia da natureza, está sujeita à visão do naturalista por onde ele passa, mas também assume certa atemporalidade em seus relatos. Cada cena da natureza expressa em uma paisagem desperta a contemplação e o desejo de conhecimento. A importância das artes, em particular da pintura e da poesia, na compreensão da natureza é peculiar à ciência típica da Alemanha no início do século XIX.

5.6 Reflexões sobre o pensamento da natureza de Goethe

Para Lukács (1968), os avanços das ciências naturais com Goethe tinham ligação direta com sua intuição dialética. Seria por meio dela e de seu materialismo incipiente que ele conseguiu romper com o esquematismo e com a metafísica. Porém, do seu empirismo e da sua concepção de mundo deriva uma tendência de antropomorfizar a natureza, identificada em sua *Doutrina das Cores*.

Tal tendência se expressa numa apaixonada polêmica contra Newton, na sua antipatia – mantida por toda vida – para com o uso da matemática nas ciências naturais, na sua repugnância em ir além dos fenômenos imediatos da experimentação pelos sentidos (da qual derivava a antipatia pelos microscópios, para não falar do prisma de Newton) (LUKÁCS, 1968, p. 142).

Os sentidos físicos do homem são seus maiores meios de apreensão da natureza. O grande equívoco das ciências modernas mecanicistas, para Goethe, consistia exatamente na dissociação do homem em relação ao fenômeno observado ou à experiência, estimulada pela mediação da técnica – instrumentos artificiais – utilizada para se conseguir atingir o fenômeno. Até mesmo a quantificação era contestada por Goethe, pois para ele a coisa verdadeira não podia ser mensurada.

Para Lukács (1968, p. 143), Goethe, com seu método antropologizante, de certa maneira, representou um avanço em relação a algumas classificações da natureza que se esquivavam de considerar a relação entre o sujeito e o objeto. Goethe chegou, em alguns momentos, a resultados importantes que independem do seu antropomorfismo, por exemplo, as suas análises comparativas das plantas em sua metamorfose e a descoberta do osso maxilar. Mesmo assim, Lukács admite que seu modelo antropologizante comprometeu suas teorias.

Goethe teve clareza do movimento das ciências de seu tempo e foi crítico daqueles que insistiram em separá-las da vida. Para o poeta, a teoria tem que se elevar a partir das experiências em que apreendem o conjunto da esfera da vida e das artes. Sua teoria da

natureza tem clara associação com sua teoria estética, mas não se deve confundi-las com as concepções românticas e idealistas segundo as quais se estabelecem analogias abstratas entre o trabalho do artista e a natureza, mistificando as leis puramente naturais (LUKÁCS, 1968, p. 144).

Se em sua teoria da natureza seu antropologismo representa um limite, para Lukács sua articulação entre a ciência e a estética indica um avanço. As formas artísticas mantêm sua especificidade; não são mais formas de conhecimento secundárias, mas também não se limitam à sua autonomia. É por isso que a beleza para Goethe é uma manifestação das leis secretas da natureza presentes no próprio fenômeno. Elas têm que se revelar no fenômeno para ele ser elevado em sua beleza.

Pode ser que essa unificação metodológica entre as artes e a ciência da natureza tenha levado Goethe a algumas dificuldades. Sua teoria estética tornou-se expressão de suas postulações sobre a teoria da natureza. A demonstração dessa premissa encontra-se na teoria das cores. Nela, Goethe aproxima-se delas, primeiramente, para explicá-las como fenômenos da natureza, para depois apreendê-las como arte. Sua teoria das cores recaiu, necessariamente, numa fundamentação científica ou estética, e não especificamente numa teoria da física das cores (LUKÁCS, 1968, p.145).

Apesar de tudo, a relação direta entre a teoria da natureza e a teoria estética marca toda a obra de Goethe e constitui um enorme avanço. Porém, do ponto de vista conceitual e científico, para alguns, a sua teoria sobre a natureza encontra-se superada.

É óbvio que nenhuma ciência pode ter a intenção de limitar-se no seu próprio campo a uma particularidade, por mais significativa que seja, mas deve tender a avançar para a universalidade independente do fato de se poderá ou não encontrar depois uma universalidade científica superior e mais vasta [...] (LUKÁCS, 1968, p. 148).

Nas leis da natureza, vistas em conjunto com o mundo dos homens, Goethe enxergava o que há de comum entre elas e as artes. Não é por outra razão que, para Lukács (1968, p. 148), Goethe liga a representação poética do fenômeno originário diretamente com o fenômeno botânico: a planta original. Essa associação é feita ao longo de grande parte de sua obra poética. O que se encontrava superado nas ciências revive nas artes e na estética. Se as artes são verdadeiramente antropologizadas, pois são obras dos homens, a natureza é obra de si mesma, e não de uma intuição sensível. Isso se mostra porque a antropologização da natureza tem em Goethe estreita relação com os juízos *a priori* kantianos. Por mais que Goethe tenha se aproximado de um materialismo, sua concepção antropologizante da natureza o fez ser mais próximo dos filósofos idealistas.

Portanto, um passo maior terá que ser dado. A partir de Marx, se compreenderá como a crítica da filosofia especulativa repõe a natureza viva para si mesma, independente de qualquer representação ou juízo *a priori*. Em Marx não é a consciência que configura a natureza *a priori*, mas, ao contrário, é a sua existência que possibilita que se pense e se atue sobre ela.

6 MARX: MÉTODO, CRÍTICA E NATUREZA

O objetivo deste capítulo é realizar uma análise crítica da filosofia especulativa, principalmente a de Hegel no tocante à sua lógica dialética e à sua concepção de natureza, a partir dos escritos de Marx. O pressuposto fundamental apóia-se na integridade da obra deste último, sem cortes epistemológicos, o que faz dela uma obra histórica, aberta e inconclusa, mas, ao mesmo tempo, coerente e transformadora. A análise percorrerá trechos da obra marxiana que mostram sua posição diante da filosofia hegeliana, em que a abstração torna-se fundamento da materialidade e a crítica permanece apenas no terreno do pensamento. Tal abstração especulativa, o sujeito da história é quem determina os fundamentos e as mediações sociais concretas.

A tarefa de Marx, ao contrário do que supõem os que veem nele um lógico hegeliano de esquerda que apenas inverte a sua dialética, é estabelecer, desde jovem, suas diferenças em relação à filosofia especulativa, fato que persistirá até seus últimos dias, como mostram seus escritos sobre a crítica da economia política, entre outros.⁴⁴

Serão expostas, sumariamente, com base no exame dos textos de Marx, principalmente, suas obras de juventude que confirmam o modo característico de sua análise crítica em seu pensamento na maturidade. Igualmente, pretende-se explicitar como a investigação científica, inaugurada pela posição teórica de Marx, permite examinar as diversas proposições que conformam, em alguma medida, o conjunto de categorias que perfazem a filosofia especulativa e, em última instância, a economia política.

O objetivo é evidenciar, mesmo que de maneira sucinta, o exame crítico da filosofia especulativa realizado por Marx, que se efetiva como uma analítica das formas de ser. Com base na análise das categorias, entendidas como *formas de ser* da efetividade, *Daseinsformen*, e não como puras figuras conceituais, pretende-se mostrar, também, que este traço original do padrão científico de Marx se dirige ao esclarecimento dos nexos essenciais do modo de produção capitalista:

Tanto da sua realidade objetiva quanto de sua expressão ideal, bem como faculta estabelecer aproximações críticas das produções ideais que tinham por objeto a realidade social. Crítica analítica e compreensiva, que visa a esclarecer não apenas as inconsistências discursivas e epistêmicas, mas indicar ao mesmo tempo o caráter expressivo – como formação ideal socialmente determinada – das demais proposições de seu tempo (ALVES, 2009, p. 72).

⁴⁴ Outros traços de crítica à filosofia especulativa podem ser encontrados em outros escritos, entre eles as *Glosas marginais ao compêndio de economia política de Adolph Wagner*, de 1880; e *Cartas a Vera Zazulitch*, de 1881.

Indica-se, portanto, em Marx o conhecimento que se forma em seu próprio fazer efetivo, em outras palavras, uma ciência de caráter social, que não admite o desenvolvimento apenas ideal dos conceitos. Tal conhecimento se constrói nas tessituras e tramas do real, na perspectiva crítica de transformação efetiva do mundo.

6.1 Marx, crítico da filosofia especulativa

Os escritos de Marx pós-1843, da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* até a *Miséria da Filosofia*, 1847, não tiveram outro intuito senão o de realizar a crítica à filosofia especulativa alemã. No primeiro momento a crítica a Hegel e, depois, aos neohegelianos Bruno Bauer (1809-1882) e Max Stirner (1806-1856) e ao socialista Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), entre outros.

As obras de juventude de Marx nada mais são do que um acerto de contas com seu próprio passado; ou seja, uma crítica ao misticismo lógico do pensamento hegeliano e dos neohegelianos. A partir de então, aparece a rejeição ao invólucro místico da lógica na opção de se abdicar do construto especulativo, incluindo também o kantiano.

Já nesse período é possível identificar em seus contornos mais decisivos a opção gnosiológica de Marx, que rejeita qualquer tipo de *construtivismo especulativo*, seja este resultante de alguma tentativa de correção sofisticada – mas, sempre formalizante – dos limites da ciência do entendimento, seja ele – o que vem a ser tão unilateral e equivocado – qualquer tipo de edificação, por mais elevada e tortuosa que seja, de algum *cogito transcendental* (VAISMAN, 2006, p. 328).

Tanto Kant quanto Hegel não ultrapassam o idealismo quando admitem que é a razão a fornecedora de sentido ao mundo, embora para Hegel isso se dê depois do caminho histórico percorrido pelo espírito – ou seja, *a posteriori* –, enquanto para Kant é *a priori*. No entanto, sendo antes ou depois, o construto especulativo é que dá sustentação ao arcabouço conceitual, seja antes do próprio contato com o fenômeno ou depois de tocá-lo. Ambos confirmam a razão como fornecedora de sentido à realidade. Kant elabora um sistema homogêneo e a-histórico, ao passo que Hegel produz uma generalização a partir da história. Para ambos o mundo é destituído de sentido; é a razão responsável por sua montagem e por sua significação. Para Marx, ao contrário, a razão é social e historicamente determinada e constituída, e “por isso reprodutora de sentido, e nunca sua usina originária” (VAISMAN, 2006, p. 329).

Em Marx, o objeto é pensado conforme sua própria constituição, seu próprio devir. Não é o pensamento que dá sentido ou forma ao objeto; é ele que possibilita a apropriação e a representação subjetiva a partir de sua efetividade. O pensamento que dá forma ao objeto não parte de outro caminho que não seja a desordem do mundo aparente. Os nexos lógicos são propriedades das próprias coisas, e não do pensamento que as representa (VAISMAN, 2006).

O erro da filosofia especulativa apontado por Marx está em prefigurar o movimento autônomo dos conceitos, sem laços na concretude do mundo. O movimento que vai do abstrato ao concreto é, em verdade, aquele que descobre as determinações mediadoras do próprio concreto, mediações produzidas na realidade do processo histórico, e que, no fundo, acaba por determinar a abstração da qual se parte. Contudo, a razão não se autorregula e quando somente especula perde o lastro com a efetividade.

Em Kant ocorre a imputação *a priori* de significados e em Hegel a aproximação genérica da realidade, a imputação arbitrária de significados – um “quase nada formal e um quase tudo suposto”. Já para Marx, instrui Vaisman:

Trata-se, em verdade, de uma nova concepção de objetividade, que não guarda nenhum parentesco nem com a solução kantiana nem com a hegeliana. Em palavras bem simples e diretas – como convém em determinados momentos –, não se trata de organizar o mundo pela cabeça, mas de organizar a cabeça pelo mundo (VAISMAN, 2006, p. 330).

A organização da cabeça pelo mundo exige o reconhecimento do significado do por-si do próprio mundo. O pensamento deixa de submeter o mundo a seus preceitos e permite que as coisas falem por si mesmas, porque em Marx a consciência é historicamente determinada, dependendo do que está efetivamente constituído. É o mundo que transcende a razão, porque a determina, mas ela não se limita a essa determinação *a priori* e consegue vislumbrar possibilidades presentes no próprio real.

Em Hegel não há uma crítica da razão pura, mas uma razão que se constitui na marcha da história, uma descrição dos passos da razão, desde a consciência mais simples, a sensível, até seu apogeu, o espírito absoluto. O problema aparece quando tenta fundamentar a própria história a partir de uma lógica pressuposta, denominada “para-nós”. Então, todo para-si, toda individualidade do sujeito e do objeto, se perde em sua identidade lógica preestabelecida.

O importante, para Hegel, é a constituição da racionalidade ou, em outras palavras, da subjetividade, em que o mundo dos objetos se encontra dissolvido no mundo da

razão. Por isso constitui em Hegel o que Marx denominou “razão mistificadora”, pois é ela que produz o mundo. A razão, portanto, forma a objetividade, e o sujeito torna-se predicado da razão.

Porque se partiu da “Ideia” ou da “Substância” como sujeito, como essência real, o sujeito real aparece apenas como o último predicado do predicado abstrato. [...] O conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto (MARX, 2005, p. 38).

Hegel inverte a relação sujeito e predicado. René Descartes (1509-1650) e Kant, dentre outros, também fizeram isso ao determinarem o real pelo ideal por meio do movimento da razão. A razão, sujeito da história, cumpre o papel de movimentar e de engendrar por si mesma as particularidades do realmente existente. A lógica específica do objeto específico é substituída pela lógica especulativa, que dá sentido ao próprio objeto. Foi Ludwig Feuerbach (1804-1871) o primeiro a pôr em xeque este pressuposto hegeliano.

Em Hegel, o pensamento é o ser; – o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. [...] A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou o pensamento que a si mesmo se pensa (FEUERBACH, 2002, p. 30-31).

Quando Marx coloca em seu estudo o título de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o sentido da crítica é, também, o escrutínio de especulação mística, metafísica, a representação de ponta-cabeça da realidade. Hegel ontologiza a ideia ao invés do ser. Tal abstração se move simplesmente no pensamento e não busca suas raízes nas relações sociais, configurando-se em tautologias, razão pela qual Marx busca retirar do real abstrações razoáveis, conceitos possíveis de serem elaborados a partir do mundo. A tarefa de apropriação efetiva e subjetiva do real pressupõe, então, a compreensão da lógica da coisa, e não da coisa da lógica. “Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico” (MARX, 2005, p. 108).

A manifestação da ideia lógica despreendida da lógica da coisa conduz a ideia à função de demiurgo da história, o verdadeiro sujeito. Para Marx cabe ao real a tarefa de conduzir a ideia. Ou seja, não são os objetos que giram em torno da ideia, como postula Kant e, em alguns momentos, Schelling, Goethe e, até mesmo Humboldt, mas são as ideias que giram em torno do objeto.

6.2 Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*

Os delineamentos marxianos sobre a natureza estão expostos tanto em suas obras de juventude quanto nas maduras. As obras de juventude ganham maior relevo, na medida em que nelas está presente uma reflexão filosófica dos limites da filosofia especulativa, em que o autor se distancia do idealismo alemão, considerando que a realidade posta é o fundamento para a subjetividade, e não o contrário.

A intenção marxiana, desde o princípio, foi destacar as diferenças entre o gênero natural, ou o gênero mudo, como encontrado em Feurbach⁴⁵, e o gênero humano, social. Os primeiros esforços nesse sentido dignos de nota encontram-se nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844. Se não se detiver no texto em seu conjunto, uma primeira abordagem pode sugerir que Marx esboça uma unidade entre a sociedade e o meio, assumindo uma posição naturalista ao demonstrar que o metabolismo com a natureza produziria uma atividade natural, o trabalho. Nessa concepção, a atividade produtiva passa ser uma atividade natural, e não social.⁴⁶

É preciso esclarecer, no entanto, que a apresentação da unidade entre homem e natureza, presente nos *Manuscritos de 1844*, não pode ser analisada sem esclarecer que Marx direcionava sua crítica a Hegel. O esboço apresentado tinha a intenção de abordar o percurso da gênese do ser em geral, que consistia em um traçado histórico que reafirmava as origens naturais do ser social e suas imbricações *ad infinitum* com o mundo natural. Marx, para tanto, tinha como pressuposto a crítica à filosofia especulativa hegeliana, mais precisamente a *Fenomenologia do Espírito*, distanciando-se, portanto, daquilo que Hegel entendia como natureza. O caminho da autorrealização do sujeito em Hegel atribui à natureza papel secundário. Ela revela-se como ideia na formação do ser-outro, exteriorização de si. A exteriorização torna-se a determinação da natureza. Hegel parte da consciência para conceber a realidade. A natureza, apresentada como objeto exterior, aliena o homem de si mesmo em seu trajeto rumo à autorrealização da consciência, rumo ao espírito absoluto.

⁴⁵ “Feurbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feurbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.

2. por isso, a essência só pode ser compreendida como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*” (MARX, 2007, p. 538).

⁴⁶ Essa concepção pode ser encontrada em: SCHMIDT, Alfred. *El Concepto de naturaleza en Marx*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 1976.

Para avançar na crítica marxiana à filosofia especulativa de Hegel, momento preponderante para o reconhecimento da objetividade como ponto de partida das ideias e representações, faz-se necessário um recuo a alguns pressupostos da filosofia da natureza de Hegel encontrados em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

6.2.1 Hegel e a natureza

Hegel apresenta um sistema filosófico antropocêntrico. Por mais que se apresente como um filósofo que transmuta a teologia para a filosofia, seu sistema, em verdade, apóia-se na fundamentação e no desenvolvimento do espírito humano, em seu crescimento até a sua universalidade, o espírito absoluto. Muito embora o sistema hegeliano e, principalmente, sua filosofia da história estejam baseados num pressuposto evolucionista⁴⁷,

[...] tanto no que diz respeito à sua compreensão do desenvolvimento da consciência, como processo de autorealização em direção ao espírito, quanto com relação à sua compreensão própria da evolução histórica do mundo, como sendo a própria manifestação ou realização do espírito em sua forma mais universal ou supra-individual (GONÇALVES, 1998, p. 3).

O conceito de natureza é o primeiro posto no desenvolvimento do espírito e tem como parâmetro o autodesenvolvimento da consciência. O grau mínimo de desenvolvimento da consciência encontra-se na natureza e seu grau máximo no espírito absoluto.

Para Hegel, todavia, não é só pelo pensamento que o homem se relaciona com a natureza, existem outras formas, por exemplo, pela sensibilidade. Hegel toma a natureza em parte teoricamente, em parte praticamente. Praticamente o homem se defronta com a natureza como algo imediato, exterior, sensível, que é tomada como finalidade para si mesma. A natureza, contudo, não possui o fim absoluto, mas fins particulares finitos, postos pelo próprio homem. A busca pela natureza externa é a busca de si mesmo. Apropriar-se da natureza segundo as necessidades humanas é “aplicar a natureza em nosso proveito” (HEGEL, 1997, p. 16).

⁴⁷ O caráter evolucionista da natureza é expresso em três momentos de acordo com o conceito de natureza em Hegel. Primeiro, a natureza inorgânica, representada pela mecânica, segundo a natureza animada, ou a física; e por fim, teremos a natureza orgânica, ou a vida humana. O grau de hierarquia consiste na “desalienação” do espírito, na medida em que evolui da natureza inorgânica à natureza orgânica. Na natureza inorgânica, a racionalidade apresenta-se como mera interioridade, mesmo que manifesta na exterioridade de sua aparência. Hegel busca em Goethe o exemplo de natureza inorgânica para demonstrar a racionalidade na natureza em relação à regularidade e simetria dos cristais, formas geométricas dificilmente encontradas em organizações da natureza orgânica. Porém, a forma geométrica dos cristais é, em grande medida, obra da ação humana (GONÇALVES, 1998).

Cabe ao homem “domesticar a natureza” (HEGEL, 1997, p. 16). A atividade prática faz da natureza um meio para sua própria satisfação. O contato com ela é incitado por uma deficiência da própria natureza, uma falta nela do próprio *eu*. É a negação do *eu* que requisita algo fora dela, algo com que tem que interagir e, ao mesmo tempo, suprimir e eliminar a oposição estabelecida entre o *eu* e a natureza.

A finalidade na natureza é posta pela ideia concreta, pela finalidade prática; não provém da própria natureza. O conceito de fim é determinação da ideia. Hegel (1997, p. 17) cita o exemplo do germe da planta, que contém em si o que deve vir a ser a sua própria formação como árvore, aludindo, assim, ao próprio Goethe. Este, aliás, será a base de sua filosofia da natureza. A atividade finalística é dirigida para a própria manutenção da natureza; é um princípio que contém em si os segredos de sua formação. A natureza age, então, por sua própria preservação. Portanto, Hegel rechaça a ideia de uma natureza que produz algo para o homem como finalidade para sua apropriação.

A natureza, tomada teoricamente por meio da filosofia da natureza, não é considerada como ente externo finito, mas como conceito que visa a uma orientação para um conhecimento universal. Desse modo, a apreensão teórica da natureza pode se realizar mediada e seu conteúdo, reunido e ordenado em classes e grupos. A filosofia da natureza toma seu objeto como objeto para si, imanente segundo seu próprio conceito.

O primeiro momento de apreensão da natureza é para Hegel o da sensibilidade, da orientação, segundo a presença externa da natureza. O segundo momento é o da determinação universal, desaparecendo o imediato, a particularidade, o ser em si, para tornar a natureza, então, ideia e representação. Para torná-la universal, é preciso fazer dela produto do pensamento. O imediato, portanto, é negado como conceito, mas não como intuição particular. Somente o mediado torna universal o conhecimento da natureza. Nesse momento Hegel se opõe a Schelling e a Goethe.⁴⁸

A intenção hegeliana é, então, conhecer a natureza, concebê-la como algo de si mesmo e fazer com que ela se torne “para nós”, para o próprio conceito. Hegel expõe a relação do universal com o particular, a natureza para si e a natureza para nós.

A filosofia da natureza acolhe o material que a física lhe preparou da experiência; [acolhe-o] no ponto até onde a física trouxe, trata-o de novo sem dar por fundamento

⁴⁸ Não somente Schelling, mas também Goethe recorre à intuição na apreensão imediata da natureza como totalidade orgânica. Tanto a filosofia da natureza de Schelling quanto a de Goethe aparecem como uma forma de reação ao método reflexivo da física mecânica newtoniana. Hegel reconhece em ambos uma forma de apreensão não reflexiva, não dialética, pois acreditam revelar a essência da natureza a partir de uma intuição imediata, e não mediada pela ideia, pelo conhecimento do espírito (GONÇALVES, 1998).

a experiência como verdadeira verificação; a física deve pois trabalhar de mãos dadas com a filosofia, de modo que esta traduza para o conceito o universal de entendimento a ela transmitido; nisto ela mostra de que modo esse universal brota do conceito como um todo em-si-mesmo necessário [*notwendig*] (HEGEL, 1997, p. 22).

A filosofia da natureza é a metafísica da determinação universal do pensamento, pelo qual se torna inteligível o particular. Citando Goethe, Hegel (1997, p. 24) expõe a importância do universal como uma totalidade racional, na qual cada indivíduo é uma unidade sua. O universal que não tem validade em si mesmo, cujo conteúdo está determinado fora dele, não possui universalidade rigorosa. É preciso a particularidade para afirmar a universalidade. Hegel apresenta o exemplo da flor para realçar suas características particulares, mas reafirmando a necessidade de reagrupar suas especificidades num todo, numa unidade do pensamento, que é o conceito, que possui partes, mas que é um todo movente articulado. É na unidade entre o finito e o infinito que se move o conceito, a unidade da prática com a teoria, a relação dialética entre o sujeito e o objeto.

O conhecer conceituante é assim unidade [unificação] da atividade da teoria e da prática: a negação da singularidade é, como negação do negativo, a afirmativa da universalidade, que dá subsistência às determinações; visto que a verdadeira singularidade é ao mesmo tempo universalidade em si mesma (HEGEL, 1997, p. 25).

Como pode o universal determinar a si mesmo? Como brota o finito do infinito? Para Hegel foi Deus quem criou o mundo, mas representá-lo como sujeito apartado do mundo, numa “realidade para si” abstrata, seria uma quimera. Uma universalidade que não estaria presente no particular tornar-se-ia outro particular finito, sujeito ao lado do mundo, e não presente nele. Para Hegel esta separação representaria um estado de inconsciência do entendimento que transforma a transitividade entre os opostos em separação estanque e definitiva entre eles. Portanto, para dar sentido à sua dialética o particular teria que ser posto também no universal, para que se gerasse uma unidade entre os opostos.

Para Hegel, Deus se revela de duas maneiras: espírito (absoluto) e natureza (particularidade), formas com as quais se ocupa e está presente. Deus em abstrato é o universal separado, cindido. Já o “verdadeiro Deus” é o processo de pôr seu ser outro, o mundo, seu filho. É na unidade com seu ser outro que Deus se manifesta como sujeito (HEGEL, 1997, p. 25).

O “Eu” na minha essência é o conceito, o igual a si mesmo, o que atravessa tudo, e que, enquanto mantém a soberania sobre as diferenças particulares, é o universal voltando a si. Este conceito já é a verdadeira ideia, a ideia divina do universo, que é o único efetivo. Assim só Deus é a verdade, o vivente imortal [...] (HEGEL, 1997, p. 26).

Deus põe para fora de si a natureza e depois a nega para ressurgir como espírito e subjetividade. À filosofia da natureza cabe a tarefa de fazer o caminho de volta, de suprassumir (*Aufhebung*)⁴⁹ a separação entre espírito e natureza, proporcionando ao espírito o reconhecimento de si na natureza. A posição da natureza no sistema hegeliano se encontra no movimento da ideia determinando a si mesma, ideia que colocou fora de si sua diferença e que, ao colocar um outro, coloca algo de si mesma para fora, empresta para a natureza sua própria plenitude. “Deus permanece igual a si mesmo em seu determinar; cada um desses momentos é, ele próprio, a ideia total e tem de ser posto como totalidade divina” (HEGEL, 1997, p. 26).

Para Hegel, então, a natureza é a manifestação de Deus. Manifestação do universal em um particular; portanto, manifestação de si mesmo. Porém, a natureza é a alienação da ideia, separação do uno. A natureza persiste no ser outro, a ideia retida fora de si, “fora do amor”. “A natureza é o espírito alienado de si, e que aí apenas está desinibido, um deus bacante, que não se refreia nem se contém; na natureza oculta-se a unidade do conceito” (HEGEL, 1997, p. 27).

A natureza aliena a consciência, na medida em que quebra a unidade do conceito, a unidade do espírito divino. A pensante contemplação da natureza deverá partir do ser em si dela mesma, como processo de suprimir seu ser outro, para retornar ao seu espírito. Cada ato da natureza contém em si a ideia. Fora da ideia, do espírito absoluto, “a natureza é apenas o cadáver do conhecimento” (HEGEL, 1997, p. 27).

Deus é o que permanece, o processo, a atividade. A natureza é o particular, momentâneo, que permanece em si por meio da ideia, pela sua exteriorização. A natureza é um momento da totalidade da ideia. Assim, a natureza é o momento da ideia em seu ser outro; ou seja, aquilo que só tem seu ser determinado por algo fora dele. A natureza é, apenas, necessidade e contingência. A natureza é obra finita de Deus, mas obra não resolvida, estranhada, ser posto como negação, a ideia alienada de si mesma. “A natureza é negativo porque é o negativo da ideia” (HEGEL, 1997, p. 30). Mas, completa Hegel, ao expressar o ser outro da ideia, pode-se contemplar nela – a natureza – a sabedoria de Deus. Isso porque somente a ideia subsiste em si. A natureza é o momentâneo; a idéia é ser em si e para si mesma.

⁴⁹ A palavra *aufhebung* é traduzida na *Fenomenologia do Espírito* (Editora Vozes), 2007, por suprassunção, podendo apresentar três sentidos complementares. 1 – levantar, sustentar e erguer, 2 – anular, abolir, destruir, revogar, cancelar e suspender, 3 – conservar, poupar, preservar (INWOOD, 1997, p. 302). Nas estâncias da consciência, no movimento dialético de afirmação – negação – negação da negação, a consciência põe o objeto (1), depois o nega (2), para enfim, superar a negação no espírito absoluto (3). Em Marx, *aufhebung* possui muito mais o sentido de supressão e/ou superação.

A natureza pode parecer no tempo como primeira, adverte Hegel, mas o universal é a ideia, o verdadeiro início metafísico. O positivo na natureza é a manifestação do conceito, como ele mostra sua potência pelo modo transitório de sua exterioridade. Marx, é claro, não concordará com a proposição hegeliana e a ela irá responder e criticar em 1844.

6.2.2 Marx crítico da dialética e da filosofia hegelianas em geral: lógica e natureza

Marx, no *Prefácio ao III Caderno dos Manuscritos de 44*, anuncia a necessidade da crítica à dialética e à filosofia hegelianas em geral. Ele critica os hegelianos de esquerda por jamais estabelecerem um julgamento severo do velho mestre.

Considerarei o capítulo final do presente texto, a exposição [discussão]⁵⁰ (*Auseinandersetzung*) da dialética e da filosofia hegelianas em geral, extremamente necessário, posto que semelhante trabalho jamais foi realizado, e nem sequer chegou a ter sua necessidade reconhecida pelos *teólogos críticos* do nosso tempo (MARX, 2004, p. 20).

Marx refere-se mais diretamente a Bruno Bauer, que, mesmo sendo crítico, continuava teólogo por partir dos pressupostos da filosofia hegeliana, com certa autoridade, ou ainda, quando, diante de descobertas alheias, abandona seus pressupostos de maneira “covarde e injustificada”. No entanto, ao fazer isso manifesta inconscientemente sua obediência à filosofia especulativa. A crítica teológica de Bauer é a reverberação da “velha transcendência filosófica hegeliana”, só que de forma mais caricatural.

Exceção feita a Feuerbach, os hegelianos, de maneira geral, eram o alvo principal de Marx. Feuerbach foi quem mais influenciou Marx nesse período (1843-1844), principalmente sua crítica materialista ao idealismo hegeliano. Em 1842, Feuerbach lançou suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, em que o idealismo hegeliano tinha sido colocado à prova pela primeira vez por meio do materialismo sensualista. Mesmo não sendo um feuerbachiano, Marx reconheceu sua importância para sua guinada ao materialismo crítico. No entanto, as diferenças entre Marx e Feuerbach já saltam aos olhos nos *Manuscritos de 44*. Mais tarde, em 1845-46, na *Ideologia Alemã*, Marx faz seu acerto de contas com o filósofo.

A falta de conteúdo da teologia crítica à dialética hegeliana é o ponto de partida do capítulo *Crítica da dialética da filosofia hegelianas em geral*. Assim como afirmou no

⁵⁰ Talvez a tradução do termo *Auseinandersetzung* por *exposição* não seja a mais adequada. Preferimos a palavra *discussão*, porque não se trata apenas de uma exposição, mas, principalmente, de uma crítica da dialética e da filosofia hegelianas, de modo geral.

Prefácio, Bruno Bauer e também David Strauss (1808-1874) estavam, ao menos potencialmente, “totalmente constrangidos no interior da lógica de Hegel” (MARX, 2004, p. 115). Supondo ser críticos de Hegel, estavam, segundo Marx, aquém de seu mestre. Marx cita Bauer para mostrar o quanto suas palavras derivam de Hegel.

Como se a consciência-de-si ao por o mundo, a diferença, e, nele, produzir-se a si própria no que produz, uma vez que ela supra-sume novamente a diferença de si própria do produzido, uma vez que só na produção e no movimento ela própria é – como se não tivesse neste movimento sua finalidade etc. (BAUER⁵¹ *apud* MARX, 2004, p. 116).

Para Marx a ausência de uma crítica à dialética hegeliana no ato da crítica teológica seria o principal pecado dos hegelianos de esquerda. Indagando sobre a pergunta de um tal “Senhor Gruppe”: “e a lógica, agora” (MARX, 2004, p. 116), Marx questiona a carência da crítica à lógica dialética.

Para Marx (2004, p. 116) o problema da crítica teológica estava, entre outras coisas, no fato de ter dissolvido todas as oposições a uma posição dogmática, a relação entre a autoconsciência e o mundo (a “multidão”, a “massa”), entre a consciência e o sensível, sendo que compete à consciência, e somente a ela, a tarefa de pôr e de negar o próprio finito. Em outros textos, Marx será mais claro quanto à crítica aos jovens hegelianos. Nesse momento, sua preocupação é mesmo o acerto de contas com o velho Hegel e sua dialética, o que o idealismo prostrado, sob a forma de crítica dos jovens hegelianos, em especial Bruno Bauer, não alcançou.

Para Marx o grande mérito de Feuerbach consistiria nas seguintes teses: na crítica da filosofia de Hegel, que não seria outra coisa senão a religião trazida ao pensamento, outra forma de alienação da essência humana; na fundamentação do verdadeiro materialismo, na medida em que acolhe a relação do homem com outro homem, tomando a sociabilidade humana como princípio fundamental da teoria; e em sua crítica à negação da negação, que para Feuerbach seria o “absolutamente positivo”, o positivo que se funda em si mesmo.

Destacadas as vantagens das críticas de Feuerbach a Hegel, Marx começa sua crítica, em especial à *Fenomenologia do Espírito*, mas também à *Enciclopédia* e à *Ciência da Lógica*. Na *Fenomenologia do Espírito*, é o movimento da consciência que perpassa etapas e figuras a caminho do espírito absoluto. Este movimento da consciência é o movimento de pôr e, ao mesmo tempo, de opôr-se ao mundo. Exteriorização e negação, em Hegel, seriam para

⁵¹ BAUER, Bruno. *Das antdeckte Christenthum*. Eine Erinnerung na das achtzehnte Jarhundert und ein Beitrag zur Krisis dès neunzehnten, Zürich: Winterthur, 1843, p. 113.

Marx apenas atos do pensamento, da consciência – portanto, abstratos; jamais reais e concretos. Hegel parte do universal abstrato ou da substância absoluta. Segundo Feuerbach, corroborado pelo próprio Marx, Hegel parte da religião e da teologia. No segundo movimento, Hegel suprime o infinito, põe o sensível, o real e o finito – em suma, o particular – e, assim, suprime a religião e a teologia. No terceiro movimento, Hegel suprime o que foi posto anteriormente, restabelece o abstrato, o infinito, e retoma a religião e a teologia (MARX, 2004, p, 118). Marx descreve, dessa maneira, o movimento da dialética hegeliana: afirmação – negação – negação da negação, que também podem ser encontrados na *Enciclopédia*, cujo movimento é o da Lógica – Natureza – Espírito.

Para Feuerbach o movimento da negação da negação é o movimento do positivo, o restabelecimento do espírito abstrato, da religião. É a filosofia que assume a teologia depois de tê-la negada. “Por conseguinte, afirma-a em oposição a si mesma” (MARX, 2004, p. 118).

A partir do momento em que Hegel concebe a negação da negação como movimento do positivo, como o único momento que contém em si sua negatividade como único ato de acionamento de todo ser, ele somente expõe a “expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história ainda não *efetiva* do homem enquanto sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem” (MARX, 2004, p. 118-119). Para Marx, Hegel não encontrou no ato de pôr seu “oposto” o ato de produção concreto da história, mas a produção abstrata da própria consciência.

Marx divide, então, a exposição da *Fenomenologia do Espírito* em capítulos, reafirmando a similitude desta obra com a *Enciclopédia*, para depois criticá-las.

Assim como a *Enciclopédia* de Hegel começou pela lógica, com o *pensamento especulativo puro*, e termina com o *saber absoluto*, o [espírito] consciente-de-si, [espírito] filosófico ou absoluto apreendendo-se a si próprio, isto é, o espírito abstrato sobre-humano, a *Enciclopédia* toda acaba sendo nada mais do que a *essência propagada (ausgsebreitete)* do espírito filosófico, sua auto-objetivação. Assim, o espírito filosófico nada mais é do que o espírito pensante [a partir] do interior de seu estranhamento-de-si, isto é, espírito estranhado do mundo, [espírito] que se concebe abstratamente. – A *lógica* – o *dinheiro* do espírito, o *valor do pensamento*, o [valor] especulativo do homem e da natureza – sua essência tornada totalmente indiferente contra toda determinidade (*Bestimmtheit*) efetiva e, portanto, [essência] não-efetiva – é o *pensar exteriorizado* que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar *abstrato*. A *externalidade (Äusserlichkeit)* desse pensar abstrato... a natureza, tal qual ela é para este pensamento abstrato. Ela lhe é exterior, sua perda-de-si; e ele a concebe também exteriormente, enquanto pensamento abstrato, mas enquanto pensamento abstrato exteriorizado. – Finalmente o *espírito*, este pensamento retornando ao seu próprio lugar de origem, o qual, enquanto espírito antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico, religioso, não vale ainda para si mesmo até que finalmente se encontre e auto-afirme enquanto saber *absoluto* e, por conseguinte,

espírito absoluto, isto é, espírito abstrato, [até que] encerre sua existência consciente, e [a existência] que lhe corresponde. Pois sua existência efetiva é a *abstração* (MARX, 2004, p. 119-121).

Marx faz alusão ao movimento feito por Hegel tanto na *Fenomenologia* quanto na *Enciclopédia*. O começo com o pensar especulativo, a abstração, a lógica, que Marx ironicamente compara com a *Economia Política* e denomina de “dinheiro do espírito”, ou seja, o indiferente quanto a qualquer particularidade, a “essência não efetiva”, aquilo que põe e repõe o real finito, o “valor especulativo do homem e da natureza” enquanto entes abstratos. O ato de pôr do espírito, o pensamento externalizado, é a natureza tal qual é para o pensamento. A natureza em Hegel é o espírito exteriorizando-se a si mesmo. No ato de exteriorização, o espírito perde sua unidade, aliena-se de si mesmo, torna-se particular, finito. O movimento da negação da negação, o retorno do espírito a ele mesmo, é o saber absoluto, a afirmação da posição e da negação dele mesmo, o retorno ao universal do qual partira, mas agora revigorado pelo caminho percorrido. Porém, como é movimento da abstração, os entes efetivos são em Hegel entes abstratos.

A exteriorização posta pelo espírito, ou pela consciência, é pura abstração, trata-se de atos do pensamento. A história do espírito ou da consciência é a história da produção do pensamento abstrato, que por sua vez, é o trabalho do espírito, que, ao se pôr, estranha-se a si mesmo. A realidade, a efetividade em Hegel é alienação, alienação da consciência, que põe a coisa abstrata, carente de efetividade.

O objetivo do pensar abstrato é a supressão do objeto posto, seu estranhamento. Estranhamento este que é o jogo entre opostos, sujeito e predicado, oposição entre o pensar abstrato e a efetividade sensível, ou a sensibilidade efetiva no interior do pensamento mesmo (MARX, 2004, p. 121). É na esfera do pensamento abstrato que se relacionam as oposições, mas não na efetividade mesma. No ato de se exteriorizar, a consciência aliena a si mesma ao reconhecer fora de si uma efetividade distinta dela. Mas o objetivo da consciência é negar seu ser outro; portanto, reafirmar sua autoconsciência em relação ao seu oposto. É o movimento da autoconsciência se afirmando ao negar a objetividade.

O problema não é reconhecer que o homem se objetiva desumanizando-se, como acontece na moderna sociedade capitalista, mas identificar em todo ato de objetivação um ato do pensamento abstrato de pôr algo alheio, estranho, em oposição a ele mesmo.

Toda apropriação da objetividade é, dessa forma,

[...] apenas uma *apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar*, isto é, na *abstração*, a apropriação desses objetos como *pensamentos* e *movimentos do*

pensamento, razão pela qual na Fenomenologia [...] – já está latente enquanto gérmen, enquanto potência, como mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores, essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente (MARX, 2004, p. 122).

Marx reivindica o mundo objetivo como ponto de partida, a consciência sensível não como consciência abstratamente sensível, mas humanamente sensível, em que a religião e o Estado e a riqueza são formas da efetividade estranhada da objetivação humana. Em Hegel essas formas são puras abstrações, “seres espirituais”, [...] “pois apenas o espírito é a verdadeira essência do homem” (MARX, 2004, p. 122). A natureza, o homem e a natureza produzida pela humanidade são em Hegel frutos do espírito abstrato, e não atividade sensível do homem real relacionando-se com outros homens e com a natureza na prática.

Marx adverte, no entanto, que a *Fenomenologia* de Hegel, com seu caráter crítico negativo, enquanto retém o estranhamento do homem no movimento da história, traz o ato de autoprodução do homem como processo. Hegel compreende, afinal, a “essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*” (MARX, 2004, p. 123).

Marx, depois da ressalva, retoma a sua crítica demonstrando que o objeto para Hegel enquanto ente de pensamento é a consciência estranhada. Nele, o verdadeiro sujeito é a consciência, consciência de si mesma. As figuras do estranhamento, da objetivação do espírito, são apenas formas da alienação da consciência-de-si. O em-si, o objeto, é apenas o momento da diferenciação da própria consciência, do saber absoluto. O resultado do movimento é a identidade da consciência com ela mesma, é a superação do estranhamento da efetividade por meio do pensamento em si mesmo, e não fora-de-si. Marx denomina ironicamente esse movimento de “dialética do pensamento puro” (MARX, 2004, p. 123). A objetivação, portanto, não é a realização das “forças essenciais humanas”, a afirmação do seu ser e do seu saber, como em Marx, mas a negação do mundo exterior, a alienação da consciência de si, que supera esse estranhamento somente na identificação da consciência com ela mesma, no saber absoluto abstrato.

É verdade que Marx vai identificar na produtividade moderna capitalista o estranhamento do homem em relação ao seu produto, mas ele faz questão de identificar essa maneira alienada de produzir numa determinada forma de produção histórica. O que é estranhado para Marx não é toda e qualquer forma de produção, mas o fato de se produzir algo em determinada condição histórica que aliena o homem de sua própria atividade sensível. Já para Hegel a alienação é o movimento da consciência que, ao se exteriorizar, se

aliena de si, se diferencia. Ao negar o objeto, supera-o em sua autoconsciência. Em Marx a exteriorização em si mesma, a objetivação, é objetivação de suas próprias “forças produtivas”, sua própria vida, autoprodução humana, que em si mesma não é ato estranhado.

No capitalismo o ato de objetivação torna-se ato de alienação, pois o produto do trabalho não pertence ao trabalhador. Para Marx o momento de superação do estranhamento não se dá no movimento de retorno da consciência a ela mesma, mas na superação prática da forma histórica de produzir que aliena o homem do seu produto, de seus meios de produção e de suas “forças produtivas”.

Para Marx (2004, p. 123) a atividade sensível do homem consigo mesmo é condição de seu ser genérico, social. Isso somente é possível porque ele se coloca em relação com o outro, põe suas forças essenciais num outro. É na ação conjunta dos homens enquanto ação histórica que se reconhece a verdadeira “condição humana”.

Hegel reconhece o jogo de opostos na efetividade humana e, também, o homem como atividade de realização por meio de sua autoconsciência. Porém, o movimento do real é o movimento do espírito abstrato, mesmo que ele consiga atingir o antagonismo do homem com o objeto a partir do processo histórico. As categorias presentes da sociedade aparecem em Hegel como movimentos das estâncias da razão que se põe, se nega e se reafirma no saber absoluto. O movimento de alienação e de superação dela é o produto do desenvolvimento da consciência, do pensamento (COSTA, 1999, p. 143).

Hegel vê o trabalho como a essência do homem que se confirma. Assim como os economistas políticos, ele só vê o lado positivo do trabalho. Marx confirma em Hegel que o “trabalho é o *vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem no interior da exteriorização [alienação]⁵²*” ou como homem *exteriorizado [alienado]*”, mas alerta: “o trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*. Isso é que forma a *essência* da filosofia em geral, a *exteriorização [alienação] do homem que se sabe (winssender Mensch)*, ou a ciência *exteriorizada [alienada] que se pensa*” (MARX, 2004, p. 124). Portanto, Hegel reconhece apenas o trabalho espiritual abstrato, o trabalho do saber filosófico de suprassunção da sua alienação na afirmação da sua autoconsciência. O ato de suprassunção, ou superação

⁵² Jesus Ranieri, tradutor dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, traduz *entäusserung* às vezes como “exteriorização” outras como “alienação”. De acordo com Costa (1999), *entäusserung*, em Marx, possui o sentido de alienação, cisão, separação do homem de seu produto, de seus meios de produção, ato único e exclusivo de um determinado período histórico, a modernidade capitalista. Portanto, não possui o sentido de exteriorização (*ausserung*), como faz crer a tradução. Já para Hegel a alienação representa a separação da consciência de si mesma ao pôr um ser outro, alienado de si. Em Marx pode-se ver que a exteriorização do homem, ato de pôr em si mesmo, não necessariamente o aliena, mas, ao contrário, pode afirmar sua essência, suas “forças essenciais humanas”. Portanto, quando o tradutor usar “exteriorização” preferimos deixar entre colchetes a palavra alienação, porque caracteriza melhor o sentido que Marx atribui a Hegel.

da objetividade estranhada em Hegel não é somente ação de desalienação, mas também supressão da objetividade. Segundo Marx, em Hegel “o homem vale como essência não-objetiva, espiritualista” (MARX, 2004, p. 125).

A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana. O estranhamento efetivo, que se manifesta como [estranhamento] real, não é, pelo contrário, segundo sua mais íntima essência oculta – primeiramente trazida à luz por intermédio da filosofia – nada mais do que a manifestação do estranhamento da essência humana efetiva, da consciência-de-si. A ciência que conceitua isso se chama, por conseguinte, Fenomenologia. Toda reapropriação da essência objetiva estranhada aparece, então, como uma incorporação na consciência-de-si; o homem apoderado de sua essência é apenas a consciência-de-si apoderada da essência objetiva. O retorno do objeto ao si é, portanto, a reapropriação do objeto (MARX, 2004, p. 125).

Marx demonstra quais são os passos de Hegel para reafirmar a subsunção do objeto pela consciência: o objeto apresenta-se à consciência como evanescente, que tende a desaparecer; a exteriorização [alienação] da consciência-de-si é que põe a coisidade (*Dingheit*); a exteriorização [alienação] não tem só um sentido negativo, mas também positivo. “Ela não tem apenas para-nós ou em si, mas também para ela própria” (MARX, 2004, p. 125). Para a consciência a negatividade do objeto, ou sua suprassunção, tem sentido positivo, pois ela sabe dessa nulidade na medida em que se externaliza a si mesma. Nessa ação, ela se põe como objeto, isso por causa de sua inseparabilidade do ser-para-si (identidade sujeito e objeto). No momento de superação do objeto a consciência se apropria dele, seu ser outro, e retorna a si mesma. A consciência e seus momentos são, em verdade, atitude da consciência em atividade, em processo. A consciência relaciona-se com o objeto conforme a totalidade de suas determinações, “faz do objeto *em si a essência espiritual*” (MARX, 2004, p. 126).

A autoconsciência precisa se confirmar em seu ser outro, posto por ela, mediante um ato de autoalienação. Sabe-se, também, que esse algo objetual é nada em si mesmo. Assim a consciência se nega, mas também se confirma pelo ato de pôr, pois é necessário se alienar para tomar consciência de si mesma de forma absoluta. O desaparecer do objeto é, em verdade, o retorno da consciência a ela mesma, à consciência-de-si.

Marx (2004, p.126-127), ao contrário, anuncia um “naturalismo realizado”, ou um humanismo, porque para ele a objetividade é condição da existência humana. Essa objetividade é a natureza exterior em si mesma, mas também a natureza humana exteriorizada por meio de sua atividade transformadora. Não se trata de um materialismo naturalista e

empírico que se contenta com a aparência, em que os homens são basicamente seres naturais. Muito menos de um idealismo abstrato que se restringe à essência, em que o objeto é pura nulidade. Trata-se de um materialismo que confirma a realidade como ponto de partida. Porém, não se restringe a ela. Reconhece nela o processo que a engendra, sua formação, sua atividade, que, no entanto, não é fruto da atividade da razão isolada, mas da atividade humana sensível condicionada historicamente.

O homem é para Marx (2004, p. 127), assim, um ser *auténtico*, um ser autêntico. Seus órgãos sensíveis são únicos, formam sua individualidade (*ipseidade*). Não é a consciência-de-si que possui olhos, ouvido, etc., mas o homem sensível e efetivo. A consciência é, antes de tudo, atributo da natureza humana. A formação de seu ser é atividade dele mesmo em relação com outros, e não atividade da consciência, pura e simplesmente.

Contrapondo-se a Hegel, Marx vê na natureza o processo de formação do próprio homem, aquilo que se apresenta diante dele não como uma nulidade a ser superada, mas como base da produção humana ou, ainda, como origem da humanidade. Dessa maneira, o homem é também um ser natural munido de forças vitais, um ser ativo, mas também um ser natural corpóreo, sensível, igual ao animal, cujo objeto de suas necessidades se encontra fora dele, “independente dele”. “Ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido para um terceiro” (MARX, 2004, p. 127). A fome é para Marx uma carência, carecimento de algo fora si para saciá-lo, carência corpórea de um objeto existente.

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser* (MARX, 2004, p. 127).

Um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, fruto da abstração. “Ser (*sein*) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto de sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente*” (MARX, 2004, p. 128). Marx confirma que a objetividade, ter algo fora de si, fora da consciência, não é em si mesmo uma alienação dela, mas, pelo contrário, afirmação de sua existência, confirmação de sua atividade, de suas “forças essenciais”. Ademais, a objetividade é o ponto de partida da razão, e não o contrário.

Para Marx o homem não é apenas um ser natural, mas, sobretudo, um ser humano que tem que se confirmar enquanto gênero⁵³, enquanto ser social. “Mas o homem não é apenas um ser natural, mas ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (MARX, 2004, p. 128).

Marx reforça o caráter social do homem, como escrito no *Complemento ao caderno II, Propriedade privada e comunismo*. A própria naturalidade humana é cada vez mais suplantada pela história humana. A formação (*bildung*) dos sentidos humanos demonstra que o mais simples gesto natural, como comer, é desde sempre um ato social, mediado por relações sociais. A relação entre o homem e a natureza, o *metabolismo*, tem como pressuposto a mediação social, a relação entre os homens. O saber sobre a natureza envolve a mediação social e histórica do indivíduo. É nesse contexto que Marx afirma que o ato de gênese da humanidade é a história, posto que é ato, também, da consciência, mas ato incessante de superação da natureza na prática, transformação histórica do próprio homem e da natureza.

Em Hegel, como visto, a supressão do ser objetivo, estranhado, tem o significado de suprassunção do próprio objeto. Pois é o caráter objetivo do objeto que provoca o estranhamento dele pela consciência. O objeto é um negativo que tem que ser superado, uma nulidade. Assim, a negatividade do objeto não tem um sentido apenas negativo, mas também positivo. Sua nulidade é a confirmação da não objetividade do objeto, ato do pensar puro, abstrato. A consciência sabe da nulidade do objeto, porque a nulidade é somente ato de alienação dela mesma.

O momento da negação da negação é o ato de recuperar dentro de *si* o movimento da alienação da coisidade. A consciência também se encontra junto a si mesma ao superar seu ser outro. A consciência “finge” ser o outro dela mesma, finge ser atividade sensível, vida. Marx, mais uma vez, marca sua diferença em relação a Hegel, “a consciência tem o seu impulso não necessariamente diante de uma objetividade estranhada, mas mediante a *objetividade enquanto tal*” (MARX, 2004, p. 129).

⁵³ Em carta endereçada a Feuerbach, de 1844, Marx ressalta que ser genérico nada mais é do que a sociedade, ação entre os homens, caráter social do gênero humano.

“La unidad de los hombres consigo mismos, fundada sobre la diferencia real entre los hombres; el concepto género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, que otra cosa es sino el concepto de sociedad” (MARX, 1974, p.180).

Fingir estar em seu ser outro é para Marx, aos olhos de Feuerbach, o ato religioso, “depois do reconhecimento da religião como produto da autoexteriorização, encontra-se, não obstante, confirmado na *religião como religião*” (MARX, 2004, p. 130). Depois de reconhecer a superação de sua alienação, de sua objetividade, o homem confirma na religião o verdadeiro modo de existência humana. É na vida alienada que o homem vive sua “verdadeira humanidade”.

Hegel compreende a religião como exteriorização da consciência-de-si, alienação da consciência confirmada nela e por ela mesma. Mas a consciência-de-si enquanto essência age não confirmando a religião, mas negando-a, superando-a objetivamente, para reencontrá-la no espírito absoluto.

Para Hegel o homem reafirma seu ser na consciência, no processo abstrato do saber a si mesmo. O objeto encontra-se no saber da consciência, e não na verdade do objeto. É a coisa da lógica ao invés da lógica da coisa, como Marx afirma na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843.

O ato de suprassumir hegeliano está apenas no movimento do pensamento. O suprimir do pensamento, portanto, deixa o objeto efetivo inalterado, mesmo que a consciência acredite tê-la negado. Ato do pensamento, a exteriorização [alienação] do objeto é o momento do próprio pensamento é a “auto-confirmação de si mesmo, da consciência-de-si, da abstração” (MARX, 2004, p. 131). A *Aufheben* (suprassumir) seria esse movimento que se encerra na volta à consciência depois da alienação de si no ato de pôr e de negar o posto. O objetivo desse movimento é promover a reapropriação do ser, ao suprimir o estranhamento em relação ao objeto posto.

Marx retoma essa questão ao analisar as diferenças entre o ateísmo dos neohegelianos e o comunismo, com o qual começava a se identificar. O ateísmo seria a suprassunção de Deus, o vir a ser do humano, enquanto que o comunismo seria a supressão da propriedade privada na prática, o que Marx, nesse momento (1844), também denominou de “humanismo prático”. Marx reconhecia a importância da supressão da religião, mas a via como limitada. Era necessário fazer a crítica “descer do céu para terra”. Somente da supressão da religião e da propriedade privada, enquanto mediações alienantes, poderia surgir um humanismo positivo. O homem poderia partir de si mesmo, reencontrar a si mesmo na prática. Ateísmo e comunismo são para Marx o “vir a ser efetivo, a efetivação tomada efetivamente para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva” (MARX, 2004, p. 132).

Marx cita Hegel para demonstrar que para ele é a ideia que intui a natureza e que a liberdade absoluta da ideia ao passar pela vida, como conhecimento finito, depara-se com a natureza como seu oposto, como sua particularidade. A exteriorização da natureza é o sair-se de si mesma da ideia, o particularizar-se, “a ideia imediata como seu reflexo, a natureza” (HEGEL⁵⁴ *apud* MARX, 2004, p. 134).

A ideia absoluta nada mais é que a abstração, o pensar abstrato, que renuncia a si mesmo e se põe em seu ser outro, um particular determinado finito. A universalidade abstrata deixa sair de si a natureza, que estava escondida nela mesma como pensamento. É a libertação da natureza de sua universalidade abstrata, ideia que se torna intuição representada, transição do pensar ao intuir. Para o pensamento, a natureza é uma nulidade a ser superada; para a intuição, a natureza é um ser outro.⁵⁵

Em Hegel os pensamentos são “espíritos fixados fora da natureza e do homem” (MARX, 2004, p. 135). O espírito fixo foi primeiro posto como negação, alienação, e depois como negação da negação, como supressão da alienação do ato de pôr do pensamento. Mas enquanto ato de superação a negação da negação é o “restabelecer do espírito fixo no seu estranhamento” (MARX, 2004, p. 135). Ao se exteriorizar, o espírito absoluto refere-se a si mesmo no processo de alienação ao reconhecer a si mesmo em seu ser outro, encontrando nesse ato a verdadeira existência da particularidade do espírito.

Marx reconhece que Hegel tem o mérito, entre outros, de ter mostrado a origem dos conceitos impróprios de filósofos singulares e de tê-los apreendido sistematicamente, em conjunto, e de tê-los criticado a partir da abstração referente ao movimento do todo. Porém, ao tomar o homem como conceito, como abstração, também seu ato de pôr, sua exteriorização, não poderia ser extrusão da essência efetiva do homem, mas apenas abstração da abstração. Abstração que se apreende em si mesma num “círculo vicioso”, criando para si um “tédio infinito” (MARX, 2004, p. 135).

Em Hegel a renúncia do pensar abstrato da lógica, do homem abstrato sem olhos, ouvidos e boca, aparece como uma tentativa de reconhecer na natureza uma essência ao transferi-la para a esfera da intuição. Marx, então, retoma o conceito de natureza em Hegel, tecendo algumas críticas ao mestre.

“Mas também, a *natureza*, tomada abstratamente, para si, fixada na separação do homem, é *nada* para o homem” (MARX, 2004, p. 135). Essa frase gerou algumas

⁵⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.– *A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Editora Loyola, [1830], 1995, v. 1, p. 371.

⁵⁵ Essa ideia hegeliana aparece na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na passagem da *Ciência da Lógica* à *Filosofia da Natureza*.

controvérsias não só entre os filósofos⁵⁶, mas também entre os geógrafos.⁵⁷ Em alguns casos, acreditou-se ser uma posição do próprio Marx, mas no desenvolver do parágrafo percebe-se que se trata de uma posição hegeliana que Marx apresenta. Foi Hegel quem tomou a natureza fixada abstratamente, separada do homem, como um “nada” para ele. A natureza, afirma Marx, apenas como coisa pensada, separada do homem, é natureza abstrata, “coisa do pensamento”, ser outro alienado de si mesmo (MARX, 2004, p. 135).

No entanto, o próprio Marx percebe que na *Filosofia da Natureza* hegeliana a natureza passa a ser intuída como coisa efetiva. O pensador abstrato, que na lógica acreditava criar a natureza a partir do nada, da abstração, do “trabalho do pensar que se tece sobre si próprio”, na *Filosofia da Natureza* parte da intuição, da coisidade efetiva. Porém, os seres naturais em Hegel nada mais são que “*abstrações de determinações da natureza*” (MARX, 2004, p. 135). A intuição hegeliana, que reconhece a natureza como ente objetivo, confirma, no entanto, as abstrações lógicas. Por isso, a alternativa de apreender a natureza pela intuição, e não pela lógica, também recai na abstração. A intuição é ato de confirmação da “abstração da intuição da natureza, o curso gerador de sua abstração, repetido por ele com consciência” (MARX, 2004, p. 136).

A natureza, na medida em que se diferencia do “oculto”, do “místico”, superada das determinações abstratas, apresenta-se como um nada. “Um *nada confirmando-se enquanto nada, é sem-sentido (Sinnlos)* ou tem apenas sentido de uma externalidade que tem de ser suprassumida” (MARX, 2004, p. 136). A natureza enquanto natureza – ou seja, a natureza efetiva, a natureza para si – é um nada para Hegel, algo a ser suprimido.

A natureza mostrou-se como a ideia na forma de *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza (HEGEL⁵⁸ *apud* MARX, 2004, p. 136).

Essa passagem não representa o ato de exteriorização como ato de se pôr do homem, mas apenas como um “equivoco, uma debilidade que não deve ser”. Em Hegel a verdade encontra-se na ideia, e não na natureza ou no objeto. “A natureza é apenas a forma de seu ser-outro” (MARX, 2004, p. 136). Como o verdadeiro é a ideia, a essência, a natureza é

⁵⁶ Como se pode notar em: SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores, [1962] 1976, p. 22-23.

⁵⁷ Como expresso em: QUAINI, Massimo. *Marxismo e geografia*. Tradução de Liliana Lagana Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1974] 1979, p. 44-45.

⁵⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. *Filosofia da natureza*. Tradução de José Machado. São Paulo: Editora Loyola, [1830], 1997, v. 2, p. 26.

apenas algo externo, alienado. Se Hegel reconhece que a sensibilidade é o que faz da natureza ela mesma, em oposição ao próprio pensar, de outro lado, leva com afinco à oposição, à “externalização” da natureza, que a toma como um ser deficiente, na medida em que a abstração a supera no espírito absoluto. A natureza é um ser em si mesmo deficiente, em que algo lhe falta. A essência não se encontra nela, mas na ideia, na abstração, no conceito. Ela já é posta pela consciência como um ser que, necessariamente, precisa ser suprassumido.

6.2.3 A natureza e a sociabilidade na crítica a Hegel

O trabalho nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível (*Sinnlich*). Ela é a matéria na qual seu trabalho se efetiva. Na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz (MARX, 2004, p. 81).

A natureza oferece tanto os meios de vida, os objetos que o trabalhador utiliza para produzir, quanto os meios de vida mais “restritos”, referentes à sua subsistência. Porém, no mundo moderno quanto mais o trabalhador se apropria da natureza por meio do trabalho mais ele se vê privado de seus meios de vida. Isso ocorre porque o resultado de seu trabalho objetivado num produto não lhe pertence, além do que o mundo sensível cessa de ser, cada vez mais, um meio de subsistência imediato para o trabalhador. Ele se torna servo de seu objeto, ele recebe pelos seus meios de produção e de subsistência (tornados capital) depois deles terem sido apropriados pelo capitalista. Por isso, o trabalhador é alienado em seu trabalho. Seu produto não lhe pertence. Ele não afirma seu ser em sua objetivação, mas, ao contrário, nega-se ao produzi-lo, sentindo-se, assim, infeliz, frustrado por não desenvolver mais suas potencialidades. É por isso que o trabalhador só se sente livre fora do trabalho e fora de si no trabalho. “Trabalho este, dito livre”, mas obrigatório para a sobrevivência do trabalhador. “Trabalho de sacrifício e de mortificação”. O homem, então, só se sente “livre” em suas funções mais biológicas, como beber, comer, dormir, procriar, etc., “em funções humanas só [se sente] como animal” (MARX, 2004, p. 83).

Marx adverte, no entanto, que, mesmo executando suas funções mais vitais, os homens estão exercendo suas funções humanas, mediadas socialmente. Somente na abstração, que os separa da esfera da vida, é que estas funções são animais.

O homem, tal qual o animal, vive da natureza inorgânica, mas quanto mais ele se torna universal, ser genérico, mais amplia seu domínio sobre a natureza inorgânica. A sociabilidade humana, na medida em que se complexifica, mais se distancia dos limites

naturais e mais desenvolve técnicas de apropriação da natureza. Porém, levadas ao extremo, a dominação e a apropriação causam sérios danos à humanidade.

As formas de vida, as plantas, os animais, também o ar, a luz, etc., além de serem categorias teóricas, parte da consciência, são objetos das ciências naturais ou, até mesmo, das artes. Formam “uma parte da vida humana e da atividade humana” (MARX, 2004, p. 84). Biologicamente, o homem vive dos objetos da natureza, sejam eles encontrados nela mesma, como frutas, verduras e cereais, sejam eles frutos da transformação humana, nas formas de vestuário, nutrição, locomoção etc.

A sociabilidade humana, sua universalidade, surge quando o homem faz da natureza seu corpo inorgânico; ou seja, ela é tanto o seu meio de vida imediato quanto o objeto de suas necessidades, de suas carências, meio para sua atividade. Marx adverte que a natureza, em si mesma, enquanto ente específico, não é corpo humano, não se confunde com ele, é seu “corpo inorgânico” (*Unorganischenkörper*), com o qual exerce um relacionamento contínuo e vital. Ao avesso do raciocínio hegeliano, Marx considera que o fato de o homem estar em constante conexão física e mental com a natureza significa que a natureza está conectada consigo mesma, na medida em que o ser humano é “fruto” da natureza (Marx, 2004, p. 84).

Essa concepção não advém de Schelling, como pode aparentar, mas de uma posição contrária a Hegel, na qual a natureza é uma extrusão da ideia. Marx inverte essa “lógica”: é o homem quem surge da natureza, emerge enquanto ser social, ser genérico, cada vez mais se distanciando da sua origem ao se apropriar da natureza por meio de suas atividades prática e mental, mas que, no entanto, não anula sua história, sua gênese. Para Marx não é a consciência que põe o ser outro, mas é a partir da natureza que nasce o homem real, que já no momento do ato de seu nascimento se distancia dela ao fazê-la seu corpo inorgânico.

A metáfora do corpo inorgânico representa a natureza que satisfaz, consciente e praticamente, às necessidades e carências humanas, mas esta satisfação decorre de uma atividade humana genérica, social, visando à universalidade humana enquanto gênero. Portanto, mesmo a satisfação não é imediatamente natural, mas satisfação determinada socialmente, demanda de uma sociedade na qual o indivíduo emerge enquanto relação entre indivíduos, enquanto carência de objetos fora de si.

Marx refere-se, então, à moderna sociedade de trocas de mercadorias, retomando a noção de estranhamento. Nessa sociedade específica, o trabalho estranhado, “estranha o homem da natureza” (MARX, 2004, p. 84). Ao separar o homem de seu produto, de si mesmo

e de sua atividade vital, estranha-o de seu gênero, faz de sua vida genérica apenas um meio de seu individualismo. Dessa maneira, o trabalho estranhado aliena o homem da natureza ao torná-la apenas um objeto de dominação e, ao mesmo tempo, apagando a sua história, o seu processo evolutivo.

A atividade vital, a vida produtiva, aparece ao homem como meio de satisfação de suas carências, como necessidade, aí incluída a de manter sua vida física. No entanto, a vida produtiva humana é vida genérica, vida em sociedade, é “atividade livre consciente”. A universalidade humana depende também de sua relação com seu corpo inorgânico. Sua universalidade demanda na prática que o homem se aproprie da natureza como seu corpo inorgânico, como meio tanto de sobrevivência quanto de instrumento de suas “forças essenciais”.

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz de sua atividade vital mesma um objeto da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre (MARX, 2004, p. 84).

Essa passagem não apenas expressa uma unidade entre a natureza e o homem, como demarca suas diferenças. O animal é uno com a sua atividade, não se distingue dela. Já o homem não se confunde imediatamente com sua atividade; ela é livre e consciente. Sua atividade vital é objeto de sua vontade e de sua consciência. O homem em sua atividade não se reproduz como um ser natural, mas como ser genérico. Sua legalidade possui outro estatuto. Segundo Costa (1999, p. 55), Marx destaca dois fatores que levam ao distanciamento humano da natureza: sua genericidade, ou universalidade, e sua atividade consciente. Ambas se conectam, condicionam-se. Nessa transitividade, transporta-se o humano para outra forma de vida, a social. A vida humana é para o próprio homem objeto de sua consciência e de sua prática.

A visão de um naturalismo nos *Manuscritos de 44* cai por terra. Não só a relação com a natureza tem como pressuposto um ser genérico, social e consciente, como o próprio homem, desde seus primeiros passos, já se distingue de sua imediata atividade vital, a natureza.

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se

relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico (MARX, 2004, p. 85).

Marx adverte, no entanto, que também o animal produz, “constrói para si um ninho, habitações como a abelha, castor, formiga etc.” (MARX, 2004, p. 85). Mas produz apenas o necessário para ele ou sua família, “produz unilateralmente”, ou apenas conforme a carência física imediata. Já o humano produz universalmente, livre da carência física, produz mediante uma liberdade em relação à natureza. O homem pode produzir a própria natureza, modificá-la, apropriá-la. Ao fazer isso, faz dela seu corpo inorgânico. Enquanto o produto do animal retorna ao seu corpo físico, o do homem manifesta-se livre dele. Mas no mundo moderno do trabalho alienado a relação se inverte: o homem faz de sua atividade vital apenas um meio para sua existência, e não uma forma de alcançar à sua universalidade.

Toda relação natural do homem com a natureza, portanto, é mediada pela relação do homem com outro homem. Marx se pergunta: até que ponto a essência humana se tornou natureza ou até que ponto a natureza se tornou essência humana? É a partir dessa relação recíproca que se pode entender a formação do homem enquanto ser genérico. Para Marx o componente natural tornou-se humano. A carência natural tornou-se carência humana, necessidade humana de algo fora de si.

Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é produzida por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza está em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana (MARX, 2004, p. 106-107).

Marx identifica que a relação entre o homem e a natureza encontra-se apoiada na relação entre homens, no ser social. Isso porque a existência individual é existência coletiva relacional. O caráter formador do ser humano, enquanto indivíduo, está fundado na relação entre homens. Sua relação com a natureza está, portanto, mediada pela sociedade em que se encontra. A apropriação da natureza é atividade social genérica, transformação tanto do humano quanto da natureza. Ao se tornar ser genérico, o homem transforma a natureza, e ela passa a ser natureza humanizada, assim como suas carências passam a ser carências humanas.

O caráter social do ser humano faz dele um ser que se distingue da natureza e modifica seus atributos naturais, tornando-os atributos sociais. Para Marx não apenas o

material da existência humana é dado como produto social, mas também a natureza vem a ser produto transformado pelas mãos humanas. Ressalva-se que a natureza mediada socialmente não é condição de sua própria existência. A natureza em si mesma, independente de qualquer consciência ou ato sobre ela, existe para si mesma. A consciência, aliás, é a consciência de alguém, do ser social concreto. A consciência é atributo do ser social e a atividade da consciência é atividade teórica do ser social (MARX, 2004, p. 107).

A sociedade não é uma abstração frente ao indivíduo; “o indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2004, p. 107). Sua exteriorização, sua manifestação, é a confirmação de sua vida social. O homem, por mais que seja um indivíduo particular, é também uma universalidade, um ser genérico, confirmado pela sua consciência e pelos seus outros sentidos. O homem é ser pensante, porém ser e pensamento não são idênticos; são partes de um mesmo processo, de um mesmo todo em movimento, uma “unidade mútua” (MARX, 2004, p. 108).

Os elementos naturais, os objetos externos, se convertem em consciência teórica, objetos das ciências e das artes. Tanto na prática quanto na teoria a natureza é apreendida socialmente (COSTA, 1999, p. 59).

O homem apropria-se de sua obra não de forma individual ou natural, mas *omnilateralmente*, como homem total. Sua efetividade e suas relações com o mundo são mediadas pelos seus sentidos (ouvir, cheirar, sentir, comer, pensar, intuir, etc.), sentidos sociais, frutos de órgãos sociais. O comportamento dos sentidos humanos para com os objetos é a confirmação de sua humanidade, apropriação social da objetividade posta. Sua relação com o objeto é manifestação de sua vida.

6.2.4 Propriedade privada e emancipação humana

A produção humana, sua atividade transformadora, confirma sua generidade. Sua produção é a confirmação de sua sociabilidade. É por meio dela que a natureza aparece diante do homem como seu produto, sua obra. O produto do trabalho é a objetivação da sua vida genérica, a contemplação de um mundo transformado e criado pelo homem.

O motor da produção humana transforma a natureza em natureza humana. A relação com a natureza dar-se-á no intuito de transformá-la, de modificá-la à medida que se transforma a si mesmo. Enquanto o animal apenas se reproduz, o homem reproduz o mundo inteiro.

O homem é afastado do seu produto porque sua atividade lhe foi expropriada. Ao afastar dele o seu produto, arranca-se sua vida genérica, sua atividade livre e consciente. Sua

“vantagem” em relação ao animal torna-se desvantagem. Seu produto enquanto pertencente ao gênero, não consumido pelo seu corpo físico, torna-se alheio a ele. Tanto seu produto quanto a natureza para si tornam-se estranhos a ele; apenas meio de sua vida individualizada. “Estranhado do homem seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal qual a sua essência espiritual, a sua essência *humana*” (MARX, 2004, p. 85).

O trabalho estranhado aliena o homem de sua vida genérica. O produto de seu trabalho pertence a outro homem. Enquanto a atividade do trabalhador é martírio, a do outro é fruição e alegria. Todo estranhamento do homem de si e da natureza acontece porque a relação dos homens entre si é alienada.

A propriedade privada é, ao mesmo tempo, produto do trabalho estranhado, relação estranhada do trabalhador com a natureza e consigo mesmo, e consequência do trabalho estranhado, da separação do trabalhador da natureza e dos seus meios de produção (MARX, 2004, p. 87-88).

A relação do trabalho estranhado com a propriedade privada não apresenta nenhuma semelhança com as relações naturais, como supunham alguns economistas políticos. É uma relação eminentemente social, que, no entanto, ao invés de qualificar a atividade humana, aliena-a. A natureza como meio, terra, solo, transforma-se em propriedade privada. Da dialética entre trabalho estranhado e propriedade privada pode emergir a emancipação do trabalhador, a superação dessas relações alienadas e alienantes. Ao emancipar-se, o trabalhador não transforma a sua classe em classe universal, mas suprime todo e qualquer tipo de classe social. Toda relação de opressão na sociedade moderna tem como fundamento a relação do trabalhador com a produção, a alienação mediante o processo produtivo. Marx, portanto, começa a delinear sua crítica à economia política, mas também, a apontar para sua possível superação.

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenscheswesen*) tanto *espiritual* quanto *corporalmente* (MARX, 2004, p. 92-93).

A produção da atividade humana enquanto trabalho alienado estranha de si tanto a universalização humana quanto a própria natureza. A terra perde sua essência enquanto solo, natureza, e a renda da terra transforma o caráter natural da terra em capital. Capital, renda da terra, indústria, agricultura e propriedade privada são formas não fundadas nas essências das coisas, mas derivadas de um momento de oposição entre capital e trabalho.

Segundo Marx (2004, p 101), os fisiocratas, que representaram o momento de transição entre o mercantilismo e o liberalismo, emergiram na dissolução da propriedade feudal. Para eles, toda a riqueza era oriunda da terra, de seu cultivo. A terra não era ainda capital, mas um modo “embrionário” de sua existência, que mantinha alguns traços de suas peculiaridades naturais. A terra era um elemento “universal-natural”. Já para o mercantilismo a terra era riqueza, na medida em que comportava metais preciosos.

Na fisiocracia, a essência subjetiva da riqueza já se encontra no trabalho. A agricultura é a forma do trabalho verdadeiramente produtivo. O trabalho é apreendido ainda em relação ao seu substrato natural, sua matéria, um “*modo de existência particular determinado pela natureza*” (MARX, 2004, p. 101). O trabalho é uma forma de objetivação particular, da mesma forma que seu produto é riqueza derivada da natureza. A terra ainda possui traços naturais, qualidades dela mesma. Não se manifesta, como no capitalismo, como momento do trabalho e da produção de riquezas no interior do próprio trabalho alienado. No capital, o trabalho não é um momento particular do processo de produção, mas é o trabalho em geral (concreto) o motor e a essência da produção de riquezas. O trabalho era apenas a “essência subjetiva da propriedade fundiária”, para depois se tornar “essência da produção industrial”.

Toda riqueza se torna *riqueza industrial*, *riqueza* do trabalho, e a indústria é o trabalho completado, assim como a *essência fabril* [é] a essência desenvolvida da *indústria*, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a figura objetiva tornada completa da propriedade privada (MARX, 2004, p. 102).

É a propriedade privada que:

[...] nos faz tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, enfim, *usado*. [...] O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos os sentidos, pelo sentido do *ter* (MARX, 2004, p. 108).

Para Marx de 44, é pela supressão da propriedade privada que o homem emancipa-se de sua alienação, recupera seus sentidos, sua atividade e sua consciência. É emancipação, adverte Marx, pelo fato de seus sentidos se tornarem sociais. “O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem” (MARX, 2004, p. 109), objeto humano tornado universal, objeto social apropriado pelo homem. Só há relação com o objeto na medida em

que a coisa se relaciona “humanamente” com o homem, quando o objeto se torna objeto da necessidade humana, objeto apropriado como algo fora de si, mas que é transformado por ele em objeto social. Objeto que se converte em meio de vida, objeto não do gozo imediato, como a apreciação da natureza por Humboldt e Schelling, mas objeto da apreciação humana, objeto não apenas da carência individual, mas objeto para o gênero humano. “Os sentidos e o espírito do outro homem o tornam a minha própria apropriação” (MARX, 2004, p. 109).

Os sentidos imediatos, então, são frutos dos “órgãos sociais”, da atividade humana em sociedade, atividade social de exteriorização da própria vida. “Assim, a apropriação humana é universal porque a apropriação de todos os homens se converte em apropriação de cada homem e, vice-versa, o objeto de cada apropriação particular é ao mesmo tempo, a apropriação universal” (COSTA, 1999, p. 62).

Objetivar-se em um ser outro não significa necessariamente um alienar-se da consciência, perda de si mesma, mas, pelo contrário, confirma e realiza a existência humana. Objetivar-se é, portanto, obra e condição da existência humana, na qual o objeto é a confirmação de sua vida ou, no mundo moderno, de sua negação. A atividade prática é ato de produção do e no mundo. A atividade da consciência é mediação e apropriação teórica do mundo manifestada nas relações práticas e sociais. Ser e consciência se relacionam mutuamente, sendo que o primeiro é condição de existência do segundo. Porém, o tornar-se consciente é o momento fundamental do estar aí no mundo, momento de reconhecimento de si do sujeito real enquanto ser social e da natureza fora de si enquanto seu corpo inorgânico. No entanto, é somente na existência concreta do humano que a consciência é ativada. Consciência é atributo do ser social, parte fundamental de seus sentidos, de suas forças essenciais humanas; jamais sua progenitora.

Para Marx (2004, p. 108) o ser social se manifesta por meio de seus sentidos. O objeto apresenta-se ao olho diferentemente do que para o ouvido. A particularidade de cada sentido é também sua “essência peculiar”, a forma complexa com que o humano percebe a própria vida ao produzir o mundo. Portanto, não é só a consciência que afirma o homem na objetividade, mas todos os sentidos particulares agindo concomitantemente. Cada forma de apropriação é forma particular, mas também é a confirmação da universalidade do gênero humano, confirmação do caráter social da objetivação do/no mundo.

A natureza humana é produzida não numa relação *a priori* transcendental, mas na própria formação social dos sentidos, no relacionar-se com objetos e fenômenos naturais e sociais. O sentido musical do homem é saciado pela música, e esta já é apropriação, pelo homem, dos sons e ruídos. Um ouvido não musical não tem nenhum sentido musical, porque

o objeto de carência só pode ser objeto de confirmação de suas forças essenciais. Somente para um ouvido musical a música faz sentido. Os sentidos se humanizam a partir do desenvolvimento histórico das forças essenciais humanas, de sua capacidade universalizante. Um ouvido não musical não é capaz de apreciar a mais bela música, tampouco diferenciá-la de sons e ruídos. Mas somente a partir do desenvolvimento da riqueza humana objetivada, da produção de si no mundo, de sua formação, é que os sentidos se tornam manifestação de sua essência, que o ouvido se forma enquanto um ouvido musical (MARX, 2004, p 110). “Para Marx, a objetividade é o solo, a base primordial, o momento preponderante para o surgimento e desenvolvimento da sensibilidade humana” (COSTA, 1999, p. 64). Os sentidos vêm a ser humanos, primeiramente, na medida em que existem objetos fora de si.

A diferença específica entre Marx e Hegel é mais uma vez demarcada. É a objetividade que atíça e aguça os sentidos humanos – em especial, sua consciência. É na sua existência concreta, enquanto ser social efetivo, que seus sentidos se formam.

Somente na prática podem ser resolvidas as questões originárias dos processos históricos. Portanto, não é tarefa do pensamento resolver as oposições reais, mas da prática humana.

Vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a *filosofia* não pode resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica. (MARX, 2004, p. 111).

Para Marx as ciências naturais avançaram como nunca a partir da industrialização. As ciências naturais se formaram como atividade subjetiva de exteriorização das forças produtivas humanas. Ao se distanciarem de um saber abstrato inócuo, as ciências naturais tornam-se base para uma ciência humana parametrizada pela prática humana, pelo mundo real. No entanto, ao mesmo tempo em que se criaram as bases para a emancipação humana, a vida se torna cada vez mais estranhada, desumanizada.

A sensibilidade é a base de toda ciência. Somente quando se parte do mundo objetivo é ciência efetiva (MARX, 2004, p. 112). A história mesma é história humana, mas também é história natural, devir natural e formação social. A história é a ciência capaz de relacionar subjetividade e objetividade, teoria e prática, natureza e sociedade. O homem é objeto tanto da história natural quanto da história humana, assim como a natureza é objeto para ambas as ciências históricas.

Marx (2004, p. 113) refuta a teoria criacionista e a própria divindade enquanto tal. Para contrapor tal teoria, lança mão da geognose, a geologia, como ciência que expõe a formação da terra por ela mesma, como processo de autoengendramento, de geração espontânea, sem procurar seu fundamento num ser metafísico universal. Marx aproxima-se da teoria de autoformação da natureza, da natureza produtora de Schelling, mas sem atribuir-lhe qualquer fundamento num espírito absoluto, sem empregar qualquer subjetividade, sem mencionar qualquer teleologia natural, muito menos qualquer teologia. Marx afirma assim apenas a natureza agindo em si mesma, independente de qualquer outra força, a não ser a força humana, o que, mesmo assim, não tira dela o seu sentido próprio.

Assim como a natureza existe por ela mesma, o ser humano é responsável por seus atos. É na cópula de dois seres humanos, ato genérico responsável pela produção de outro ser, que os humanos devem sua existência ao outro de si enquanto gênero humano. A pergunta sobre quem gerou a natureza e o ser humano é, para Marx, uma falsa pergunta. Para formulá-la, abstrai-se de ambos os seres, tanto o homem quanto a natureza, para partir de um não ser, um “não sendo”. A abstração do ser humano e da natureza não faz sentido para o filósofo alemão, porque o que interessa para a formação das ciências humanas e naturais é a relação entre os seres, entre seres e objetos, e vice-versa. Para Marx tanto o homem quanto a natureza têm suas origens, suas razões de ser, neles mesmos, e não num não-ser, numa abstração sem lastro na efetividade.

Na medida em que a *essencialidade* (*Wesenhaftigkeit*) do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuível; na medida em que o homem [se tornou prática, sensivelmente intuível] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível (MARX, 2004, p. 114).

Para Marx o natural aparece como condição de possibilidade para a existência do homem. Isso quer dizer que a natureza oferece possibilidades ao homem, que produz determinadas formas de interagir com ela a partir de condições históricas e sociais postas. Pode parecer que a natureza é determinada somente pelo homem, pelas suas necessidades e carências, mas essa afirmação está longe de querer significar que a objetividade da natureza será suprimida pela transformação da sociedade. A natureza se mantém enquanto ela mesma. Não perde a base de suas relações fenomênicas, não deixa de ser para-si, diferenciando-se do em-si kantiano, embora cada vez mais transformada e dotada de relações sociais (GONTIJO, 2007).

É verdade que o máximo que Marx fala da natureza por-si é a respeito de seus caracteres no grau maior de generalidade: objetividade relação, padecimento, interdependência, etc. Além, disso, na *Ideologia Alemã*, ele falará de uma natureza encontrada pronta, como um ponto de partida para a atividade, mas adverte que não irá examinar a história natural, as condições geológicas, orográficas, climáticas, etc. Portanto, é certo que Marx não elabora uma ontologia que examine as categorias naturais, nem mesmo em seus metabolismos com os homens, mas, por outro lado, afirma, de forma taxativa, o caráter independente da natureza em relação à subjetividade. Os lineamentos ontológicos que delinea a respeito lhe bastam para a crítica à especulação hegeliana, na medida em que mostram o caráter objetivo da realidade. Assim como o homem, a natureza é também sensibilidade – objeto efetivo dos sentidos – e essa efetividade confirma a substancialidade de ambas as coisas, objetos e sujeitos, natureza e homem (GONTIJO, 2007, p. 98).

Segundo Gontijo (2007), a objetividade da natureza e sua anterioridade em relação à sociedade permanecem ainda um tabu para a compreensão das ciências sociais com base no marxismo. A maioria dos discursos se apoia na concepção de uma natureza modificada, socializada, mediada pelo humano, cuja anterioridade só faz sentido no interior da relação social.

6.3 A permanência da crítica na *Miséria da Filosofia*

Da *Sagrada Família* (1845) à *Miséria da Filosofia* (1847), Marx, entre outras coisas, direciona sua crítica com maior ênfase aos neohegelianos de esquerda, mas mesmo nesses textos a crítica a Hegel não se dilui, muito menos desaparece. Em verdade, é reafirmada. Seja no capítulo *O mistério da construção especulativa*⁵⁹, na *Sagrada Família*, em que Marx sarcasticamente desnuda os equívocos da filosofia especulativa, em que a representação “fruta” se torna substância doadora de sentido a cada aparência singular (a maçã, a pêra, etc.), ou na *Ideologia Alemã* (1845-1846), em que a crítica a Feurbach e a Stiner está direcionada, entre outras coisas, à prática especulativa adotada pelos autores. A crítica a Hegel vai sendo exposta, cada vez mais, consubstanciada pela sua crítica da economia política.

⁵⁹ “Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo a diante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “a fruta” como a *substância* da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã o *mesmo* que na pêra e na pêra o mesmo que na amêndoa, ou seja “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “a substância”, “a fruta”” (MARX, 2003, p. 72).

É na *Miséria da Filosofia*, texto dirigido diretamente a Proudhon, que Marx, a partir de David Ricardo (1772-1823), esboça alguns comentários sobre a teoria do valor. Apesar de ser um texto inicial sobre a crítica da econômica política, nele já se encontram algumas pistas sobre, por exemplo, o próprio valor (ainda como tempo de trabalho necessário), a renda da terra, a luta de classes etc. Mesmo imbuído pela crítica a Proudhon, Marx não se esquivava de comparar seu procedimento com o de Hegel e com a economia política.

Para Marx (2009, p. 121) os economistas trabalham com as categorias como se elas fossem imutáveis, explicando as relações de produção, mas não sua história, como elas se formaram no tempo e no espaço. Os economistas se dedicam à vida dos homens, mesmo que de forma reificada. Proudhon, o interlocutor de Marx nesse período, seguindo os passos de Hegel, dedica-se ao movimento das categorias lógicas.

Mas, a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nessas categorias somente idéias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como origem desses pensamentos (MARX, 2009, p. 121).

A crítica a Proudhon se encaixa perfeitamente numa crítica à razão pura kantiana e, também, à lógica hegeliana. Marx não se furta a comparar o método de Proudhon com o de Hegel. “Temos, pois, que nos haver com dois homens, primeiro o Sr. Proudhon, depois com Hegel” (MARX, 2009, p. 120). A força de abstrair os objetos e as forças que o animam levam à abstração de toda realidade, chegando às “categorias lógicas como substâncias”.

Assim, os metafísicos que, fazendo essas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, esses metafísicos têm, por sua vez, razão de dizer que as coisas aqui da terra são bordados, cujo pano de fundo é constituído pelas categorias lógicas (MARX, 2009, p. 122).

A crítica à lógica dialética hegeliana tem por intuito expor a idealidade de suas categorias, pensamentos espontâneos que são alheios às relações sociais, produzidas somente pelo movimento da razão. Não é à toa que Marx, na *Sagrada Família*, chama a construção lógica de Hegel de “o mistério da construção especulativa”, pois envolve um movimento da razão por-si, que tem por objetivo se reencontrar fortalecida no espírito absoluto.

Da mesma forma como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo caráter distintivo dos diferentes

movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento (MARX, 2009, p. 123).

Para não restar dúvidas: “Reduzindo todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer movimento de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada” (MARX, 2009, p. 123).

O método hegeliano é a abstração do movimento real. O movimento puramente abstrato é o movimento da razão pura kantiana, que se automovimenta por meio de silogismos antagônicos de negação e afirmação, cuja síntese torna-os simultâneos. É o ato de pôr e de contrapor da própria ideia. Do simples ao mais complexo, o movimento dialético da razão pura produz uma série de movimentos até atingir seu ápice no espírito absoluto. “Para Hegel, portanto, tudo o que ocorreu e que ocorre é precisamente o que ocorre com seu próprio raciocínio” (MARX, 2009, p. 125).

Em Hegel não há história como sucessão temporal, mas apenas “sucessão de idéias no entendimento”. “Ele acredita construir o mundo pelo movimento do pensamento, enquanto somente reconstrói, de forma sistemática e ordenando segundo o método absoluto, as ideias que estão na cabeça de todo mundo” (MARX, 2009, p. 125). O mesmo ocorre com as categorias econômicas, que se tornam expressões teóricas, abstraindo-se das relações sociais que produzem as mercadorias. Assim como Hegel e Proudhon, os economistas políticos tomam as coisas de ponta-cabeça. Eles veem nas relações reais relações naturais, a-históricas, metafísicas. Para Marx basta aplicar o método absoluto hegeliano à economia política, assim como fez Proudhon, e “ter-se-á a lógica e a metafísica da economia política” (MARX, 2009, p. 124). Não é à toa que depois da crítica à filosofia especulativa Marx vira-se para a crítica da economia política, conservando, como exposto, os fundamentos da crítica da filosofia especulativa, mas tendo como meta a compreensão e superação da própria forma produtiva capitalista.

Ao contrário da metafísica, para Marx são os mesmos homens que, de acordo com sua produção material, produzem as categorias, as ideias, e não o contrário. Portanto, as categorias são formas de ser (*daseinsformen*), determinações da existência.

6.4 Fundamentos da crítica à filosofia especulativa na crítica da economia política

O que se pretende reforçar é que Marx não se distanciou de sua crítica a Hegel ao avançar em seus estudos em economia política. É certo que ele se aproveita da *Lógica* para

expor o movimento do conceito, mas de forma alguma prescinde da própria história. Para que a crítica da economia política viesse à tona, foi preciso muito esforço para alcançar a compreensão histórica e geográfica do mundo em que vivia. Não é à toa que mesmo em *O Capital* vê-se a necessidade de relatar a acumulação primitiva, momento essencial para a explicação e análise do conceito histórico de capital.

Trata-se de conceber o pensamento a partir do real, e não o contrário. É preciso reafirmar a determinação histórica da consciência. Nos *Grundrisse*, Marx salienta a necessidade da crítica à filosofia hegeliana, que concebe o real como resultado do pensamento.

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por esse razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de se ascender do abstrato é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto (MARX, 2011, p. 54-55).

Não restam dúvidas: a diferença marcante entre Hegel e Marx, o concreto como síntese de múltiplas determinações, está no momento em que o pensamento se apropria do real, reproduzindo-o na mente. Mas de forma alguma é o movimento do próprio concreto que precede a própria análise do objeto – ou seja, o ponto de partida efetivo para a compreensão da lógica do próprio objeto. Por isso, que para Marx, a sociedade tem que estar continuamente presente como pressuposto de toda e qualquer representação. Uma coisa é a apreensão do objeto pelo pensamento, o movimento do abstrato para o concreto, o momento cognitivo, mas para tal é preciso admitir o movimento do objeto por ele mesmo. As categorias estão no objeto, e a tarefa de apreendê-lo não é outra coisa senão a revelação do seu movimento.

Essa falsa dicotomia entre o momento de apreensão do objeto e seu movimento em-si levou a algumas incompreensões da exposição marxiana em *O Capital*. No posfácio à segunda edição, em resposta ao artigo de El Wiestnik Ievropi, “O Mensageiro Europeu”, em que o autor se dedica a analisar o método de investigação realista e o método de exposição, “por desgraça”, dialético alemão, Marx, neste momento, esforça-se para distanciar-se de Hegel ao analisar os comentários do mensageiro.

Seguem-se os comentários deste último sobre *O Capital*:

Para Marx, apenas uma coisa é importante: descobrir a lei dos fenômenos com cuja investigação ele se ocupa. E importa-lhe não só a lei que os rege, uma vez que tenham adquirido uma forma acabada e se encontrem numa inter-relação que se pode observar num determinado período [...]. Desse modo o esforço de Marx se volta para um único objetivo: demonstrar, mediante escrupulosa investigação científica, a necessidade de determinadas ordens das relações sociais e, na medida do possível, constatar de modo irreprensível os fatos que lhe servem de pontos de partida e de apoio [...]. Marx concebe o movimento social como um processo histórico-natural, regidos por leis que não só são independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas que pelo contrário, determinam sua vontade, consciência e intenções [...]. Para ele [Marx], tais leis abstratas não existem [...]. De acordo com sua opinião, ao contrário, cada período histórico possui suas próprias leis [...] (MARX, 2013, p. 89-90).

Marx faz questão de ressaltar o quanto é verdadeira a forma de expor seu método apresentado pelo “Mensageiro Europeu”, fazendo questão de assinalar a relação entre investigação e exposição. “A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno”. Marx repete o que já tinha escrito em 1843: o importante é compreender a lógica específica do objeto específico, analisar seu desenvolvimento no processo de interação histórica com outros seres e objetos. É a substituição da coisa da lógica pela lógica da coisa. Segue Marx: “Somente depois de consumado tal trabalho, é que se pode expor adequadamente o movimento do real”. Somente depois de investigar o próprio desenvolvimento do objeto – no caso, o capital – é que se torna possível sua exposição dialética, refletindo adequadamente na consciência “o movimento da vida, da matéria”. Marx adverte, no entanto, que o momento da exposição pode dar “a impressão de se encontrar diante de uma construção *a priori*”, mas faz questão de realçar, mais uma vez, sua distinção em relação a Hegel.

Para Hegel, o processo de pensamento, o que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p. 90).

A afirmação marxiana endossa seus escritos de juventude. A observação acima expõe o erro de Hegel de tornar a ideia demiurgo da história, enquanto que a realidade é apresentada apenas como externalidade da consciência.

Marx (2013, p. 91) segue sua crítica ao afirmar que cerca de trinta anos antes de escrever o prólogo referido criticou o que havia de mistificação na dialética hegeliana, mesmo que depois tenha se utilizado dela de vez em quando, como, por exemplo, no capítulo destinado à teoria do valor. Logo em seguida, ele se justifica afirmando que, mesmo sofrendo uma mistificação, a dialética hegeliana é a primeira forma de expor o movimento da história,

mesmo que ela esteja assentada sobre a cabeça, pairando sobre o mundo. Marx quer salientar que tal dialética é uma exposição do movimento do pensamento e, portanto, aparece de forma mistificada, pois não representa o movimento do real. Não satisfeito, apresenta a necessidade de desvelar seu caráter místico ao descobrir o núcleo racional do objeto; ou seja, “colocá-lo de pé”. A tarefa marxiana nada mais é do que passar do pensamento à própria coisa, ao próprio objeto. Pelo seu estudo, pode-se chegar às formas gerais do movimento, ao concreto de pensamento, articulando suas múltiplas determinações. O que Hegel supõe ser o movimento da consciência é, em verdade, o movimento do real capturado pela ideia, que nele encontra-se, contudo, mistificada.

A própria maneira de expor fez com que Marx tomasse cuidado para não parecer uma forma especulativa, o que, talvez, não tenha surtido tanto efeito. “Será necessário mais tarde [...] corrigir o modo idealista da apresentação que produz a aparência de que se trata simplesmente das determinações conceituais e da dialética desses conceitos” (MARX, 2011, p. 100).

O Capital não apresenta uma narrativa histórica, mas esta está pressuposta em sua exposição. Suas categorias têm como lastro o movimento realmente constituído. O movimento de exposição do conceito depende do processo contraditório da própria realidade do capital, evitando-se cair numa dedução puramente lógica. Os limites assinalados por Marx em sua exposição dialética apontam para a necessidade de considerar o conteúdo histórico que está por detrás da “lógica dos conceitos”.

A diferença com Hegel é marcada e revela, mais uma vez, sua distância em relação ao autor da *Ciência da Lógica*, que começa a descrição do conceito antes mesmo da exposição do objeto. “Daí o ‘estilo idealista’ que Marx buscava evitar, em que a ‘dialética de conceitos’ parece produzir e reproduzir a dialética real do objeto” (GRESPLAN, 1998, p. 38).

É na apreensão do objeto que se torna possível a exposição de seu conceito. Somente mediante a investigação do objeto em seus nexos externos e internos, desvendando seu “invólucro místico”, que o movimento do conceito pode ser exposto, mesmo que para tanto o movimento não obedeça à ordem cronológica do objeto, desde que, no entanto, esteja pressuposta a todo o momento. A escolha de Marx passa por mostrar os desdobramentos do conceito concreto, partindo de sua figura mais formal, simples, atingindo, ao longo da exposição, uma complexidade maior, em que o objetivo é desvendar a forma aparente que mostra a economia política, e por descobrir o nexo interno a partir de suas manifestações externas.

Mesmo na exposição da mercadoria, do valor e do fetiche, as determinações sociais dos conceitos não são perdidas de vista. A escolha por começar pela mercadoria, e não pelo valor, como em Ricardo, já indica uma ruptura não apenas com a economia política, mas também com Hegel. Começando pelo valor, uma determinação mais geral, Marx perderia de vista sua forma mais essencial e particular, a mercadoria. Esta é produzida a partir de relações sociais de trabalho, assim como o valor, tempo socialmente necessário para a produção de mercadorias. A mercadoria é também algo concreto.

O movimento dos conceitos só reconstitui um movimento real, existente nas trocas e na produção, isto é, no fazer dos agentes sociais. Reconstituir o todo desse movimento real é o projeto de Marx. A dialética não pertence essencialmente ao mundo dos conceitos, não é método a ser imposto a alguma realidade: é o reflexo conceitual do *modus operandi* da realidade; e não de qualquer uma, mas aquela que se estrutura pela negação mútua de seus elementos efetivos (GRESPLAN, 2006, p. 10).

A teoria do valor torna-se metafísica quando tomada apenas abstratamente. No entanto, ela foi posta em prática por uma relação social específica do capitalismo, na medida em que possui uma realidade objetiva. Graças a ela, as mercadorias são postas à venda no mercado. O valor é, entre outras coisas, a forma que a mercadoria assume nos processos de produção e circulação; é uma relação social que transforma trabalho concreto em trabalho abstrato. Alguns autores viram nela uma divagação metafísica, um mero exercício especulativo. “O valor, entretanto, antes de ser uma categoria abstrata foi posto na realidade pela prática social dos homens; possuía uma realidade efetiva, pois graças a eles se tornaram possíveis a comparação e a troca de mercadorias”. (FREDERICO, 2010, p. 179).

As teorias vindas do kantismo apregoavam que o valor é um construto mental e que a partir dele é possível expor a mercadoria. Mas “essas relações fetichistas e alienadas nada têm de imaginário. O valor e os valores não são abstrações, mas realidades, a forma específica real das relações sociais capitalistas” (BENSAÏD, 1999, p. 325).

O valor é uma medida objetiva, derivada da duração do tempo médio de trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria. Só por ser uma medida objetiva é que se permitem a comparação e a troca de mercadorias. O trabalho socialmente necessário é medida objetiva de valor. É a medida do tempo de trabalho necessário para produzir mercadorias que torna “equivalentes” as particularidades de trabalho concreto. É a imposição do trabalho abstrato quantitativo ao concreto qualitativo.

Portanto, se com referência ao valor de uso o trabalho contido na mercadoria conta apenas qualitativamente, com referência à sua grandeza de valor ele conta

quantitativamente, depois de ter sido reduzido a trabalho humano sem mais qualidade. Lá se trata de ‘como’ e ‘quando’ do trabalho, aqui, do ‘quanto’ dele, de sua duração no tempo. Como a grandeza do valor de uma mercadoria apresenta só o *quantum* do trabalho contido nela, as mercadorias devem, em certa proporção, ser valores sempre da mesma grandeza (MARX, 2006, p. 29).

A teoria do fetiche mostra, apesar de sua suposta metafísica, que o trajeto para sua compreensão passa pela descoberta, em conjunto, dos nexos externos com os nexos internos da própria mercadoria. Marx expõe, dessa maneira, a “sutileza metafísica” e os “caprichos teológicos” pela qual a mercadoria passa ao ser produzida por um processo de trabalho que escamoteia as verdadeiras relações sociais de produção. Parece que a mercadoria se move por si, mas ela expressa, em verdade, determinadas relações sociais de produção e de troca. Isso somente ocorre porque se chega a um modo de produção historicamente específico, em que se trocam mercadorias como dispêndio de força de trabalho, mas que, no entanto, elas se encontram encobertas por sua suposta independência, por seu “invólucro místico”. A mercadoria é portadora de relações de trabalho, é produzida pelo processo de trabalho, mas ela aparece como algo privado, como se fosse o verdadeiro sujeito da história.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente em que elas refletem aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos mesmos do trabalho, como propriedades naturais sociais dos produtores com o trabalho conjunto como uma relação existente fora deles, entre objetos. [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens que assume aqui a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2006, p. 69).

O capital iguala o trabalho humano ao tempo socialmente necessário para sua produção, transformando o trabalho concreto em trabalho abstrato. A transformação da mercadoria a partir de um processo que equipara os trabalhos qualitativamente díspares faz com que ela apareça como determinada forma específica, carregada de relações sociais reificadas. O que está por detrás do fetiche é o trabalho abstrato (alienado) resultante da equiparação dos diferentes trabalhos concretos e da abstração dos valores de uso das mercadorias para que se possam trocá-las. O trabalho concreto, criador de valor de uso, passa a ser mero suporte de valor, mercadoria vendida no mercado (trabalho abstrato), enquanto que a mercadoria aparece como “sujeito” do processo. Essa “inversão” entre sujeito e objeto operada pelo capital está presente na própria mercadoria, em sua própria odisseia, somente depois reproduzida no pensamento.

Reside justamente aí o fetichismo enquanto especificidade de uma forma de produção que esconde seus vestígios, de uma realidade fantasmagórica na qual as relações sociais entre os homens aparecem reificadas. Por isso, as mercadorias parecem movimentar-se por conta própria. O fetichismo não é, portanto, nem mistificação da consciência, um erro do intelecto [...], nem significaria a substituição da realidade social pelo jogo aleatório das coisas que se autonomizaram (FREDERICO, 2010, p. 196).

Trata-se de uma realidade social, posta em movimento por relações sociais específicas, e não pelo movimento da consciência. A teoria do fetiche mostra que é na própria especificidade da mercadoria, no mundo capitalista, que está o “segredo” de sua real produção. É na lógica do próprio objeto que se encontra, mais uma vez, a saída de Marx. Assim como em Hegel, a economia política inverte a relação sujeito e objeto, transformando a mercadoria em sujeito – no caso de Hegel, a ideia – e o trabalhador em objeto. Ambos mistificam o objeto e encobrem as relações sociais e históricas que o determinam. Tendem, assim, a naturalizar os fatos sociais. No caso da economia política, tal naturalização leva ao encobrimento do verdadeiro conteúdo da mercadoria como relação social de produção e reprodução.

6.5 Marx e o método de apreensão do concreto

Se por método se entende uma arrumação operativa, a priori, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx (CHASIN, 2009, p. 89).

Se por método se entende uma teoria autônoma do conhecimento, um fundamento gnosiológico como base de todo e qualquer procedimento investigativo, um *a priori* que sustenta a possibilidade do entendimento, um *modus operandi* da racionalidade, então não há método em Marx. O fato de que em Marx não se encontre uma estruturação metodológica prévia do conhecimento, um ordenamento preestabelecido independente da própria subjetividade sensível, isso não corresponde a um deslize ou, mesmo, a uma omissão diante desse tema, mas demonstra, pelo contrário, sua negação por essa forma de apreensão da realidade calcada num “método absoluto”.

Chasin (2009) salienta que mesmo sendo fragmentária a exposição marxiana sobre método e teoria do conhecimento ela segue algumas premissas: a fundamentação ontoprática do conhecimento, a determinação social do pensamento e a presença histórica do

objeto, a teoria das abstrações e a lógica da concreção, as abstrações razoáveis, o momento preponderante e a determinação reflexiva.

6.5.1 A fundamentação ontoprática do conhecimento

Marx, portanto, postula para a atividade subjetiva o rigor de reproduzir, por meio do pensamento, a lógica específica do objeto específico. Se pela filosofia especulativa o método se encontra plasmado, fechado, antes mesmo da determinação dos sujeitos e dos objetos, em Marx sujeito e objeto são trazidos para o campo do concreto, para a historicidade dos acontecimentos. Nesse sentido, os sujeitos são homens ativos historicamente determinados e os objetos são atividade sensível, exteriorização das forças humanas. Marx delinea bem essa questão ao criticar Feurbach por seu “materialismo contemplativo”.

É certo que Feurbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem que compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca aos homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal” [...]. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem [...] (MARX, 2007, p. 32).

Essa crítica a Feurbach retoma a crítica da filosofia especulativa, apostando na objetividade do ser, sendo ele uno com a coisa que é, transportando o ser abstrato e isolado do idealismo e do materialismo contemplativo de Feurbach para o ser ativo, transitivo, para com seu objeto, atividade sensível.

Em suma, [Feurbach] não descobrira, justamente, o que constitui o grande mérito e o salto marxiano para além dos indicativos feurbachianos, a precisa identificação ontológica da objetividade social – posta e integrada pelo complexo categorial que reúne sujeito e objeto sobre o determinador comum da atividade sensível (CHASIN, 2009, p. 95).

A atividade sensível está posta como uma transitividade entre sujeito e objeto. A solução de Marx é articular a atividade sensível com a forma subjetiva, o momento ideal da objetivação humana, o que Chasin denomina “dação de forma pelo efetivador”. Ou seja, a prática sensível é, também, dar forma à objetividade, ao mesmo tempo em que dar forma à objetividade é efetivação humana de alguma coisa. Portanto, para dar forma a alguma coisa o

sujeito tem que ter nele uma configuração ideal da própria coisa. Portanto, pela ação humana as duas especificidades distintas, sujeito e objeto, são transmutadas uma na outra: a subjetividade objetivada e o objeto subjetivado. A subjetividade torna-se em Marx o momento ideal da objetividade posta; e a objetividade, a atividade real do ser social. O importante é ressaltar que, mesmo distintas, objetividade e subjetividade não são contrárias e tampouco intransitivas, mas contraditórias no processo de transitividade, de inter-relação perpétua. Sem a transitividade as esferas permanecem excludentes, separadas,

como mitos metafísicos, à semelhança de tantas concepções em voga, de antiga procedência, tão velha quanto à própria teoria do conhecimento, que parte da acrítica separação ontológica entre sujeito e objeto como substâncias distintas, e se condena por isso à impossibilidade de encontrar a forma de seu enlace no saber. (CHASIN, 2009, p. 98).

Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica (MARX, 2004, p. 111).

A conversão da objetividade em subjetividade, e vice-versa, rechaça a separação unilateral entre os entes. Tanto o idealismo quanto o materialismo vulgar se perdem, um na subjetivação espiritual do concreto e o outro na exterioridade inerte do objeto. A transitividade é a relação recíproca de sujeito e objeto, em que a subjetividade é a possibilidade de ser coisa no mundo, de dar forma às coisas, externando um objeto. A objetividade é, também, o “*dynameis*”, o campo dos possíveis da exteriorização da consciência. “O sujeito se confirma pela exteriorização sensível, na qual plasma sua subjetividade, e o objeto pulsa na diversificação, tolerando formas subjetivas ao limite de sua plasticidade, isto é, sua maleabilidade para ser outro” (CHASIN, 2009, p. 99).

O sujeito ativo põe em movimento um objeto que por si mesmo já é mutável, móvel, realidades distintas sendo transgredidas na interação ininterrupta entre sujeito e objeto. A transitividade expõe a lógica específica do objeto, sua historicidade própria, ao mesmo tempo em que estabelece a subjetividade como o momento ideal de apropriação do concreto por meio do pensamento. O homem enquanto atividade sensível se efetiva e se realiza na prática, capaz, também, de efetivar-se por meio de sua própria atividade subjetiva, antecipando idealmente a coisa que irá fazer. Mas a forma ideal é mutável no mundo sensível.

Na prática, a ideia se transforma em coisa, por meio das mediações sociais. O ser prático também pode conhecer aquilo que faz. Ao conhecer, confirma seu ser e seu saber. Ao conhecer aquilo que faz, fica exposto o processo cognitivo para Marx. É na prática que fica posta a dupla função da subjetividade; de um lado, a capacidade de idealizar um fim para sua atividade; e de outro, a capacidade de conhecer aquilo que faz, o objeto e a forma de sua produção. Para Marx o ser humano não é apenas um ser natural, mas um ser social, que, enquanto tal, atua para se confirmar tanto em seu ser quanto em seu saber.

O modo de conhecer aflora a partir da transitividade sujeito e objeto. Somente depois da tematização dos dois é possível o conhecimento. A determinação do que é antecede o tratamento dos temas da cognição. Chasin (2009) aponta a primeira e a segunda tese *Ad Feuerbach* como exemplo da premissa ontológica sobre a gnosiológica em Marx. Somente a partir da identificação do ser prático e sensível é que se pode estabelecer a segunda tese, em que a questão do saber não é apenas uma questão teórica, pois, isolada da prática, torna-se somente uma propositura escolástica. O pensamento isolado da prática torna-se um idealismo abstrato ou um materialismo contemplativo. Há em Marx uma fundamentação ontoprática do conhecimento. Pela formação e prática humana, o homem se faz em seu ser e em seu saber. Portanto, a fundamentação do homem na prática está circunscrita pela determinação histórica e social do seu pensamento.

6.5.2 A determinação social do pensamento e a presença histórica do objeto

Não se trata de um constrangimento social do pensamento, do encarceramento do pensamento pela determinação histórica, mas de salientar que o pensamento é predicado do sujeito real e ativo e que a atividade ideal é atividade social.

O pensamento tem caráter social porque sua atualização é a atualização de um predicado do homem, cujo ser é, igualmente, atividade social. Na universalidade ou na individualidade de cada modo de existência teórica – cientista, pensador etc. – o pensamento é atividade social, inclusive pelos materiais e instrumentos empregados (CHASIN, 2009, p. 106).

Vincadas pela sociabilidade, as formas ideais são expressões, conscientes ou não, da atividade humana. As representações dos indivíduos, verdadeiras ou falsas, brotam sempre da interatividade humana. Portanto, as ideias não são autoengendradas, muito menos pairam sobre a realidade existente. São, pelo contrário, fruto da interatividade humana sensível.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real [...]. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94).

A determinação social do pensamento indica a historicidade do ser e a base pela qual sua atividade consciente pode, ou não, desvelar o presente. Marx não parte daquilo que os homens pensam, falam ou representam, nem mesmo dos homens pensados e representados, para se chegar aos homens de “carne e osso”. O caminho é ontologicamente inverso. É a partir dos processos de vida real, dos homens ativos, que se expõem os processos ideológicos, os momentos ideais subjetivos. Os homens, em suas atividades sociais, em seus intercâmbios, transformam a sua realidade e, também, seu pensamento. “Não é a consciência que determina a vida, mas é a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

A sociabilidade é, dessa maneira, condição para a atividade ideal. É a vida social que responde pelas atividades do pensamento. De sua determinação emanam formas possíveis de esclarecimento, ou não, da realidade efetiva. Mas a atividade ideal não é por isso menos importante, muito menos representa uma relação mecânica de determinabilidade irrestrita do ser ao pensar. Marx reconhece a importância da subjetividade, sua forma ativa, sua condição de possibilidade no real, mas seu ponto de partida não pode ser outro senão os sujeitos concretos se relacionando em sociedade.

A presença histórica do objeto é, portanto, fator fundamental para a atividade cognitiva. O complexo formativo do objeto é parte importante e primordial para a atividade do pensamento. A presença histórica de sua forma, de seu corpo, é essencial para o seu próprio desvelamento, podendo ser, também, um fator de obscurecimento da própria realidade. Para a análise do objeto, Marx salienta que é preciso que ele esteja em sua forma mais desenvolvida para que se possa dissecá-lo e analisá-lo em sua processualidade.

Na *Introdução de 1857*, Marx mostra como a sociedade burguesa pode ser fonte de compreensão das formas que a precederam. A possibilidade de compreender a organização e as relações de produção de sociedades precedentes à sociedade burguesa, identificada por Marx como “mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção”, é tematizada sob a perspectiva de que esta se erigiu sob as ruínas das formações anteriores, os quais “carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas” (MARX, 2011, p. 58). É por isso que Marx afirma

que “a anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco”, não sem criticar o artifício comumente traçado pela economia política moderna, que parte do ponto de vista que extingue diferenças históricas e perpetua a sociedade burguesa, na medida em que a vislumbra em todas as formas de sociedade. Marx argumenta também que as categorias da economia burguesa podem conter as categorias de períodos históricos anteriores, mas de “modo desenvolvido, atrofiado, caricato etc, mas sempre com diferença essencial” (MARX, 2011, p. 59).

O desenvolvimento pleno das categorias na formação histórica dos objetos é condição *sine qua non* da atividade cognitiva. Marx mostra “que as categorias simples são expressões de relações na qual o concreto ainda não desenvolvido pode ter se realizado sem ainda ter posto a conexão ou a relação mais multilateral que é mentalmente expressa nas categorias mais concretas; enquanto o concreto mais desenvolvido conserva essa mesma categoria como uma relação subordinada” (MARX, 2011, p. 56). Marx exemplifica essa premissa, com a categoria simples do dinheiro, presente em sociedades comerciantes da Antiguidade, mas que somente se desenvolve em plena intensidade no capitalismo.

Marx comenta, ainda, sobre o ganho propiciado pela análise de Adam Smith em relação à categoria trabalho, compreendida, segundo ele, como atividade criadora de riqueza em seu domínio mais universal e não assentada unicamente por uma forma particular. Assim, com o alcance da “universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza tem-se agora igualmente a universalidade do objeto determinado como riqueza, o produto em geral” (MARX, 2011, p. 57).

Na intenção de ultrapassar a expressão abstrata da forma mais simples de produção humana, Marx adverte como esse exemplo de abstração mais geral acontece em sociedades em que o trabalho já é um “trabalho socializado”, uma totalidade efetiva de trabalhos díspares, nas quais se pode apresentar um desenvolvimento concreto mais rico. Dessa maneira, Marx conclui que a abstração do trabalho em geral não é mero produto mental de uma totalidade de trabalhos concretos, mas manifestação de sociedades em que o trabalho surge como categoria, mas também como efetividade, o que somente pode acontecer na mais “desenvolvida” forma de sociedade burguesa – no caso, os Estados Unidos (MARX, 2001, p. 57).

Portanto, a condição “cognitiva ideal” pressupõe um “sujeito plasmado” portador de uma “ótica social” e de um objeto historicamente desenvolvido (CHASIN, 2009). Marx, dessa forma, conecta sujeito e objeto, a determinação social do pensamento e a presença e formação do objeto. Ele expõe a atividade da consciência no interior do processo formativo categorial do objeto, o processo cognitivo do sujeito ativo diante dos objetos em transformação, individualidade sempre formada pelas condições sócio-históricas de seu tempo.

6.5.3 A teoria das abstrações e a lógica da concreção

Estão postas as condições da teoria das abstrações – ou seja, a atividade cognitiva diante do objeto. A força de abstração tem a capacidade de escavar os objetos, detalhar seu desenvolvimento e dissecar sua relação no meio social, destacando suas continuidades e rupturas e realçando que as abstrações são sempre representações do mundo efetivo, são formas do ser, determinações da existência.

Na *Introdução de 1857* há outro exemplo de como são expostas as abstrações em Marx. Segundo ele, para falar em produção em geral não é preciso, necessariamente, seguir o processo histórico passando por suas distintas fases ou declarando, por antecipação, que o ponto de partida será a sociedade burguesa moderna. Toda época histórica carrega em si traços comuns com as outras. Existem, portanto, “determinações recíprocas” entre elas, o que permite vislumbrar uma continuidade em meio à descontinuidade histórica, um conceito de produção em geral. “A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição” (MARX, 2011, p. 41).

A produção em geral sempre é algo articulado, em que algumas determinações perpassam todas as épocas. Trata-se, portanto, de uma abstração razoável. Marx destaca que nenhuma produção seria concebível, por exemplo, sem os instrumentos de produção, mesmo sendo esses “apenas” as mãos, e o trabalho acumulado pela comunidade.

Mas a produção em geral é sempre algo em particular. “Por isso, quando se fala de produção, sempre se está falando de produção em um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais” (MARX, 2011, p. 41). Portanto, não se pode escamotear a diferença específica que as fases da produção adquirem ao longo do tempo, o que se destaca de uma abstração razoável. A especificação histórica dos modos de produzir não é uma praxe dos economistas modernos, que, segundo Marx, “demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes” (MARX, 2011, p. 41).

Retomando o que há de comum nas produções históricas, Marx (2011, p. 41) ironiza com o pensamento lógico, silogístico. Se toda produção inclui meios de produção e trabalho acumulado, “logo” o capital se constitui numa relação natural, universal e eterna, justamente porque possui aquilo que é comum a todas as formas históricas. Quando se subtrai da análise o momento específico, o “momento preponderante”, o que faz dos meios de produção e do trabalho capital, falseia-se a história.

A produção em geral é, portanto, uma “abstração razoável”, concebível apenas por meio de análise, sem a qual não se poderia conceber nenhuma produção. No entanto, a produção é, em verdade, um ramo particular (agricultura, pecuária, manufatura, indústria etc.), mas também não é somente isso; é um corpo social, uma “totalidade orgânica”, uma totalidade interativa dos ramos de produção (MARX, 2011, p. 41).

A economia política tem como característica começar com uma explanação da produção em geral. Esta parte consiste na apresentação das condições sem as quais a produção não seria possível, momentos gerais da produção. Para Marx, trata-se de “algumas considerações muito simples convertidas em banais tautologias” (MARX, 2011, p. 42). Para dar conteúdo à análise do economista John Stuart Mill (1803-1873)⁶⁰, com quem Marx dialoga explicitamente na *Introdução de 1857*, seria preciso investigar cada período em seu modo específico de produção. Para Mill, a produção atinge seu auge justamente no momento em que está no apogeu histórico. A tautologia expressa está no fato de que a riqueza é criada com maior facilidade onde seus elementos subjetivos e objetivos estejam mais desenvolvidos. Mas não é somente isso. Para o economista, a produção é apresentada como diferente da distribuição, “como enquadradas em leis naturais eternas, independentes da história, oportunidade em que as relações *burguesas* são furtivamente contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da sociedade *in abstracto*” (MARX, 2011, p. 42).

Para Marx, Mill ao se abstrair da “separação” entre produção e distribuição em sua relação efetiva, por mais diversa que seja a distribuição ao longo do tempo, destacam-se as determinações em comum entre elas, confundindo a especificidade dessa relação num momento específico da história com “leis humanas gerais”.

A tautologia de John Stuart Mill está, também, na afirmação de que a propriedade é uma condição para a produção. Toda e qualquer produção da natureza pelo indivíduo, ressalta Marx, é uma forma de apropriação de algo, uma forma determinada de relação social. “Uma apropriação que não se apropria de nada é uma *contradictio in subjecto*” (MARX, 2011, p. 43). Há, no entanto, uma enorme distância entre essa “abstração razoável” e o salto feito por Mill para classificar a propriedade privada em sua forma capitalista, sem suas mediações reais e concretas, como uma forma natural e eterna.

A apropriação da natureza significa, também, salvaguardar os produtos adquiridos (trabalho acumulado). Salvaguardar constitui-se em uma relação de aquisição e de governo, que são forjadas pela produção, e não o contrário. O erro consiste em reduzir em mera

⁶⁰ *Princípios de Economia Política, com algumas de suas aplicações à Filosofia Social*. de 1848.

conexão mecânica, que para Marx é uma relação orgânica, a relação entre produção e reprodução dessas relações.

Para resumir: para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio efetivo da produção pode ser compreendido (MARX, 2011, p. 44).

6.5.4 As abstrações razoáveis

As abstrações razoáveis são o ponto de partida da ação investigadora, o todo caótico que representa, por exemplo, a população na economia política. Ainda na *Introdução de 1857*, Marx critica esta por dar início à abordagem metodológica pela população, base e sujeito do ato social de produção. Entretanto, uma apreciação mais rigorosa indica que esse caminho não é o verdadeiro. Submeter à análise de uma dada realidade sem que se possua o entendimento de seus fundamentos e determinações seria um equívoco. Marx propõe, ao contrário, que se tome a população como representação caótica do todo. A partir dessa representação, realiza o movimento de alcançar uma determinação mais consistente, na qual, por meio da análise, encontram-se os conceitos cada vez mais simples, com vistas a elevar-se

[...] do concreto representado a conceitos abstratos cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início a viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e realidades (MARX, 2011, p. 54).

Integra o raciocínio crítico marxiano a afirmação de que os economistas do século XVII, ao não realizarem esse percurso de retorno ao real, no qual se enriquece a abstração razoável por meio dos resultados da investigação, conferindo-lhe as determinações e conexões descobertas no dito processo, terminariam por concluir “com algumas relações determinantes, abstratas e gerais” (MARX, 2011, p. 54), nas quais a representação acaba por volatilizar-se numa determinação abstrata.

A posição de Marx é explícita quando ele anuncia que o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, unidade da diversidade, permitindo-lhe afirmar que o concreto é o ponto de partida efetivo, ponto de partida da operação e da representação, e que no pensamento apresenta-se como processo de síntese, resultado. Nas formulações marxianas está indicado que “as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por

meio do pensamento”, isso não implica incorrer, como Hegel, num pensamento que põe o próprio concreto, mas apenas indica a forma como o pensamento se apropria do concreto para reproduzi-lo na subjetividade, como concreto de pensamento. Marx adverte, logo em seguida, que no ato de abstração da realidade não se pode esquecer que no “método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação” (MARX, 2011, p. 55).

A maneira mais correta de ação do pensamento abstrato de se elevar do mais simples ao mais complexo, de forma que seja análoga ao processo histórico real, é exposta, por Marx dessa maneira.

Que as categorias simples são expressões de relações nas quais o concreto ainda não desenvolvido pode ter se realizado sem ainda ter posto a conexão ou a relação mais multilateral que é mentalmente expressa nas categorias mais concretas; enquanto o concreto mais desenvolvido conserva essa mesma categoria como uma relação subordinada (MARX, 2011, p. 56).

A abstração razoável como ponto de partida e o concreto como resultado do “todo de pensamento” é a chave da posição “metodológica” marxiana, mas ainda não é suficiente, na medida em que parece apresentar, de um lado, uma antinomia entre a reprodução do concreto por meio do pensamento e, de outro, as abstrações razoáveis, as determinações em comum apreendidas pelo pensamento que não dependem especificamente de um processo histórico efetivo. De um lado, a efetivação específica reproduzida pelo pensamento; e, de outro, a abstração geral sem efetividade específica. Para Chasin, porém, não há nenhuma contradição, pois o ponto de partida é a abstração razoável, e o ponto de chegada é o concreto como um todo de pensamento.

Ao revés, no andamento da síntese operam mediações aglutinadoras que os aproximam e fundem, para o sucesso das quais são imprescindíveis à universalidade das abstrações razoáveis, *pontos de partida* e retentoras da igualdade ou continuidade dos processos, bem como o conteúdo das diferenças, representativas das mudanças ou desenvolvimentos (CHASIN, 2009, p. 129).

As abstrações razoáveis, momento categorial mais simples, são o princípio da investigação que alcança o efetivo particular do objeto real que é a passagem da abstração ao concreto. Salienta-se que esse é o processo de apreensão da realidade, que, em verdade, é condição de possibilidade de qualquer abstração. A abstratividade, no processo de análise, perde sua generalidade por efetivação, por especificação, delimitação da formação histórica e

concreta do objeto, em que este último é uma síntese de múltiplas determinações, articuladas no processo de sua própria efetivação.

Marx não se cansa de demarcar que, embora a relevância das abstrações razoáveis seja destacada, o momento principal é o das diferenças essenciais do ser-precisamente-assim. A pesquisa tem que passar do abstrato ao concreto, detalhar profundamente o objeto, em sua forma geral e específica, trazendo à tona suas articulações e delimitações. Só depois é possível expor adequadamente o movimento do real (CHASIN, 2009).

6.5.5 Momento preponderante e determinação reflexiva

Volta-se à *Introdução de 1857* para destacar a articulação categorial, a determinação reflexiva e, principalmente, o que Marx denomina de “momento preponderante”, aquele que sobressai na análise dos objetos.

Marx analisa a relação entre produção e consumo não como um silogismo lógico, mas como elas concretamente se articulam, tomando como referência a forma como elas se constituem *em si* e em suas múltiplas conexões e partindo do pressuposto de que os termos da produção, suas categorias, são formas de ser dela mesma, são seus modos de existência. Portanto, essa totalidade da produção e de sua reprodução manifesta-se como um todo em movimento, um “todo orgânico” (MARX, 2011, p. 45).

A produção é também consumo: consumo objetivo e subjetivo, consumo de energia física e psicológica no ato de produzir e, também, consumo dos meios de produção. Por isso, a produção é, em todos os seus atos, também consumo. É isso que os economistas denominam de “consumo produtivo”, ou seja, produção igual ao consumo, “*determinatio est negatio*”.⁶¹ Essa proposição está posta justamente para distinguir o consumo produtivo do consumo *stricto sensu*. Mas o consumo também é produção. Marx fornece o exemplo da nutrição humana, quando o consumo é produção do próprio ser (*produção consumptiva*). Para a economia política, essa produção é uma segunda produção, derivada da destruição do produto. “Na primeira, coisificou-se o produtor; na segunda, personifica-se a coisa por ele criada” (MARX, 2011, p. 46).

Embora o consumo na produção forneça uma junção entre os termos, ele difere da própria produção *stricto sensu*. Mesmo que conectados, há um elemento mediador, que é justamente a produção. Esta fornece o material a ser consumido. Sem ela não haveria o

⁶¹ Alusão a Baruch de Spinoza. Determinar é negar, expressão também utilizada por Hegel.

consumo. Mas também é verdade que é no consumo que a produção se realiza, “fecha seu ciclo”. Também é no consumo que se cria a necessidade de uma outra mercadoria.

O consumo cria o estímulo da produção; cria também o objeto que funciona na produção como determinante da finalidade. Se é claro que a produção oferece exteriormente o objeto do consumo, é igualmente claro que o consumo *põe idealmente* o objeto da produção como imagem interior, como necessidade, como impulso e como finalidade (MARX, 2011, p. 46-47).

Mas a produção, o momento preponderante, fornece o objeto material ao consumo. Por conseguinte, determina o objeto, cria o consumo a partir dele, produz o consumo. A produção também dá o sentido, o caminho para o produto, cria seu destinatário, seu fim. “*Primeiro*, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado que deve ser consumido de um modo determinado, por sua vez mediado pela própria produção” (MARX, 2011, p. 47).

Marx dá o exemplo da fome. A fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é diferente daquela que devora carne crua com unhas e dentes. A produção cria também os modos de consumo objetivo e subjetivo. Outro exemplo é a obra de arte, que, como um produto, cria um público específico para ela. A produção produz um objeto, mas também um sujeito para o objeto. A produção, portanto, produz o consumo. Na medida em que cria o material a ser consumido, determina o modo e a necessidade de se consumir o produto.

Marx volta-se, mais uma vez, contra os hegelianos e os socialistas beletristas Proudhon, Karl Grün (1817-1887), Wilhelm Weitling (1808-1871), entre outros, que expressam apenas a identidade entre o consumo e a produção e não destacam suas especificidades. Consideram somente sua identidade lógica, uma totalidade homogênea em si; ou seja, especulativa. A análise marxiana decorre da interação das formas de ser, formas heterogêneas que se articulam entre si, formando um todo orgânico, uma síntese de múltiplas determinações.

Considerar a sociedade como único sujeito é, além disso, considerá-la falsamente, especulativamente. No caso do sujeito, produção e consumo aparecem como momentos de um ato. O importante aqui é apenas destacar que, se produção e consumo são considerados como atividades de um sujeito ou de muitos indivíduos, ambos aparecem em todo caso como momentos de um processo no qual a produção é o ponto de partida efetivo, e, por isso, também o momento predominante⁶² [*übergreifende Moment*] (MARX, 2011, p. 48).

⁶² Optou-se, neste texto por traduzir o termo “*übergreifende moment*” por “momento preponderante”, ao invés de “momento predominante”, por achar que preponderante qualifica mais o texto do autor.

Na economia política, na análise da distribuição, figuram renda da terra, salário, lucro e juros, enquanto que na produção aparecem terra, dinheiro e trabalho. Fica claro que com o capital as figuras estão postas duplamente. Juros, lucro e renda da terra são momentos também do processo produtivo. Enquanto momento do capital, de seu crescimento, estas estão presentes na formação do valor em mais-valor. O capital como agente da produção engendra suas formas de ser: juros, lucro e renda da terra, que são também momentos da distribuição que subentendem o capital como agente da produção. “São igualmente modos de reprodução do capital” (MARX, 2011, p. 49).

Na mesma medida, salário é exatamente trabalho assalariado, assim como a renda da terra é propriedade fundiária como agente da produção. A articulação da distribuição encontra-se determinada pela produção, tanto na produção de objetos a serem distribuídos quanto em sua forma de distribuição (renda, lucro, salário e juros). “É absolutamente uma ilusão pôr a terra na produção, a renda da terra na distribuição etc.” (MARX, 2011, p. 50).

A distribuição, historicamente, pode aparecer desvinculada da determinação da produção, mas em uma concepção mais superficial, em que a distribuição aparece apenas como distribuição dos produtos. Antes disso, ela é distribuição dos meios de produção e distribuição dos membros da sociedade nas esferas da produção. A distribuição dos produtos é, contudo, o momento posterior da interatividade produtiva. Considerar a distribuição sem a produção é incorrer no mesmo equívoco de considerar a produção sem a distribuição.

Em toda conquista histórica têm-se três momentos gerais: a submissão do conquistado ao modo de produção do conquistador; a permanência do modo antigo tributando-o; e a criação de um novo modo surgido da interação do conquistador com o conquistado. “Apesar de aparecer como pressuposto para o novo período de produção, essa própria distribuição, por sua vez, é um produto da produção, e não apenas da produção histórica em geral, mas da produção histórica determinada” (MARX, 2011, p. 52).

Fica claro o predomínio da produção, do momento preponderante, não num sentido mecânico, mas numa interação constante entre heterogêneas formas de ser da produção e reprodução das relações sociais. Mesmo para a prática da rapina e da pilhagem, exemplifica Marx (2011, p. 52), é necessário que exista uma produção para saquear, algo que se possa furtar para acumular.

Já a circulação é um momento determinado da troca, a troca em sua totalidade. A troca aparece como mediação entre a produção, a distribuição por ela determinada e o consumo. Mas, na medida em que o consumo é também produção, a troca é também produção. Em três momentos isso acontece: troca de atividades e capacidades produtivas,

troca de produtos como meio para fabricação do produto destinado ao consumo e, finalmente, troca entre comerciantes, que é tanto determinada pela produção no tocante a sua organização quanto ela mesma é uma atividade produtiva. O único momento independente da troca é quando o produto é trocado imediatamente para o consumo.

No entanto, não há troca sem divisão do trabalho produtivo. Toda troca privada pressupõe produção privada e toda interatividade da troca encontra-se determinada pelo desenvolvimento e estrutura produtiva.

O resultado a que chegamos não é que a produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. Da mesma forma que a distribuição como distribuição de produtos. No entanto, como distribuição dos agentes da produção, ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações determinadas desses diferentes momentos entre si*. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, *em sua forma unilateral*, pelos outros momentos. [...] Há uma interação entre os diferentes momentos. Esse é o caso em qualquer todo orgânico (MARX, 2011, p. 53).

O momento preponderante tem o papel de amálgama das abstrações razoáveis. É a categoria estruturante do todo e, ao mesmo tempo, uma abstração que se destaca dele, que coordena a articulação entre suas formas de ser. Sua identidade corresponde ao momento ideal de síntese do todo concreto, que se processa historicamente. Já as determinações reflexivas são expressões no interior do processo de articulação entre as partes, em que a compreensão de uma delas pressupõe o entendimento da outra. Um ponto importante, porém, é a manutenção da especificidade de cada parte, procurando evitar a homogeneização ou a distinção desencadeada por uma lógica abstrata. Em Marx, predomina a lógica do ser, em que as determinações abstratas são apropriações do movimento real concreto. Somente a partir de sua lógica específica e de sua articulação histórica é que se torna possível captar o movimento do real. Numa síntese:

Vale resumir, para ressaltar a unidade, principiando pela referência à determinação da *força de abstração* como órgão peculiar da individualidade na apropriação ideal dos objetos, passando a seguir pelo caráter ontológico das *abstrações razoáveis*, ponto de partida do “método científico exato”, cuja *delimitação* é operada por intensificação de igual natureza, para alcançar a *articulação*, que ratifica o estatuto ontológico do conjunto pela absorção da *lógica das coisas*, e concluindo pela menção ao *momento preponderante* enquanto tônica categorial igualmente ontológica, caráter que também pertence às *determinações reflexivas*, uma vez, que marxianamente, essas são sempre configurações de pares ou conjuntos reais, interações concretas (CHASIN, 2009, p. 136).

Partir do concreto não significa cair no empirismo. Muito pelo contrário. O procedimento marxiano não se contenta com a aparência fenomênica ao tirar do real as determinações gerais de sua existência, ele delimita cada ser específico em sua lógica específica, articulando cada parte em um todo orgânico, destacando o momento preponderante, aquele responsável pela articulação das partes, e especificando novamente cada objeto, cada momento histórico como único e singular. O rigor de Marx ultrapassa tanto a lógica formal ou abstrata, que sobrepõe o momento ideal à objetividade, à atividade sensível, quanto o empirismo, que se mantém na superfície da existência das coisas. A teoria das abstrações é, assim, o “método” marxiano de apreensão do concreto, momento cognitivo da subjetividade humana.

6.6 Marx segundo alguns expoentes da Geografia Crítica, avanços e limites

A proposta de renovação da geografia a partir de Marx trouxe vários avanços para a reflexão que se quer crítica, principalmente quando se analisa o momento em que tal vertente do pensamento veio à tona, no período posterior à Segunda Grande Guerra. Mas tal ascensão também serviu para reafirmar o discurso disciplinar, para delimitar o campo do saber e para fazer da geografia uma ciência, com método e conceito próprios, nos moldes kantianos.

Para Moreira (2004) houve dois momentos iniciais de encontro entre Marx e a geografia. O primeiro aconteceu na década de 1950, por intermédio de geógrafos franceses, movimento conhecido como “Geografia Ativa”, em confronto com a geografia aplicada, até então predominante no mundo acadêmico francófono. O segundo momento, nas décadas de 1960 e 1970, nos Estados Unidos, representado pela revista *Antípoda*, denominado de “Geografia Radical”, e, concomitantemente, no Brasil, “Geografia Crítica”, inicialmente vinculada ao *Boletim Paulista de Geografia*. O cenário francês era, sobretudo, ligado a interpretação de supostos “métodos marxistas” capazes de reconhecer os problemas impostos pela realidade contraditória do capitalismo. Já no segundo cenário, americano e brasileiro, ocorre também uma investida na perspectiva ontológica, no entendimento dos nexos e das formas do próprio objeto geográfico – no caso, o espaço.

A geografia de influência marxista pode ser definida, de maneira geral, como uma postura crítica da relação do homem com o mundo e com a natureza, referindo-se, segundo Moreira (2004), à “geograficidade” espacial do homem no mundo. Foi a partir do espaço, como categoria de análise central desta vertente geográfica, que o metabolismo entre

sociedade e natureza ganhou relevo. Porém, a centralidade do discurso na análise econômica segmentaria categorias como natureza, trabalho e riqueza, de maneira a formar não uma crítica da economia política do espaço, mas uma explicitação de seus funcionamentos; ou seja, numa economia política do espaço. A crítica aos fundamentos da sociedade das mercadorias, em sua expressão espacial, desviou, portanto, para uma propositura “reformista” da organização da espacialidade social.

De outro lado, a opção somente pela obra “madura” de Marx, desvinculada de seus pressupostos “juvenis” – ou seja, da crítica da filosofia especulativa, do estatuto ontológico do ser social –, gerou uma segmentação definitiva não só entre os dois Marx, filósofo e economista, mas também entre natureza e sociedade, ao ponto de se admitir duas ciências contrapostas – geografia humana e geografia física –, obliterando uma reflexão sobre a inter-relação entre os seres naturais e sociais, proposta pelo metabolismo expresso no conceito de trabalho em geral, mas sem se esquecer de que se trata de formas de existência diferentes, mas articuladas pela atividade sensível.

O discurso geográfico marxista desviou-se para o plano gnosiológico, em que a natureza aparece, em determinados momentos, como expressão do homem, e não como geradora, em princípio, do próprio homem. A edificação da geografia como “ciência marxista” fez com que a relação entre natureza e sociedade ficasse cindida e a natureza somente perceptível na relação econômica (como valor de uso, meios de produção, força produtiva, etc.). Não se trata aqui de negar a natureza como se apresenta na produção e reprodução capitalista, expressa na crítica da economia política, mas apenas de acrescentá-la ao que já foi expresso por Marx, nos *Manuscritos de 44*, ou seja, a da natureza fora do ser, como condição de sua própria existência. A tarefa posta aqui é mostrar como em certos casos a geografia de talhe marxista se aproximou mais de um epistemologismo do que de uma leitura conectiva, mas também distinta, entre sociedade e natureza.

Massimo Quaini, em seu livro *Geografia e Marxismo*, estabeleceu novos parâmetros para o entendimento do pensamento de Marx sobre geografia, principalmente sua concepção de natureza. Suas contribuições foram inúmeras, cabendo aqui somente extrair de seu texto o que ele expôs sobre a relação entre sociedade e natureza.

Para Quaini (1979), o materialismo histórico deve se ater às resoluções dos problemas estabelecidos pela filosofia especulativa de Hegel. Marx instaura uma nova forma de compreender a relação do homem com a natureza, evitando cair no monismo especulativo, mítico, de Hegel, assim como no materialismo fisicista do positivismo. Coloca-se num plano decididamente humanista, não perdendo de vista nem a historicidade da natureza nem a

naturalidade da história. Ele coloca a exterioridade, a natureza, como independente do homem, mas, ao mesmo tempo, por ele mediada. Se o homem, também, constitui-se como parte integrante dessa exterioridade, dessa natureza, o conceito de natureza em Marx se identifica, então, com a realidade do mundo concreto, síntese de múltiplas determinações. O conceito de natureza, porém, não cai numa concepção metafísica, limitando-se apenas a circunscrever, delimitar, o pensamento nos limites do materialismo, que consiste em explicar e compreender o mundo assim como ele é a partir do próprio mundo. Portanto, o homem finito, vivendo em sociedade, e o mundo sensível, em sua trama sócio-histórica e espacial, constituem as únicas grandezas com que Marx se preocupou em sua elaboração teórica.

Quaini (1979) afirma que Marx reconhece uma singularidade da natureza externa, uma especificidade, uma indeterminação do mundo sensível em relação ao próprio homem. Porém, ele destaca que a distinção entre uma *primeira natureza* e a *natureza socialmente pensada* tem sentido apenas quando se considera o homem como distinto da natureza. Quaini afirma, também, que a *primeira natureza* não existe mais, que não há lugar algum onde o homem não tenha alterado as *relações naturais*. Isso não significa que em termos ontológicos, ou em termos de uma gênese dessa relação entre homem e natureza, que a natureza deixe de ser uma das bases para a formação do ser social. Não dá para se esquivar de uma preexistência da natureza, de uma especificidade dela em relação à sociedade. Ou seja, a natureza tem uma realidade que é também extrínseca ao homem, mas que cada vez mais se torna humanizada. Quaini, porém, não concorda que há em Marx uma concepção ontológica da natureza, classificada por ele como *metafísica*.

Marx não se interessa pela natureza como problema filosófico, ontológico (como *philosophia prima*) e portanto abstrato e metafísico, mas somente no terreno da assim chamada história universal, que, enquanto ‘criação do homem pelo trabalho humano e devir da natureza para o homem’, é o único terreno sobre o qual ‘tornou-se praticamente sensível e visível a essencialidade do homem e da natureza e tornou-se praticamente sensível e visível o homem para o homem como existência natural e natureza para o homem como existência humana’ (MARX⁶³ apud QUAINI, 1979, p. 44).

No entanto, na *Ideologia Alemã*, principalmente no capítulo sobre Feuerbach, está explícito o cuidado com que Marx apresenta as especificidades da natureza e da natureza humana no metabolismo de que resulta o trabalho. É claro que Marx não é um historiador da natureza e tampouco desenvolve uma história natural, mas ele reconhece a importância e a existência dela.

⁶³ MARX, Karl. *Manoscritti econômico-filosofici*. [s.d.], p. 268.

O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, orohidrogáficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Para Quaini (1979, p. 44), apoiando-se em Alfred Schmidt (1976), Marx se interessa pela natureza como momento da práxis humana, como momento da atividade sensível, o que não deixa de ser uma verdade, mas não quer dizer que ele não reconheça a especificidade da natureza e da história natural. A natureza tomada abstratamente, em si, é nada para o homem. É dessa forma que, segundo Quaini, Marx chega à famosa frase: “A única ciência é a ciência da história”. A história da natureza e a história do homem são dois aspectos e conteúdos inseparáveis.

Marx confirma a historicidade da natureza e a da mediação humana da natureza como um momento insuperável. Quaini (1979, p. 46) insiste que a natureza pode ser percebida, apenas, como categoria já apropriada pelo homem, mas que contém, é bom frisar, também, um elemento natural dos processos históricos. Como já foi observado, Marx reconhece uma especificidade da natureza, um ser/objeto que independe do homem, que existe independente de seu pensamento.

Para o geógrafo americano Neil Smith, Marx insistiu na unidade entre natureza e história, chegando a afirmar a inexistência da natureza *pura*, ou de sua nulidade, como em Alfred Schmidt. Existiria um dualismo conceitual na concepção de natureza de Marx em suas obras de juventude, obras filosóficas em que a natureza aparece unificada com o homem, e em seu trabalho maduro, mais analítico, quando a natureza aparece como um objeto do trabalho no processo de produção.

Neil Smith (1988) tomou como influência as ideias de Schmidt, ao invés de ir aos textos de juventude de Marx para resgatar o que o filósofo alemão compreendia por natureza. Ele concordou com a perspectiva de Schmidt de que a natureza separada da sociedade não tem significado algum, mas detectou, também, uma dualidade em seu discurso, na medida em que ele afirmava uma prioridade da natureza exterior. Mas essa prioridade, para Schmidt, somente pode ser aceita se mediada por uma relação social. A anterioridade da natureza é correta, na medida em que é tomada a partir do metabolismo do processo de trabalho, que faz com que os homens incorporem suas forças essenciais nos objetos naturais, e os objetos naturais, por sua vez, passam a adquirir uma qualidade social. Smith (1988, p. 55-61) enxerga

nessa concepção um viés naturalista, porque a atividade do trabalho passa a ser uma característica natural, universal dos homens. Para ele, essa perspectiva concede à natureza um papel principal, pois fornece ao sujeito suas forças essenciais e seus objetos de trabalho. Schmidt insistiria, ainda, que para o Marx materialista a natureza subsiste independente de toda ciência e desejo humano, mas que as leis da natureza devem ser formuladas a partir de categorias, também, sociais.

A crítica de Smith a Schmidt parte do pressuposto de que, este último ao distinguir o metabolismo entre sujeito e natureza – a identidade entre sujeito e natureza –, e as categorias econômicas da maturidade – que confirmam a separação entre sujeito e natureza –, reitera uma dualidade insuperável envolvendo um Marx *jovem* e outro *maduro*. Para Smith (1988, p. 52-53) o metabolismo do processo de trabalho está para Schmidt como um *valor* absoluto, um *valor* universal, sem história, uma necessidade imposta pela natureza, uma concepção hegeliana de unidade sujeito e objeto, o que Smith chamou de “ontologia negativa”. De outro lado, há o Marx maduro, cientista, no qual há uma natureza exterior, histórica e mutável, baseada numa concepção kantiana de separação entre sujeito e objeto. Essa visão, para o geógrafo, se distancia, e muito, da visão do Marx jovem, em que há uma unidade dialética entre sujeito e natureza. Para Smith (1988, p. 59), Schmidt fica entre Kant e Hegel para localizar a concepção de natureza em Marx.

Deixando de lado toda a crítica profícua feita a Schmidt e à sua solução para o impasse a partir da *produção da natureza*, o que não será alvo de análise neste momento, cabe salientar que Smith não avança na compreensão de que Marx não se interessou em criar uma ciência da natureza nem uma epistemologia desse conceito. A compreensão marxiana de natureza passa pela inversão ontológica entre sujeito e objeto. A afirmação de uma anterioridade da natureza, de sua objetividade, não é um enunciado apenas lógico, mas ontológico. Ela é anterior à existência social. O fato de a natureza no presente não ser mais o que foi no passado não significa que ela perdeu sua especificidade. A natureza tem sua história anterior, que *independe* do homem, o que não lhe confere uma prioridade no metabolismo do ser social por meio do trabalho. Ela é importante, mas não primordial. A sociabilidade é para Marx o atributo essencial e primordial do ser.

Nessa perspectiva, natureza e sociabilidade andam juntas. O homem é um ser tanto social quanto natural, mas cada vez mais se torna um ser mediado por relações sociais, por uma natureza transformada ou, como quer Smith, produzida. Essa solução não incorre em um dualismo intransponível, pois este é solucionado a partir da atividade sensível consciente

que mostra a prioridade social da natureza e a necessidade de transformações efetivas da sociedade como formas de transformação da própria natureza.

Outro geógrafo marxista da maior relevância é David Harvey. Seus textos referentes ao *modus operandi* do sistema capitalista em muito contribuíram para compreensão de seus limites históricos e lógicos. Porém, em seu livro *Espaço de Esperança* o geógrafo incide num epistemologismo unitário com base nas ciências naturais.

O ponto central de seu livro se resume à apresentação de um repertório básico das características dos seres humanos. A partir de então, características específicas em condições particulares são consideradas como peculiaridades naturais a-históricas, assumindo-se o discurso da sociobiologia ou da continuidade de processos naturais na transubstancialização humana. O ser social age, dessa maneira, limitadamente, conforme as características naturais que também lhe são inerentes.

Harvey associa a competição e a luta pela existência com processos políticos, culturais e econômicos; adaptação e diversidade em nichos ambientais, com proliferação e inovação econômica; e colaboração, cooperação e ajuda mútua com arranjos institucionais e forças políticas discursivas. Em conjunto com transformações ambientais, organizações espaciais e ordenação temporal, esses itens elencados formam, segundo Harvey (2004, p. 275), “um repertório básico de nossas capacidades e potencialidades que nos foi legado por nossa experiência evolutiva”. Está explícita em Harvey a evolução conjunta da sociedade e da natureza, formada num mesmo desenvolvimento unilinear da história. A utilização do termo *evolução*, a partir de então, torna-se uma constante.

O problema do discurso da sociobiologia exposto por Harvey consiste “apenas” em apontar a competição como motor principal da sociedade, lei natural que relega a segundo plano a cooperação. A sociedade constitui-se de relações naturais marcadas pela alternância entre competição e cooperação, esta última servindo de reguladora dos processos “selvagens” da concorrência capitalista.

Para Harvey o capitalismo competitivo, da sobrevivência dos mais aptos aos moldes do darwinismo social, é capaz, também, de buscar inovações estratégicas, novos nichos de mercado para se auto-organizar. Os mecanismos “cooperativos” do Estado agem, dessa maneira, para garantir que os mercados funcionem como uma sustentação colaborativa. Para se diferenciar dos discursos naturalistas de competitividade, Harvey inverte a lógica da sociobiologia, apontando a importância da cooperação para reprodução da sociedade.

A ordenação causal postulada pela sociobiologia pode ser revertida com facilidade; é somente por meio das estruturas colaborativas e cooperativas da sociedade que [...] a competição e a luta pela existência podem ser orquestradas para seu trabalho. [...] A competição é sempre regulada e condicionada pela cooperação, pela adaptação, pelas transformações ambientais e de produção do tempo e do espaço (HARVEY, 2004, p. 276-277).

Nota-se que a inserção da cooperação ou inversão de propriedades entre uma competição capitalista “sociodarwinista” e uma cooperação institucional é o que diferencia Harvey da sociobiologia. Porém, para ambos as relações estabelecidas – entre cooperação e competição – permanecem imutáveis e, portanto, naturais do “ser da espécie”⁶⁴. Cooperação, competição, adaptação, colaboração etc. são postas como características não da sociedade capitalista, mas de qualquer outra forma de sociabilidade no tempo e no espaço. A alternativa socialista – diga-se, prevista e almejada por Harvey – consiste em descobrir uma forma “alternativa” que combine de diferentes maneiras os elementos constitutivos do ser da espécie.

Nunca se pode eliminar, portanto, a competição, mas é possível organizá-la de outra maneira e com finalidades distintas. O momento utópico da alternativa possível gira em torno daquilo que já está prescrito: o jogo relacional entre competição e cooperação, cabendo, somente, produzir ajustes “mais adequados”, “mais equilibrados” dessa relação essencial aos seres em geral.

Expor a perpetuação das relações entre cooperação e competição, específicas da sociedade moderna, por meio de sua naturalização, foi o objetivo da crítica de Marx à economia política clássica. Teorias como a da propriedade privada, a da renda da terra, a da divisão do trabalho e a do valor foram postas à prova pelo rigor teórico de Marx ao dissecar os textos da “anatomia da sociedade civil”, justamente como uma crítica à naturalização dessas categorias desenvolvidas por Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus etc. A perspectiva marxiana caminha em direção às delimitações histórica e espacial das especificidades da sociedade capitalista, partindo da premissa da transitividade e da mutabilidade das categorias eminentemente históricas.

Admitamos que as relações econômicas, consideradas como *leis imutáveis, princípios eternos, categorias ideais*, sejam anteriores aos homens, aos homens

⁶⁴ O termo *ser da espécie* é pouco encontrado nos estudos das ciências humanas, de forma geral. Marx preferia utilizar-se do termo *ser genérico (Gattungswesen)*. Segundo ele, a atividade produtiva é vida genérica, atividade consciente livre que faz do indivíduo mais do que mero exemplar da espécie muda da natureza. Em Marx, espécie e gênero são destacados conforme determinações específicas de cada ser, natural ou social. Harvey traça o caminho inverso, reaproxima a sociedade da natureza, mas não como seu corpo inorgânico, como corpo de carência e necessidade, mas como estrutura que perpassa todo o ser social.

ativos e atuantes; admitamos, ainda, que essas leis, esses princípios, essas categorias, desde as origens do tempo, tenham estado adormecidas “no seio da razão impessoal da humanidade”. Já vimos que, com todas essas eternidades imutáveis e imóveis, não há história; há, no máximo, a história na ideia, ou seja, a história que se reflete no momento dialético da razão pura (MARX, 2009, p. 132).

Marx, ao contrário da perspectiva naturalista da economia política, que tende a eliminar as especificidades históricas e espaciais, transmutando-as em características naturais⁶⁵ a-históricas, trabalha na desmistificação da naturalização dos processos sociais e econômicos, no intuito de caracterizar e categorizar as especificidades transitórias dos processos históricos e sociais de seu tempo.⁶⁶

Dizendo que as relações atuais – as relações de produção burguesa – são naturais, os economistas dão a entender que é nessas relações que a riqueza se cria e as forças produtivas se desenvolvem segundo as leis da natureza. Portanto, essas relações são, elas mesmas, leis naturais independentes da influência do tempo. Assim, houve história, mas já não há mais (MARX, 2009, p. 137).

O conteúdo programático exposto por Harvey não permite afirmar que ele aposte numa naturalização das categorias da economia política clássica. Basta lembrar o seu célebre livro *The Limits to Capital*, em que estão expostos criticamente os traços específicos da sociedade capitalista. Porém, a associação entre cooperação e competição, expressas por Harvey como condições naturais do “ser da espécie” – portanto, imutáveis – choca diretamente com as considerações marxianas já referidas, pois elas levam ao caminho inverso; ou seja, aquele da historicidade do ser social, que, cada vez mais, afasta-se de suas determinações naturais, produzindo um complexo categorial eminentemente social.

A proposta teórica de Harvey se justifica, na medida em que reacende o debate acerca das características do “ser de espécie”, ou melhor, “ser do genérico”, para se compreender as origens e os pressupostos dos seres em geral, realçando as capacidades e as potencialidades inerentes a cada espécie. Assim, Harvey recoloca a questão ontológica, muito desacreditada no discurso pós-moderno, no centro do debate. A necessidade de se entender a conformação e a característica dos seres em geral possibilita visualizar uma alternativa teórica e prática que permite a reconciliação com o passado, ao mesmo tempo em que abre as portas

⁶⁵ “Assim, a necessidade histórica é mesmo uma necessidade ‘*meramente histórica*’: uma ‘necessidade evanescente’ [...] ou necessariamente em desaparecimento, que deve ser concebida como inerentemente *transitória*, em oposição às determinações estritamente naturais [...] que têm a condição de absolutas” (MÉSZÁROS, 1993, p. 196).

⁶⁶ Não se pode afirmar, no entanto, que não existam especificidades no ser social delineadas por Marx. A própria historicidade do ser é uma condição imanente da natureza humana. Porém, as características objetivas do mundo concreto (síntese de múltiplas determinações) são mutáveis, transitórias, conforme cada situação específica de sociedade, de cultura.

para o futuro. O problema surge a partir da naturalização dessas características das ações humanas, que giram em torno, basicamente, de cooperação, competição e adaptação.

Ao estabelecer os pressupostos naturais das ações humanas, Harvey esboça o caminho inverso daquele exposto por Marx, que confirma o distanciamento das barreiras naturais. A relação entre gênero e indivíduo transforma-se, em Marx, num complexo de problemas distintos, em que as relações naturais são “superadas” pela atividade sensível consciente, em relação ao meio e aos outros indivíduos.

No entanto, a constituição do gênero humano não extingue as peculiaridades naturais. Elas nunca são abolidas. O que ocorre é uma modificação fundamental, na medida em que o gênero transforma-se por meio de uma atividade articulada, cuja reprodução pressupõe e exige outras atividades, modos de comportamento que correspondem somente aos indivíduos agindo em sociedade, por meio de atividades conscientes específicas do humano.

A compreensão da naturalidade do ser social em Harvey é expressa por uma possibilidade epistêmica de unidade do conhecimento com bases biológicas, que parece confundir o natural com o social. Essa interpretação confere à relação sociedade e natureza uma integração entre biologia e história, entendidas como realidades indissociáveis.

6.7 Breves apontamentos sobre ciência e crítica em Marx

A crítica à economia política é, também, a crítica da ciência de seu tempo. Ela busca o desvelamento das máscaras e lacunas desta ciência, a exposição dos nexos do próprio objeto de pesquisa, mas em nada se aproxima de uma propositura epistêmico-metodológica de como compreender e formular um método *a priori* de conhecimento.

Os apontamentos de Marx resultam, portanto, não de um conhecimento parametrado, conduzido, por um método – entendido como construção a priori do intelecto –, mas de uma forma de apreensão intelectual instaurada já com o rompimento juvenil em relação a Hegel. Forma de apreensão em que o conhecimento é construção que se viabiliza em seu fazer efetivo (VAISMAN, 2010, p. 83).

A solução para os mistérios da filosofia especulativa e para o desvendamento das contradições aparentes da ordem social do capital deverá ser buscada numa reorientação do pensamento. É preciso redirecionar os esforços teóricos para a compreensão dos nexos internos e externos dos objetos, no intuito de fornecer as bases para uma reapropriação efetiva do real. Essa reorientação do pensamento tem por objeto a prática transformadora, a partir da junção entre teoria e prática. Assim, a crítica da filosofia e da economia política deve ser

tomada como rejeição à ordem estabelecida, à naturalização das formas de produção e reprodução capitalistas.

Marx, em sua crítica da economia política, vislumbra alcançar os verdadeiros significados da autoprodução humana, no intuito de revelar a lógica intrínseca do capital, para que possam ser indicadas as formas de sua superação, os caminhos possíveis, abertos, mas nunca pressupostos, preestabelecidos *a priori*, que somente podem ser desenvolvidos na prática.

A ciência em Marx é a apreensão crítica e possibilidade de superação do capitalismo. Marx não é um mero crítico desta sociedade. Ele propõe algo a mais: a transformação prático-teórica da realidade a partir da supressão das formas reificantes de produção. O homem pode se emancipar somente pela apropriação efetiva dos meios de produção. Só assim pode-se almejar uma associação livre dos entraves do capital. “A figura do processo de vida social, isto é, do processo de produção material, despirá o seu véu de névoa mística apenas quando se colocar como produto de homens livremente sociabilizados e sob seu controle consciente e planejado” (MARX, 2006, p. 80).

A ciência marxiana caminha da crítica da filosofia especulativa à ciência do seu tempo, a economia política; da crítica como arma teórica à crítica como prática teórica. A crítica que se sustenta a partir de uma prática revolucionária de emancipação humana; a crítica à especulação filosófica que conduz à crítica da economia política, e esta, à prática, aliando a “arma da crítica à crítica das armas” (BENSAÏD, 1999, p. 313). Enfim, o desvendamento da prática existente pela crítica impiedosa de seus alicerces à realização prático-teórica da luta de classes.

A crítica à economia política é uma forma de propor uma superação da sociabilidade capitalista. Marx não é apenas um crítico da especulação filosófica e da economia política; é, também, aquele que visa em sua obra produzir ferramentas para a superação do capital, ordem sociometabólica que reifica as relações sociais ao inverter as relações entre trabalho e capital (mercadoria).

A “crítica da economia política” inaugura assim uma outra maneira de fazer ciência. Ela não se reduz nem à fundação de uma ciência positiva da economia, nem ao retorno especulativo à ciência alemã, nem à negatividade da crítica. Teoria revolucionária, ela afronta as miragens do fetichismo sem poder vencer seus sortilégios (BENSAÏD, 1999, p. 328).

O que está em questão para Marx, portanto, é a transformação da realidade capitalista imposta a uma ordem antagônica de conflitos de interesse de classe, não de

interesses individuais diluídos no interior da sociedade civil, como apregoam os economistas políticos e Hegel.

Por conseguinte, o que Marx sugere é a articulação de uma mudança social efetiva historicamente dinâmica e, em meio aos explosivos antagonismos sociais, também há muito atrasada, definida em termos de suas próprias premissas práticas objetivas – na qualidade da ordem hegemônica alternativa qualitativamente distinta do trabalho – colocada em oposição ao modo de controle progressivamente destrutivo do capital (MÉSZÁROS, 2009, p. 211).

A ciência em Marx se converte em atividade prática ao assumir a perspectiva de controle de todos os aspectos produtivos e reprodutivos da sociabilidade, desde a esfera mais simples até a mais complexa. O futuro torna-se aberto às possibilidades do presente.

A concepção de ciência se forma, então, numa inseparabilidade de uma teoria voltada para uma prática emancipatória. A explicação teórica isolada e a crítica puramente negativa não se sustentariam sem proposituras possíveis de transformação efetiva da sociedade. “A negação do sistema do capital tinha de ser combinada com a demonstração da viabilidade histórica da ordem *hegemônica alternativa* positiva necessária, personificada em um movimento emancipatório social globalmente progressivo” (MÉSZÁROS, 2009, p. 214).

A ciência não poderá se esquivar de sua prática transformadora nem se isolar numa “prática de gabinete”. Sua função é, a partir de Marx, reorientada à prática-teórica, à fundamentação de uma atividade consciente que subverta a ordem estabelecida.

7 CONCLUSÃO

A proposição de Lukács (1968) sobre a crítica à filosofia especulativa passa pelo reconhecimento do particular, como em Goethe, como uma categoria mais objetiva, ao passo que as outras – singularidade e universalidade – são, à sua maneira, abstratas e subjetivas. Se o realismo conceitual, desde Platão, é a universalidade da idéia que paira acima da realidade, na posição nominalista a universalidade é apenas uma determinação subjetiva, fictícia. Na abordagem lógica de Lukács (CHASIN, 2009), seu ponto de partida é a dialética entre a particularidade e a universalidade.

Numa interessante passagem, Lukács mostra a origem, segundo ele, da ascensão da categoria da particularidade:

[...] a questão de que tratamos só começou a se colocar no centro do interesse filosófico quando o interesse científico não mais se limitou à física (concebida substancialmente como mecânica) e se estendeu à química e, sobretudo, à biologia. Quando, na biologia, começaram a aparecer os problemas da evolução, quando a Revolução Francesa colocou em primeiro plano a luta pela ideia de evolução nas próprias ciências sociais, então, sim, a nossa questão começou a se colocar no centro do interesse filosófico (LUKÁCS, 1968, p. 7).

Lukács encontra na filosofia alemã a resposta para os impasses causados pela dicotomia entre o universal e o singular, por meio da promoção da categoria da particularidade. É na *Crítica da Faculdade do Juízo*, em Kant, que essa categoria ganha importância. Lukács reconhece o avanço kantiano, mas critica sua delimitação ao campo dos juízos reflexionantes. É na distinção entre *classificação* e *especificação* que Lukács se distancia de Kant.

Importa destacar, na longa e entrecortada argumentação crítica lukacsiana, o andamento pelo qual é advertido que *classificação* e *especificação* colocam, é evidente, a questão das relações recíprocas entre universalidade e particularidade, demandando com isso um novo programa gnosiológico, incompatível, de pronto, com a doutrina fundamental da *Crítica da razão pura*; esta que finda por desembocar, pelos meandros de uma série de aporias, na retrocedente concepção hipotética do entendimento intuitivo. [...] Propositura com a qual a obra kantiana, em suas oscilações, renteia os perigos das vias cognitivas extrarracionais, é claro que, advertidamente, a elas voltando às costas [...] (CHASIN, 2009, p. 144).

A proposta de Lukács vai de encontro à *Crítica da razão pura*, de seu programa gnosiológico, que exclui a centralidade da particularidade, na dialética entre singularidade e universalidade. O pensamento de Kant fica impedido de buscar as raízes fundamentais da *especificação* e da *classificação* da vida, somente postulando uma faculdade cognitiva

subjetiva a separar os dois caminhos. A tarefa de separação dos dois é destinada ao juízo. Se as *classificações* remetem ao juízo determinante, as *especificações* se restringem ao juízo reflexivo.

Em relação ao particular, Kant tem alguma razão quando vê na relação entre o universal e o singular uma contingência, rompendo com a rigidez do mecanicismo. Aquilo que constitui um particular não pode ser meramente deduzido do universal. Porém, para Lukács (1968, p.12-13) essa proposição só é válida na medida em que se reconheça a contingência, coisa que, segundo o húngaro, Kant não faz.

O limite do conhecimento da razão pura esbarrava em seus próprios liames. Nele o conhecimento concreto não é tocado. Na *Crítica do juízo*, Kant já reconhece a possibilidade de ultrapassar o campo fenomênico. Porém, quando aparece o problema da particularidade, representada pelo orgânico, ele recorre ao juízo intuitivo, e não ao discursivo. A natureza, então, possui um movimento que é apenas reconhecido como uma qualidade do sujeito transcendental, e não dela mesma.

Se Kant apenas esboça o problema – a antinomia entre o conhecimento discursivo e o intuitivo –, Schelling leva às últimas consequências essa dicotomia. Ele admite a antítese kantiana e identifica o discursivo com o metafísico e o intuitivo com o dialético. Mas Schelling, segundo Lukács (1968, p. 25), tende a um irracionalismo ao debandar para o lado do conhecimento intuitivo separado do sensível. Em Schelling, a unidade das leis orgânicas não pode ser eliminada pelo entendimento de um ser particular.

Schelling, de acordo com Lukács (1968, p. 26), faz, também, uma crítica à contingência do “impulso formador” e da suposta “força vital” na particularidade sustentada por um livre jogo de forças e mantida por um fluxo externo. A vida não é apenas um particular, mas uma forma do ser. As forças que estão em jogo não são forças particulares à vida orgânica, mas forças universais da natureza, que transformam aquilo que poderia ser vida morta em força formadora. Schelling, para Lukács, ultrapassa a concepção de organismo kantiana.

E, na verdade, não só na tentativa de compreender dialeticamente a vida como desenvolvimento e concretização ulterior do particular. O jovem Schelling teve até certo pressentimento do papel do ambiente no nascimento e no fim da vida, da relação recíproca, dialética, entre o organismo e o ambiente. Exatamente por isso, tanto o contingente quanto o particular assumem nele um significado dialético que Kant não teria podido entender: as duas categorias começam a perder aquela rigidez e aquele caráter metafísico abstrato que tinham em Kant, tornam-se mais concretas, vêm inseridas em nexos dialéticos (LUKÁCS, 1968, p. 27).

Schelling se mantém, todavia, no falso dilema da dicotomia entre o intuitivo e o discursivo. Seu discurso “irracionalista” a respeito do *intellectus archetypus* como intuição intelectual, coloca-se como tentativa de recuperar a doutrina platônica das ideias. Mesmo considerando a reviravolta que Schelling dá na filosofia kantiana, com ele se abre uma possibilidade cognitiva para compreender a coisa-em-si a partir de um idealismo objetivo.

Quando se trata de questões específicas da filosofia da natureza de Schelling, Lukács não poupa críticas. Para ele, Schelling somente reconhece a objetividade por meio do pensamento. “É por essa razão que nele a potência não é uma mediação real entre o imediato e o absoluto, e, sim, uma presumida relação quantitativa dos princípios (objetivo, subjetivo, etc.), onde a escolha, a determinação dessas proporções quantitativas, é pura e simplesmente abandonada ao arbítrio que constrói” (LUKÁCS, 1968, p. 32). Em Schelling a essência da realidade parece cognoscível, mas a ideia não deriva dela; pelo contrário, é a realidade que somente ganha vida na ideia.

Já em Goethe o sentido do fenômeno primordial põe em manifesto o desenvolvimento do fenômeno mesmo, aquilo que se deve qualificar como lei, sentido e forma de existência. O “proto fenômeno” é o caso mais simples de uma relação e combinação de um ser natural. Ele pode ser distinto do fenômeno puro, porque só se pode mostrá-lo mediante uma combinação e comparação com os demais e porque, de outro lado, representa um fenômeno abarcado pela “visão espiritual”.

De modo geral, tem-se em Goethe uma visão universal dos fenômenos. Em parte objetivamente, quando sua falta de localização e disposição no tempo o faz independente de qualquer contingência, e em parte subjetivamente, quando se torna um assunto do pensamento em que se expõe sempre o particular, e nunca o universal. O fenômeno primordial pretende superar essa dicotomia. É uma lei intemporal forjada na intuição do real, o universal contido no fenômeno particular.

Para Simmel (2006) Goethe faz uma reviravolta na questão do conhecimento. Não se trata de um racionalismo que parte do conhecimento teórico como primeiro momento e lhe atribui a capacidade de definir e representar o objeto, mas de um ato de conhecer, estabelecido pela relação mútua entre sujeito e objeto. A metafísica de Goethe, na forma sensível, já encontra a unidade imediata entre o sujeito e o objeto e o conteúdo de seu conhecimento. Seu objeto não é tanto o conhecer conceitual lógico, mas o movimento em si dos fenômenos. A faculdade de conhecer está tão imbricada com o próprio fenômeno que nada além dele é possível atingir. Quando a faculdade de conhecer recebe o fenômeno pela sensibilidade

intuitiva, o que é percebido é a relação direta entre o fenômeno e o sujeito. Tem-se uma nova forma de interpretação da natureza, que vai além das categorias e dos axiomas preestabelecidos.

Que la figura experimentada, el fenómeno sensible, aun aprehendido solamente en su pureza y originalidad, en el punto más alto como “protofenómeno”, ofrezca ya en si mismo y consigo mismo la ley ideal, la forma del comprender y conocer es ya un fenómeno primário más allá del cual no cabe preguntar dentro de esa concepción del mundo (SIMMEL, 2005, p. 65).

Os fenômenos são aqueles que se apresentam não somente aos sentidos externos, mas, sobretudo, aos sentidos internos. O que se contempla pela sensibilidade intuitiva é o homem por inteiro em unidade com o mundo. Toda realidade é a ideia revelada no fenômeno e abarcada pelos “olhos do espírito”.

A representação é verdadeira quando se refere à vida, como a relação em processo entre o homem e o mundo. Com a harmonia entre consciência e ser, a existência e a perfeição tornam-se um conceito só. Em Goethe a harmonia encontra paralelo na existência com a imagem real das estruturas dos objetos. A busca por compreender as formas e as transformações da natureza encontra similaridade nas artes. A configuração da vida sob as bases naturais implica uma tentativa de superação da dicotomia entre o sujeito e o objeto. A unidade dos processos vitais supera os antagonismos e as tensões, por justamente acreditar que eles fazem parte desse processo de unidade e diferença, intrínsecos ao movimento da vida (SIMMEL, 2006, p. 67).

A ciência do particular de Goethe gerou poucos adeptos. A antropomorfização da natureza acabou vedando o conhecimento da natureza em si, pois a natureza como “emanação do espírito” projetou-a como sua imagem e semelhança. Além do mais, a sua ciência do particular sucumbiu ao recorrer à metafísica fundada numa falsa harmonia entre o social e o natural. Esse, aliás, será o percalço também de Humboldt – ou seja, a pressuposição de uma unidade harmônica entre espírito e matéria. Se Humboldt avança na compreensão do cosmos, a visão metafísica da natureza não lhe permitiu compreender os processos conflitivos de adaptação e seleção por que passam os seres orgânicos. Esse tema, aliás, será explicitado em sua controvérsia com Darwin.

As críticas à teoria de Darwin, salientadas por Humboldt (1970, p. 319), advêm de sua negação da criação. A ideia de biogêneses de Darwin, para Humboldt, faz derivar de um organismo um outro, excluindo as intervenções externas e metafísicas. Mesmo admitindo a teoria de transformação do organismo a partir do próprio organismo, e não de outra esfera inorgânica, Darwin não diz muito sobre como a vida surgiu.

Num *insight*, Humboldt (1970, p. 320) demonstra que se a partir de uma geração espontânea, por meio da natureza inorgânica, forças adormecidas pudessem criar, em determinado contexto específico, um ser orgânico, o milagre rejeitaria a criação divina e passaria para, quiçá, a química. No entanto, Humboldt logo adverte que uma ciência séria teria que recusar a teoria da geração espontânea, pois em seu tempo nada poderia se afirmar que da inércia dos elementos inorgânicos nasceria o orgânico, a vida. Para Humboldt a teoria de Darwin sobre a origem das espécies deixa lastros para se pensar tal origem a partir de uma criação divina, justamente por não explicar a passagem do inorgânico para o orgânico.

Humboldt entende que a teoria da criação encontra apoio nas descobertas geológicas, não se podendo negar a “progressão contínua” do desenvolvimento das formas orgânicas. Por mais dispersa que seja a continuidade das espécies, todo ser descoberto encontra um lugar já preparado para ele. “Nada há de arbitrário na natureza”. E prossegue: “[...] e sente-se nela não se sabe que lógica profunda e poderosa que se faz sempre obedecer” (HUMBOLDT, 1970, p. 323).

Humboldt salienta sua admiração pelas teorias da seleção natural e das variações, mas conclui que “nenhum princípio, nem a ação dos meios, nem o hábito, nem a eleição [seleção] natural podem explicar as apropriações orgânicas sem a intervenção do princípio de finalidade” (HUMBOLDT, 1970, p. 323). A seleção natural sem qualquer princípio de finalidade encontrar-se-ia guiada apenas por leis mecânicas e por acidentes, assim como a natureza de Epicuro, destinados ao acaso. E a natureza, dirigida *a priori* por uma vontade providente, a um fim segundo uma intencionalidade, poderia bem representar a transformação da matéria inorgânica à orgânica, “de uma forma a outra, para aperfeiçoar a vida no universo e elevar-se por um progresso contínuo, da mônada à humanidade” (HUMBOLDT, 1970, p. 323).

A harmonia da natureza, para Humboldt, “presidiu em todas as ocasiões, às diferentes manifestações da vida orgânica” (HUMBOLDT, 1970, p. 259), mesmo que pela observação percebam-se muitos estados e formas diferentes, devido às várias circunstâncias de sua formação e conservação. A teoria da natureza de Humboldt, portanto, esbarra em sua concepção de uma sintonia prévia entre espírito e matéria, sendo que esta, como nos idealistas, seria extrusão do outro, manifestação de sua exteriorização.

Se em Kant, Goethe e Humboldt a dialética da particularidade é derivada da vida orgânica, em Hegel ela aparece no desenvolvimento da própria história. Sua filosofia da natureza se mostra, no entanto, obscura. Foi Hegel o primeiro a colocar no centro da questão a lógica entre singularidade, particularidade e universalidade. Ao analisar a Constituição da Alemanha e a Revolução Francesa, ele se depara com as relações dialéticas, na história, entre

universalidade e particularidade. Para Lukács (1968) a dialética hegeliana é uma tradução filosófica da realidade sócio-histórica. O grande mérito da lógica de Hegel reside em sua forma de ser, numa lógica de conteúdo e historicidade.

Lukács pretende com isso estabelecer uma analogia da lógica hegeliana com a “lógica” marxiana, sem, contudo, encontrar respaldos científicos no próprio Marx, recorrendo com frequência a Engels, “[...] quanto mais estritamente lógico vai se tornando o discurso lukacsiano, tanto menos ele se ampara em elementos teóricos e, por conseguinte, em citações diretas da obra de marxiana, até que estas desaparecem por completo dos enunciados” (CHASIN, 2009, p. 176).

Se, de um lado, há aspectos positivos no tocante às evidências do caráter particular do pensamento de Marx, do qual Lukács extrai suas teorias e sua legitimação científica e intelectual, de outro, ao reforçar o vínculo lógico com Hegel, acaba por balizar metodologicamente uma analogia direta entre Marx e Hegel. Para Chasin não há como vincular Marx a Hegel a partir de um viés lógico, justamente pela falta de arrimo textual que comprove essa similitude.

Em verdade, Lukács sabia muito bem aquilo que não dispunha da argamassa necessária – escritos marxianos pertinentes ou, pelo menos, razoavelmente indicativos, ainda que esparsos e fragmentários, e nem mesmo, em último caso, de simples alusões cromáticas – que pudesse documentar e servir de fundamento à tese do *vínculo lógico* (CHASIN, 2009, p. 177).

O que pesa contra Lukács não é nem a percepção de algum vínculo lógico entre Marx e Hegel, mas sim o pressuposto de que existe tal vínculo e querer taxá-lo como premissa de seus pressupostos gnosiológicos. A dialética entre as categorias da singularidade, particularidade e universalidade é expressão, para Lukács, do vínculo lógico entre Marx e Hegel.

[...] a filosofia hegeliana, ao menos por uma de suas tendências principais, ultrapassa amplamente a contraditória estreiteza kantiana, e não só põe o em-si como ponto de partida epistemológico, no começo da investigação científica e filosófica do mundo, mas prepara também a possibilidade intelectual de superar, no curso desse processo, sua abstração, preservando sua essência epistemológica (LUKÁCS⁶⁷ *apud* CHASIN, 2009, p. 196).

Tanto a lógica dialética quanto o em-si de Lukács mostram, segundo Chasin (2009), um desvio do pensamento marxiano, e não a sua premissa. O em-si é apresentado

⁶⁷ Lukács, Georg. *Estética*. Barcelona: Grijalbo, 1967, v. I, cap. 12, p. 294.

como princípio da objetividade, como garantia da existência do objeto, mas de forma abstrata, como ponto de partida epistêmico, e não como conteúdo do próprio objeto. O em-si é garantia de sua existência, o que revela um viés lógico e idealista.

Se Lukács, nesse momento, não tivesse deixado de lado a teoria das abstrações razoáveis que Marx apresenta em sua *Introdução de 1857*, não teria passado pelo problema da prioridade epistêmica em relação à existência do próprio objeto nem pela demarcação do método marxiano como expressão da lógica entre singularidade, particularidade e universalidade aos moldes hegelianos, fato que desvaloriza a própria exposição de Hegel sobre o desenvolvimento do conceito ou do espírito. A garantia abstrata da existência das coisas é a norma segundo a qual a ciência de Marx, expressa por Lukács, se edifica.

Se tivesse vislumbrado os contornos de uma teoria das abstrações, teria sido alertado que as empreitadas teóricas de Marx não partem de uma lógica, e assim experimentado dificuldades intransponíveis para embutir na estrutura dos procedimentos marxianos um aparato dessa natureza; por consequência, a tese do vínculo lógico, em toda a sua extensão, não teria tido como subsistir (CHASIN, 2009, p. 213).

Como bem demonstra Chasin, se Lukács se aproximasse da teoria das abstrações disporia de meios para sustentar, o que ele fará mais tarde em sua *Ontologia*, a independência do ser em relação à consciência e a possibilidade do saber científico a partir da premissa da existência do objeto para si. Percebendo, aliás, como a consciência se apropria do objeto por meio do pensamento, sem recorrer à herança hegeliana do vínculo lógico ou da dialética da particularidade.

O vínculo entre Marx e Hegel, existente, é claro, serviu, muitas vezes, para derivar a teoria do primeiro da teoria do segundo, atribuindo à dialética o método responsável pela decifração da realidade, método *a priori* capaz de desvelar o véu que cobre a sociedade, o que, aliás, se aproxima mais de Kant do que de Hegel. O que se buscou demonstrar foi a especificidade da teoria marxiana, como ela se desprende de Hegel e alcança um patamar específico, particular, e como ela se apresentou como negação do idealismo que atingiu, em menor ou maior grau, Kant, Schelling, Humboldt e Goethe.

Em Marx o importante é o desvelamento do objeto em si, como ele se articula lógica e historicamente. Isso não quer dizer que a subjetividade não tenha sua importância. Muito pelo contrário, ela é essencial, mas o seu lugar é exatamente oposto ao que ocupa na filosofia kantiana. Marx parte do reconhecimento do objeto externo, de sua realidade concreta, para então ser possível a apreciação subjetiva dele. É o objeto, ou a objetividade do

sujeito, que lhe permite a investigação. Qualquer método previamente delimitado subjetivamente incorre no erro de não captar as categorias no próprio desenvolvimento objectual (CHASIN, 1988).

O indivíduo, como sujeito do seu mundo, como agente transformador de sua história, está bem distante da ideia de uma subjetividade que organiza o mundo aprioristicamente. A subjetividade só começa a organizá-lo quando já está organizado, independente de sua vontade. Mas trata-se do mundo humano. Conhecer o humano é, também, conhecer o seu lugar no cosmos (CHASIN, 1988).

Kant, segundo Chasin (1988), em seus escritos pré-críticos, aproximou-se destas questões. Observando o funcionamento físico da natureza, procurou esclarecer certas especificidades do mundo natural, restabelecendo uma cosmologia filosófica que não buscava entender o movimento natural como um sopro divino. A cosmologia é a tentativa de explicar o mundo pelos seus fundamentos, o que o constitui: água, fogo, ar, etc. Não é necessariamente uma superação do mundo místico, porque em muitas cosmologias se encontra um arquiteto divino, um criador. No entanto, a cosmologia já se diferencia das cosmogonias. Naquela a atividade científica consiste em procurar provar a teoria pela experiência, buscar respostas na natureza. Já esta última é puramente uma demonstração afirmativa do mundo, incapaz de ser provada na experiência. “Passar da cosmogonia para a cosmologia significa ter passado da especulação para a reflexão” (CHASIN, 1988, p. 7).

Mas se, de um lado, a crítica da metafísica dogmática possibilitou a retirada da teologia de qualquer forma de se fazer ciência, de outro, vedou a possibilidade do acesso ao mundo real. Portanto, Kant representa muito mais uma crise do racionalismo idealista do que uma revolução copernicana.

Em Kant, para Chasin (1988), tudo deriva de um estatuto *a priori* do discurso. A gnosiologia a partir dele é a organização da subjetividade do mundo, enquanto que para Marx a subjetividade científica é ordenada pelo real, e não ao contrário. Nesse sentido, Marx é o oposto de Kant. Isso não quer dizer que não há uma questão gnosiológica em Marx, mas ela somente é posta *a posteriori* dos seus condicionamentos ontológicos. A realidade kantiana não é a realidade em si, mas um produto do ordenamento subjetivo do efetivo. Sua ciência não é do real, mas da subjetividade dessa realidade. Já o conhecimento do real permite a compreensão do seu ser e do seu devir.

A geografia, também, em alguns momentos, caiu num epistemologismo, numa tentativa de afirmação de seu saber enquanto ciência moderna fragmentada. Uma das razões

possíveis para isso está na herança kantiana ou, até mesmo, num enfoque de Marx destituído de sua crítica à especulação.

A compreensão da natureza, nesse sentido, perdeu-se tanto numa concepção *a priori*, metafísica, em que ela aparece como um todo harmônico, “emanação do espírito”, quanto na ausência de sua relação com a sociedade, levando a uma derivação biológica do social. Dessa maneira, a unificação do homem com a natureza não pode ser projetada a partir de uma concepção idealista que identifica a consciência humana como “progenitora” do ser da natureza, como em Hegel, nem como uma concepção unitária que projeta o sujeito e a natureza a partir de bases e especificidades a-históricas, suprassensíveis e biológicas.

Por outro lado, a separação estanque entre ser social e ser natural levou a dois extremos: à naturalização da sociedade ou à socialização extremada da natureza. A transitividade, ao contrário, não levou a um mecanicismo excludente de ambas as esferas, mas ao metabolismo entre sociedade e natureza. A natureza aparece como corpo a partir da qual a sociedade se interage e se transforma cada vez mais, reconfigurando as barreiras naturais e redefinindo o desenvolvimento humano.

Marx reconhece que a compreensão da relação entre sociedade e natureza passa pela aceitação da mediação social. “Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada [...] do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a sério” (MARX, 2004, p. 107).

O ato de autoconstituição humana passa pela confirmação do seu ser e do seu saber a partir da reconfiguração de sua naturalidade. O mundo é produção do gênero, da relação entre indivíduos, que tem como uma de suas formas o trabalho concreto, base de atividade eminentemente humana, porque consciente e voltada para um fim (CHASIN, 2009).

A relação entre sociedade e natureza não se resolve, portanto, apenas com pressupostos epistemológicos. Os imperativos ontológicos expõem o reconhecimento dos seres enquanto tais, como pressuposto anterior à relação cognitiva. Portanto, a natureza do ato de conhecimento, que coloca sujeito e objeto em comunicação e em relação recíproca, reconfigura cada ser ao estabelecer, na prática, uma relação mútua entre eles. Os sujeitos são determinados pela sua atividade sensível, por sua relação concreta com outros sujeitos e objetos. No entanto, não se abolem as especificidades de cada indivíduo, de cada particularidade.

Assim, a relação entre sociedade e natureza passa por dois momentos distintos e correlacionados: o momento ontológico de reconhecimento dos seres em si, com suas particularidades, características e funcionamentos próprios; e o momento do conhecimento da

associação entre natureza e sociedade, em que o humano se instaura na relação com o meio, constituindo-se em um ser social também distinto da natureza. A partir de então, a relação entre os seres passa a ser mediada pela sociabilidade, pelas especificidades históricas e espaciais de cada lugar.

O conhecimento da relação entre sociedade e natureza implica, contudo, apreender suas diferenças e similitudes, mas não associando o social às leis biológicas naturais. As determinações sociais se sobrepõem às naturais e a “questão ambiental” passa a ser compreendida como “questão social”, isto é, como originária de problemas da produção e reprodução das relações sociais.

A natureza, como mediadora das questões sociais, como um todo harmônico, apresenta muito de um ideal místico de uma natureza perfeita, em que a sociabilidade é corruptora, imperfeita por essência, e o modelo natural é a fonte de resolução dos problemas. A natureza aparece, assim, como um ideal a ser almejado, como um modelo em que os desvios da sociedade insistem em negar. Não se trata de identificar perfeição tanto na natureza quanto na sociedade, mas de reconhecer as contradições sociais que geram ou aceleram os “problemas naturais”, cujas soluções, segundo Marx, passam pela autorrealização do humano na prática, pela superação da propriedade privada dos meios de produção.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, [1971], 2000.
- ALVES, Antônio José Lopes. A crítica marxiana à “economia de conceitos” de Adolph Wagner. *In: Verinotio Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*, n. 10, ano V, p.71-86, out. 2009.
- ARANTES, Leonardo. Nossos clássicos: Immanuel Kant (1724-1807). *In: GEOgraphia*, Ano 9, n. 17, Niterói-Rio de Janeiro, p. 117-119, 2007.
- BARBOSA, Ricardo. Sobre a tarefa da filosofia da natureza: uma reflexão a partir de Schelling. *In: PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves. As filosofias de Schelling*. 2005, p. 241-251.
- BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- BARROS, Fernando R. de Moraes. Introdução. *In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 7-26.
- BECK, Hanno; SCHOENWALDT, Peter. “O último dos grandes”: Alexander von Humboldt perfil de um gênio. Bonn – Alemanha: Inter Naciones, 1999.
- BECKENKAMP, Joãozinho. O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant. *In: Revista: Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 3, n. 1, p. 1-13, jan.jun. 2008.
- BENSAÏD, Daniel. *Marx o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Tradução de Luiz Cavalcanti Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1997], 1999.
- BESSE, Jean-Marc. *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. Tradução de Vladimir Bartolini. São Paulo: Editora Perspectiva. [2000], 2006.
- BOTTING, Douglas. *Humboldt y el cosmos: vida, obra y viajes de un hombre universal (1769-1859)*. Tradução de Manuel Crespo. Barcelona – Espanha: Ediciones Reseña, [1973], 1981.
- BRUHNS, Karl. *Life of Alexander von Humboldt*. Tradução de Caroline Lassell. London: Longmans, Green, and Co. 1873.v. 1.
- BUENESTADO, Bartolomé Valle. Humboldt y el Comos: una vida entre la ilustración y el romanticismo. *In: HUMBOLDT, Alejandro de. Cosmos ó ensayo de una descripción física del mundo*. Tomo I. Córdoba – Espanha: Co-edición das Universidades de Granada, Córdoba, Jaén, Almería e de Huelva. Reprodução Fac-símile da edição de Madrid 1851-1852, 2005, p. 13-38.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Tradução Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, [1918], 2003.

CHASIN, José. *Superação do liberalismo*. (Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. De Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988).

CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, [1995], 2009.

COSTA, Mônica Hallak Martins da. *As categorias lebensäußerung, entäußerung, entfremdung e veräußerung nos manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, Belo Horizonte, 1999.

ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe*. Tradução de Marina Leivas Bastian Pinto. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. [1823-1831], 2004.

FEUERBACH, Ludwig. Teses provisórias para a reforma da filosofia. Tradução de Artur Morão. In: FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa-Portugal: Edições 70, [1842], 2002, p. 19-25.

FREDERICO, Celso. O Marxismo weberiano. In: TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso (Org.). *Marx, Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 171-250.

GALÉ, Pedro Fernandes. *Em torno do olhar – a formação do método morfológico de Goethe*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, USP, 2009.

GIANNOTTI, Marco. Apresentação. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *A doutrina das cores*. São Paulo: Editora Nova Alexandria. 1993, p. 11-30.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *A doutrina das cores*. Tradução de Marco Giannotti. São Paulo: Editora Nova Alexandria. [1810], 1993.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Formación y transformación de las naturalezas orgánicas. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [1790], 1997a, p. 3-138.

GOETHE, Johann Wolfgang von. El experimento como mediador entre objeto y sujeto. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [1792], 1997b, p. 151-165.

GOETHE, Johann Wolfgang von. El fenómeno puro. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [1798], 1997c, p. 172-175.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Polaridad. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [1805], 1997d, p. 175-177.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Influencia de la nueva filosofía. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [1817], 1997e, p. 179-186.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Juicio intuitivo. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [1817], 1997f, p. 186-187.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Impulso de formación. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [?], 1997g, p. 187-190.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Problemas. Tradução de Diego Sánchez Meca. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. [?], 1997h, p. 207-210.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Viagem à Itália: 1786-1788*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras. [1786-1788], 1999.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Máximas e reflexões*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. [1833], 2003.

GOMES, Paulo César da Costa. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. Apresentação. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Máximas e reflexões*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 2003, p. v-xv.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *Filosofia da natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. Introdução. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2010, p. 7-39.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *A ideia de natureza e a natureza da ideia no pensamento de Hegel*. Revista de Ciências Humanas, 1998, p. 1-22. Disponível em: <<http://www.pgfil.uerj.br/pdf/publicacoes/marciagoncalves/02.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

GONTIJO, Erik Haagensen. *Natureza, sociedade e atividade sensível na formação do pensamento marxiano*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, Belo Horizonte. 2007.

GRESPLAN, Jorge. *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Editora Hucitec, [1996], 1998.

GRESPLAN, Jorge. Apresentação. In: MARX, Karl. *A mercadoria*. São Paulo: Editora Ática, 2006, p. 7-11.

HADOT, Pierre. *O véu de Isis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola. [2004], 2006.

HARTMANN, Nicolai. *Filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1960], 1976.

HARVEY, David. *Espaços de esperança*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, [2000], 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: a ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Editora Loyola, [1830], 1995.v. 1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: filosofia da natureza*. Tradução de José Machado. São Paulo: Editora Loyola, [1830], 1997.v. 2.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, [1806], 2007.

HELPERICH, Gerard. *O cosmos de Humboldt: Alexander Von Humboldt e a viagem à América Latina que mudou a forma como vemos o mundo*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2004.

HERDER, Johann Gottfried. *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches. In: SANCHES, Manuela Ribeiro; SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A invenção do "homem": raça cultura e história na Alemanha do séc. XVIII*. Lisboa – Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [1785], 2002, p. 269-314.

HUMBOLDT, Alejandro de. *Cartas americanas*. Tradução de Lisandro Alvarado *et al.* Venezuela: Edições da Biblioteca de Ayacucho, [s.d.].

HUMBOLDT, Alejandro de. *Cosmos ó ensayo de una descripción física del mundo*. Tomo I. Tradução de Francisco Diaz Quintero. Córdoba – Espanha: Co-edição das Universidades de Granada, Córdoba, Jaén, Almería e de Huelva. Reprodução Fac-símile da edição de Madrid 1851-1852. [1845], 2005a.

HUMBOLDT, Alejandro de. *Cosmos ó ensayo de una descripción física del mundo*. Tomo 2. Tradução de Francisco Diaz Quintero. Córdoba – Espanha: Co-edição das Universidades de Granada, Córdoba, Jaén, Almería e de Huelva. Reprodução Fac-símile da edição de Madrid, 1851-1852. [1845], 2005b.

HUMBOLDT, Alexander Von. *Quadros da natureza*. Tradução de Assis Carvalho. São Paulo: W. M. Jackson inc. editores, [1849], 1970.v. 2.

HUMBOLDT, Alexander Von. *Perspectivas da natureza com anotações científicas*. In: Humboldt, Alexander Von. *Pinturas da natureza uma antologia*. Tradução de Gabriela Fragoso. Lisboa: Assírio e Alvim, [1849], 2007a, p. 19-98.

HUMBOLDT, Alexander Von. Viagem às regiões equinociais do novo continente nos anos de 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 e 1804. In: Humboldt, Alexander Von. *Pinturas da natureza uma antologia*. Tradução de Gabriela Fragoso. Lisboa: Assírio e Alvim, [1805-1834], 2007b, p. 99-119.

HUMBOLDT, Alexander Von. Cosmos. Esboço de uma descrição física do universo. In: Humboldt, Alexander Von. *Pinturas da natureza uma antologia*. Tradução de Gabriela Fragoso. Lisboa: Assírio e Alvim, [1847], 2007c, p. 132-201.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1992], 1997.

KANT, Immanuel. Prolegômenos. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. (Org.) Marilena Chauí. Coleção os Pensadores, São Paulo: Editora Abril, [1783], 1974, p. 99-194.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [1786], 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Galouste Gulbenkian, [1781], 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, [1788], 2002.

KANT, Immanuel. *Investigação sobre a clareza dos princípios de teologia natural e da moral*: anúncio do programa de lições para o semestre de inverno de 1765-1766. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p. 7-31.

KANT, Immanuel. Introdução à geografia física. Tradução de Leonardo Arantes. In: *GEOgraphia* – Ano 9, n. 17, Niterói – Rio de Janeiro, [1802], 2007, p. 121-129.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1790], 2008.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo, Discurso Editorial: Barcarolla, [1785], 2009.

LABASTIDA, Jaime. Una jornada de trabajo de Alexander von Humboldt: su método científico. In: ZEA, Leopoldo; TABOADA, Hernán (Org.). *Humboldt y la modernidad*. México; D. F.: Intituto Panamericano de Geografía e Historia; Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 51-58.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes. [1970], 2002.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Princípios da natureza e da graça. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A monadologia e outros textos*. Tradução de Fenrnado Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Editora Hedra, [1714] 2009, p. 43-54.

LEPENIES, Wolf. Alexander Von Humboldt: su pasado y su presente. *In: ZEA, Leopoldo; TABOADA, Hernán(Org.). Humboldt y la modernidad.* México; D. F.: Intituto Panamericanos de Geografía e Historia; Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 59-74.

LEYTE, Arturo. Intorducción uma filosofia idealista de la naturaleza. *In: SCHELLING, F. W. J. Escritos sobre filosofia de la naturaleza.* Madrid: Alianza Universidad, 1996.

LOURENÇO, Claudinei. Paisagem e arte no Kosmos de Humboldt. *In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10,2005, São Paulo. Anais...,São Paulo, 20 a 26 de março, São Paulo – Brasil:USP, 2005, p. 8106-8131.*

LUKÁCS, Georg. *Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade.* Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, [1957], 1968.

MARQUES, António. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano.* Lisboa-Portugal: Editorial Presença, 1987.

MARX, Karl. *Cuadernos de Paris: notas de lectura de 1844.* Tradução de Bolívar Echeverría. México: Editora Era, [1844], 1974.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Editorial Boitempo, [1844], 2004.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.* Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial. [1843], 2005.

MARX, Karl. *A mercadoria.* Tradução de Jorge Grespan. São Paulo: Editora Ática, [1867], 2006.

MARX, Karl. Ad Feuerbach. *In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã.* Tradução de Rubens Enderle e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1845], 2007, p.533-535.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon.* Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, [1847], 2009.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboço da crítica da economia política.* Tradução de Mario Duayer. São Paulo; Rio de Janeiro: Editoras Boitempo; UFRJ, [1857-1858], 2011.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro 1, o processo de produção.* Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, [1867], 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes.* Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, [1845], 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã.* Tradução de Rubens Enderle e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1845-1846], 2007.

MATTOS, Cláudia Valladão de. “Também eu na Arcádia”: Goethe, Hackert e a pintura de paisagem. In: MATTOS, Cláudia Valladão de. *Goethe e Hackert sobre a pintura de paisagem*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008, p. 17-73.

MECA, Diego Sánchez. Estudio preliminar. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Madri – Espanha: Editorial Tecnos. 1997, p. XI-XLVII.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Tradução de Ester Vaisman. São Paulo: Editora Ensaio, [1986], 1993.

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas da consciência: a determinação social do método*. Tradução de Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

MIRANDA, Miguel Ángel. El cosmos: entre la crisis de la ilustración y el romanticismo alemán. In: *Geocrítica, cuadernos críticos de geografía humana*, Universidad de Barcelona, Año II, n. 11, p. 5-15, septiembre 1977.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. Tradução de João Paixão Netto e Roque Frangiotti. São Paulo: Editora Paulus, [1994], 2002.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Gênese da geografia moderna*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1989.

MOREIRA, Ruy. Marxismo e geografia: a geograficidade e o diálogo das ontologias. In: *Geographia*, ano 6, n. 11, Niterói-RJ, p. 21-37, 2004.

QUAINI, Massimo. *Marxismo e geografia*. Tradução de Liliana Lagana Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1974], 1979.

RIBAS, Alexandre Domingues; VITTE, Antônio Carlos. O curso de geografia física de Immanuel Kant (1727-1804): uma contribuição para história e a epistemologia da ciência geográfica. In: *GEOgraphia*, Niterói – Rio de Janeiro, ano 9, n. 19, p. 91-105, 2008.

RICOTTA, Lucia. *Natureza, ciência e estética em Alexander Von Humboldt*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

SANCHES, Manuela Ribeiro; SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A invenção do “homem”*: raça cultura e história na Alemanha do séc. XVIII. Lisboa – Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.

SCHELLING, Friedrich Von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: SCHELLING, Friedrich Von. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, [1795], 1979a, p. 1-37.

SCHELLING, Friedrich Von. O programa sistemático. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: SCHELLING, Friedrich Von. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, [1796], 1979b, p. 39-43.

SCHELLING, Friedrich Von. Exposição da ideia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: SCHELLING, Friedrich Von. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, [1803], 1979c, p. 45-55.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza: o sobre el concepto de la física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia. Tradução de Arturo Leyte. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza Universidad, [1799], 1996a, p.119-174.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Tradução de Arturo Leyte. Madrid: Alianza Universidad, [1800], 1996b, p. 175-255.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filosofia da arte*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: EDUSP, [1804-1805], 2001.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. Aforismos para introdução à filosofia da natureza. Tradução de Márcia Gonçalves. In: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Aforismos para introdução à filosofia da natureza e aforismos sobre filosofia da natureza*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, [1806], 2010, p.41-107.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1807], 2011.

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores, [1962], 1976.

SCHÜTZ, Rosalvo. A concepção multifacetada de natureza em Kant. *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 238-258, jan./mar. 2009.

SMITH, Neil. *Desenvolvimento desigual: natureza, capital e a produção do espaço*. Tradução de Eduardo de Almeida Navarro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1984], 1988.

SIMMEL, Georg. *Goethe*. Buenos Aires – Argentina: Prometeo Libros, [1913], 2005.

TATHAM, George. A geografia no século XIX. In: *Boletim Geográfico do IBGE*, Rio de Janeiro, ano XVIII, n. 157, p. 551-578, jul./ago. 1960.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de o capital*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.

TERRA, Ricardo. Reflexão e sistema: as duas Introduções à crítica do juízo. In: TERRA, Ricardo (Org.). *Dois introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Schelling vida e obra. In: SCHELLING, Friedrich Von. *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1979, p. V-XIV.

VAISMAN, Ester. Marx e a filosofia: elementos para uma discussão ainda necessária. *In: Nova Economia*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 327-341, maio/ago. 2006.

VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. Apresentação. *In: CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico resolução metodológica*. São Paulo:Boitempo Editorial, 2009, p. 7-23.

VAISMAN, Ester. O significado dos Grundrisse e a filosofia. *In: PAULA, João Antonio de (Org.). O ensaio geral: Marx e a crítica da economia política (1857-1858)*.Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 73-86.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánche. *El joven Marx: los manuscritos de 44*. México: Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México: Ediciones la Jornada, Editorial Itaca, [1982], 2003.

VIEIRA, Leonardo Alves. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

VITTE, Antônio Carlos. A terceira crítica kantiana e sua influência no moderno conceito de geografia física. *In: Geosp – Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 19, p. 33-52, 2006.

VITTE, Antônio Carlos. Influências da filosofia kantiana na gênese da geografia física. *In: Mercator – Revista de Geografia da UFC*, Fortaleza-Ceára, ano 07, n. 14, p. 57-66, 2008.

VITTE, Antonio Carlos; SILVEIRA, Roberison Wittgeinstein Dias da. Natureza em Alexander Von Humboldt: entre a ontologia e o empirismo. *In: Revista Mercator*, UFC, v. 9, n. 20, p. 179-195, set./dez. 2010.