



UNICAMP

NÚMERO: 171/2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

ROBERISON WITTGENSTEIN DIAS DA SILVEIRA

***FILOSOFIA, ARTE E CIÊNCIA: A PAISAGEM NA GEOGRAFIA DE
ALEXANDER VON HUMBOLDT***

Tese apresentada ao Instituto de Geociências para
obtenção do título de Doutor em Geografia na Área
de Análise Ambiental e Dinâmica Territorial.

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTONIO CARLOS VITTE

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO ROBERISON WITTGENSTEIN DIAS DA SILVEIRA,
E ORIENTADO PELO PROF. DR. ANTONIO CARLOS VITTE

CAMPINAS / SP

2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CÁSSIA RAQUEL DA SILVA – CRB8/5752 – BIBLIOTECA “CONRADO PASCHOALE” DO
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
UNICAMP

Si39f Silveira, Roberison Wittgenstein Dias da, 1982-
Filosofia, arte e ciência: a paisagem na geografia de
Alexander Von Humboldt / Roberison Wittgenstein Dias
da Silveira -- Campinas, SP.: [s.n.], 2012.

Orientador: Antonio Carlos Vitte.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Geociências.

1. Humboldt, Alexander Von, 1769-1859. 2.
Geografia. 3. Filosofia da ciência. 4. Natureza (Estética).
5. Paisagem. I. Vitte, Antonio Carlos, 1962- . II.
Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Geociências. III. Título.

Informações para a Biblioteca Digital

Título em inglês: Philosophy, art and science: the landscape in the Alexander von Humboldt's geography.

Palavras-chaves em inglês:

Humboldt, Alexander Von, 1769-1859

Geography

philosophy of science

Nature (Aesthetics)

Landscape

Área de concentração: Análise Ambiental e Dinâmica Territorial

Titulação: Doutor em Geografia.

Banca examinadora:

Antonio Carlos Vitte (Presidente)

Eduardo José Marandola Júnior

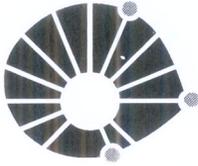
Heinz Dieter Heidemann

Jair Lopes Barboza

Ruy Moreira

Data da defesa: 13-03-2012

Programa de Pós-graduação em Geografia



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
ÁREA DE ANÁLISE AMBIENTAL E DINÂMICA TERRITORIAL**

AUTOR: Roberison Wittgenstein Dias da Silveira

Filosofia, Arte e Ciência: a Paisagem na Geografia de Alexander VonHumboldt

ORIENTADOR: Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte

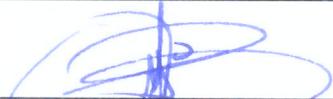
Aprovada em: 13 / 03 / 2012

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte


_____ Presidente

Prof. Dr. Jair Lopes Barboza



Prof. Dr. Ruy Moreira



Prof. Dr. Heinz Dieter Heidemann



Prof. Dr. Eduardo José Marandola Junior



Campinas, 13 de março de 2012.

Agradecimentos

É sempre bastante difícil ponderar agradecimentos e mencionar com justiça todos aqueles que direta ou indiretamente estiveram envolvidos com um trabalho que se estende ao longo de vários anos. Em primeiro lugar as dificuldades inerentes à vida demandam uma série de atitudes, posturas e ajudas que, no mais das vezes, são imprescindíveis para que se tenha uma tranquilidade no trabalho intelectual, uma serena dedicação ao labor investigativo, como exige uma tese de doutorado. Nesse domínio da vida, no reduto dos laços e vínculos que fundamentam a tranquilidade necessária para o trabalho e para a dedicação, a família de certo é a principal referência, a estrutura sob a qual se pode, nos momentos de dificuldade, voltar o olhar em busca de apoio. De partida então agradeço a minha família que, por certo, não atuou de maneira decisiva no conteúdo que povoa o trabalho, mas sim nos bastidores que sustentam a minha dedicação e o cumprimento dos meus objetivos. Ainda nesse campo agradeço minha companheira Valdinéia Rodrigues, cujo ouvido escutou muito de filosofia alemã e Humboldt nos últimos anos, ainda que valha a pena ponderar que há dado ela, muitas vezes, mais trabalho do que a própria tese.

No que diz respeito aos agradecimentos referentes ao desenvolvimento da tese propriamente dita, a dificuldade não é menor, haja vista que muitas vezes um simples diálogo fora de contexto pode elucidar algumas questões que pareciam insolúveis momentos antes. Além do mais, são tantas as conversas e trocas, as críticas e vontades de resposta que não se pode mensurar com cuidado e exatidão o quinhão de cada um nesse corpo do texto. Sabendo de antemão as lacunas que restam nesse agradecimento, pondero e menciono aqueles que atuaram de maneira mais clara e decisiva nesse processo, a começar, evidentemente, pelo meu orientador, Dr. Antonio Carlos Vitte. No efetivo cumprimento de seu papel e, no mais das vezes, aconselhando sobre posturas e táticas de exposição, organização e articulação das ideias, exerceu sobre mim uma importante influência, ajudando a delimitar críticas e a apropriadamente escolher as palavras no trato da questão científica, ainda que muitas vezes o tenha contrariado com uma ousadia desconjuntada. As trocas e reflexões foram sempre bastante esclarecedoras e fecundas e, em tempo algum, se furtou ao trabalho de comigo pensar e discutir as questões fundamentais da tese. Pela genuína orientação, segue meus agradecimentos ao professor com o qual trabalhei nestes últimos 7 anos.

Um momento decisivamente importante na tese, além da já aludida contribuição ininterrupta do professor Dr. Antonio Carlos Vitte, foi a discussão fomentada nas fases de qualificação e defesa do trabalho. Nesse sentido, começo destacando as apropriadas ponderações da professora Dra. Cláudia Valladão de Mattos do Instituto de Artes da Unicamp, cuja ajuda sobre estética e arte na qualificação foram cruciais na reformulação do trabalho e no reconhecimento de uma série de limitações de análise que, sem a sua contribuição, passariam impunes no corpo final do texto. Meus cumprimentos e reverências à professora que certamente contribuiu para que meu trabalho se tornasse mais qualificado e menos suscetível a enganos e críticas. Na mesma qualificação, o professor Dr. Jair lopes Barboza, do Departamento de Filosofia da UFSC, também trouxe importantes contribuições, ressaltando o caráter da atividade no idealismo alemão e, com autoridade, circunstanciando e redesenhando a leitura feita no trabalho acerca do sistema filosófico de Schopenhauer. Na defesa da tese, pôde me apontar algumas dificuldades inerentes à terminologia e aconselhar sobre uma visível proximidade entre a concepção de um todo orgânico no Cosmos de Humboldt e a Vontade de vida schopenhauriana. Ao professor Dr. Heinz Dieter Heidemann, do Departamento de Geografia da USP, também presente na qualificação e na tese, agradeço as indicações com relação à organização do trabalho e as dificuldades inerentes a sua ordenação em capítulos; além das oportunas e bem fundamentadas contestações acerca de uma limitação em Marx e de seu materialismo dialético. No entanto, apesar de suas claras ponderações acerca da fetichização da mercadoria, ainda persisto nas limitações dessa linha filosófica, entendendo que, embora seja efetivamente o ponto de diálogo mais elevado dentro das ciências humanas e sociais, resta que não cumpriu filosoficamente o desafio de fundamentar, cabalmente, uma resposta sistemática geral válida. Por fim, destaco a participação do Professor Dr. Ruy Moreira, do Departamento de Geografia da UFF, que, como de costume, ponderou apropriadamente o conteúdo todo da tese com uma clareza impressionante. Rendendo os méritos àquele que apontou a trilha a ser seguida nessa tese, anunciando a centralidade da paisagem em Humboldt ainda na minha defesa de mestrado, reverencio sua perspicácia intelectual e agradeço enormemente o tempo despendido na leitura e reflexão do meu trabalho. Considerando uma honra e uma enorme responsabilidade dialogar e responder a estes renomados professores, agradeço a eles por tudo o que me ofereceram de crítica, elogios e indicações.

Refletindo aqui, brevemente, sobre as formas de apoio para a realização do trabalho, que vai desde um suporte extra tese até uma participação efetiva no conteúdo, vale destacar como fundamental a ajuda financeira da FAPESP com a concessão da bolsa de doutorado. Em todos os sentidos essa ajuda foi imprescindível. Por um lado, garantiu aquela sustentação para além do conteúdo propriamente dito, oferecendo condições de dedicação à tese que em outras circunstâncias financeiras seria impossível, ou seja, garantiu que a vontade de pesquisar se transformasse efetivamente em pesquisa dedicada. Por outro lado, a ajuda da FAPESP foi fundamental em muitas das trocas estabelecidas e que ajudaram a fortificar o conteúdo da tese, especialmente com participação em congressos nacionais e internacionais capazes de dimensionar o alcance do trabalho e ampliar a perspectiva do debate. Assim, fica meu agradecimento à FAPESP que patrocinou a minha formação acadêmica, tanto no mestrado quanto no doutorado, me colocando à disposição para atender a agência no que for requerido e no que me considerar capaz de contribuir.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS

Filosofia, Arte e Ciência: a paisagem na Geografia de Alexander von Humboldt

RESUMO

Tese de Doutorado

Roberison Wittgenstein Dias da Silveira

Humboldt incorpora muitos legados do seu contexto científico, estético e filosófico. Aparentemente contraditórias, na verdade excludentes, essas vias não podem sem qualquer dificuldade serem aproximadas, na medida em que partem de noções cosmológicas distintas e compreendem um conjunto diversificado de diretrizes e pressupostos conceituais. Mas, nessa aparente desarmonia, toma forma uma nova composição científica, marcada pela associação entre razão e sensibilidade, ciência e estética, descrição e explicação causal, mecanicismo e teleologia. Como base para essa integração inovadora, Humboldt assimila a fundamentação ontológico-metafísica oferecida por Schelling, além da concepção de homem schilleriana e da goethiana concepção de forma. A tese que defendemos é que essa confluência de pressupostos e métodos se harmonize sob o conceito de paisagem e que, nesse domínio, tenha pretendido Humboldt compreender e apaziguar na ciência o embate ontológico que acompanha o saber filosófico desde sua origem, e que é exatamente o ponto alto de toda a transformação operada no pensamento do período: o embate entre as cosmovisões materialista e idealista. Mais do que isso, sustentamos que esta articulação original sob o conceito de paisagem fundamentou a construção moderna do saber geográfico, a despeito de uma série de interpretações que pretendem subtrair de Humboldt seu papel estruturador e sistematizador. Nessa releitura da gênese da Geografia moderna, pretendemos também mostrar, ao final da tese, como essa origem ainda incompreendida pode e deve oferecer novos horizontes para o saber e fazer geográficos contemporâneos.

Palavras-chave: Humboldt, Geografia, Filosofia, ciência, estética e paisagem.



UNICAMP

**UNIVERSITY OF CAMPINAS
INSTITUTE OF GEOSCIENCE**

Philosophy, art and science: the landscape in the Alexander von Humboldt's geography

ABSTRACT

Tese de Doutorado

Roberison Wittgenstein Dias da Silveira

Humboldt incorporates many legacies of his scientific, aesthetical, and philosophical context. Seemingly contradictory, indeed exclusive, these pathways can't be approximated without any difficult, whereas start from different cosmological notions and embrace a diverse range of guidelines and conceptual assumptions. But, in this apparent disharmony, takes shape a new scientific composition, characterized by the association between reason and sensibility, science and aesthetics, description and causal explanation, mechanism and teleology. As a basis for this innovative integration, Humboldt assimilated the ontological-metaphysical foundation offered by Schelling, addition Schiller's conception of man and goethean conception of form. We defended the thesis that this confluence of assumptions and methods is harmonized under the landscape concept and that, in this field, Humboldt has attempted understand and appease in his science the ontological divergence that comes from philosophy since its origin, and that is exactly the high point of the whole transformation operated in the thought of the period: the divergence between the idealist and materialist cosmviews. More than that, we argue that this articulation under the landscape concept founded modern construction of geographic knowledge, despite a series of interpretation that want to subtract from Humboldt his structured and systematic role. In this reinterpretation of the genesis of modern Geography, we also wanted show how this misunderstood source can and should offer new horizons for the contemporary geographic knowledge

Keywords: Humboldt, Geography, philosophy, science, aesthetic and landscape.

ÍNDICE

Nota Acerca das obras de Humboldt.....01

INTRODUÇÃO.....03

PARTE I: CONTEXTO E FUNDAMENTOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA MODERNA EM ALEXANDER VON HUMBOLDT.....15

CAPÍTULO I: O DEBATE ONTOLÓGICO-METAFÍSICO NA PASSAGEM DO SÉCULO XVIII PARA O SÉCULO XIX.....17

Introdução.....	19
2. Kant como ponto de partida para a discussão Metafísica no final do século XVIII e início do século XIX.....	21
2.1. As intuições puras de espaço e tempo.....	24
2.2. O entendimento e a esfera dos fenômenos.....	27
2.3.. Os juízos determinantes e as possibilidades judicativas.....	29
2.4. Filosofando no limite da razão teórica: o anúncio da razão pura prática e as possibilidades de uma ciência da Metafísica.....	34
2.5. Dos problemas na sistematização filosófica decorrentes da Crítica da Razão Pura.....	40
2.6. A conformidade a fins da natureza: o novo para a manutenção do mesmo.....	42
3. A emergência do idealismo alemão em Fichte.....	49
3.1. Do princípio geral à resposta Metafísica.....	52
4. A centralidade da atividade no idealismo alemão.....	64
5. Schelling: reformulando a concepção geral Metafísica de Fichte.....	66
5.1. Exposição do sistema transcendental de Schelling: para entender a nova composição Ontológico/Metafísica.....	71
6. A ligação ontológico-metafísica com Hegel.....	90
6.1. A dialética hegeliana e a consolidação Ontológico-Metafísica no sistema.....	93
7. Schopenhauer: uma resposta Metafísica singular no século XIX.....	113
7.1. O mundo como representação.....	115
7.2. O mundo como Vontade e a solução Metafísica de Schopenhauer.....	122
8. A importância do debate Ontológico/Metafísico na defesa da tese.....	131

CAPÍTULO II: A UNIDADE ESTÉTICO-CIENTÍFICA PARA A CONCEITUAÇÃO DA PAISAGEM

.....	133
1. Introdução.....	135
2. Da questão filosófico-estética.....	136
2.1 A investigação estética britânica.....	136
2.1.1. A complexidade do debate estético britânico.....	141
2.2. A investigação estética na Alemanha.....	151
2.2.1. O julgamento estético na Alemanha: debate entre ontologia e atividade da mente.....	155
3. Do debate científico.....	163
3.1. Da consolidação do método matemático-experimental.....	164
3.2. A aplicação do método matemático-experimental na Filosofia Natural e as dificuldades metafísicas.....	169

3.3. A História Natural e a Fisiologia como campos da experimentação e de uma ordenação não-matemática.....	178
3.4. A mudança do papel da História Natural.....	172
4. O acirramento das forças: o embate entre sensibilidade e razão.....	184
5. Kant e a unidade estético-científica.....	192
6. Pressupostos e ideias para a consolidação do primeiro romantismo alemão.....	194
6.1. Schiller e Fichte: estética e conhecimento na atividade.....	205
7. O Primeiro Romantismo alemão.....	211
7.1. Friedrich Schlegel como expoente do romantismo primeiro alemão.....	213
7.2. As tendências gerais do romantismo alemão em August Schlegel.....	218
7.3. Novalis: reflexão, poesia e vida como expressão do romantismo alemão.....	221
7.4. A religião romântica de Schleiermacher.....	225
7.5. Schelling e a filosofia do romantismo: a consagração final da arte como síntese.....	227
8. A ciência romântica.....	233
8.1. O caso específico da Química.....	236
8.2. O romantismo e a concepção científica de organismo.....	244
8.3. O método morfológico de Goethe: a unicidade estético-científica.....	251
9. A unidade estética e científica como suporte para o conceito de paisagem em Alexander von Humboldt.....	261

PARTE II: DA CIÊNCIA DO COSMOS À GEOGRAFIA HUMBOLDTIANA.....267

<i>CAPÍTULO III: A COMPOSIÇÃO FILOSÓFICO-SISTEMÁTICA DE HUMBOLDT.....</i>	<i>269</i>
1. Introdução.....	271
2. O Gênio Ródio e a Força Vital.....	272
3. Da filosófica unidade Orgânico-Teleológica.....	286
4. Da unidade teleológica à forma: a arte genial na produção do saber.....	302
5. A fundamentação filosófica da paisagem a partir da forma.....	314
6. Das ligações sistemáticas possíveis.....	326

<i>CAPÍTULO IV: PAISAGEM E MÉTODO: DA CIÊNCIA HUMBOLDTIANA À GEOGRAFIA MODERNA.....</i>	<i>331</i>
1. Introdução.....	333
2. As incertezas e ambigüidades metodológicas nas obras sistemáticas de Humboldt.....	334
3. Advertência acerca do contexto.....	340
4. Advertência m relação ao positivismo na análise de Humboldt.....	341
5. A unidade da natureza e o método matemático-experimental mecanicista.....	342
6. A característica singular do método comparativo e a resposta sistemática de Humboldt.....	351
7. Dos intérpretes do método de Humboldt.....	363
8. Do papel de Humboldt na constituição de uma Geografia moderna.....	379

<i>CAPÍTULO V – DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO À EPISTEMOLOGIA GEOGRÁFICA.....</i>	<i>399</i>
1. Introdução.....	401
2. A ruptura entre Filosofia e ciência moderna.....	402
3. Geografia: de sua gênese moderna à dicotomia Físico/Humano.....	408
4. Para onde caminha a ciência e, com ela, a Geografia?.....	415

5. Unidade para além do materialismo dialético.....	419
6. De volta à Geografia.....	423
7. A recuperação do conceito de paisagem.....	428
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	435
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	443
BIBLIOGRAFIA.....	453
ANEXOS.....	467

Nota Acerca das obras de Humboldt

Damos a saber ao leitor informações bastante pertinentes sobre as obras de Humboldt aqui utilizadas. Vale destacar logo de partida que as versões trabalhadas foram criteriosamente selecionadas, no intuito de garantir não só uma leitura mais abrangente e rica da sua proposta, mas igualmente para legitimar o amplo uso de citações que fundamentaram a exposição e os argumentos da tese.

Algumas das obras de Humboldt não foram produzidas originalmente em alemão. Nesse sentido, vale esclarecer que, embora seja alemão, ele viveu grande parte de sua vida na França e, por esse motivo, produziu, ele mesmo, grande parte de suas obras em francês. Vale notar, inclusive, que algumas versões foram escritas originalmente em francês e somente depois vertidas para o alemão. Este é o caso, por exemplo, do seu *Ensaio sobre a Geografia das Plantas*. Redigida originalmente em 1805 e publicado na editora de Schoell, essa obra é trabalhada na tese na sua versão e edição original. Outra obra importante na tese, *As Viagens às Regiões Equinociais do Novo Continente*, foi redigida em alemão, e, ao mesmo tempo, foi vertida pelo próprio Humboldt para o francês. A obra foi fruto de uma sistematização longa que levou algumas décadas, de modo que paulatinamente foram sendo lançados os volumes. Este conjunto de trabalhos também foram publicados com a editora de Schoell e, da mesma forma aqui, nos valem da obra escrita pelo próprio Humboldt na edição original. Alguns tomos das Viagens foram publicados por outras editoras, tendo em vista que Humboldt, descontente com o trabalho de edição de Schoell, migrou para a editora Gide et Fils. Nesse caso, também nos valem dos originais. Os *Quadros da Natureza*, por sua vez, passou por diversas edições, sendo retrabalhadas por Humboldt durante toda a sua vida. A primeira edição de 1807 é editada também por Schoell, a quem Humboldt critica em suas correspondências pela demora na transcrição e publicação do material. Essa obra foi escrita originalmente em alemão e, já em 1808, com o acompanhamento criterioso de Humboldt (como informa o prefácio do tradutor), foi publicada em francês, sob a tradução de J. B. B. Eyriès, que, de acordo com o prefácio da obra, foi indicado pelo próprio Humboldt para fazer a tradução. A disciplina e o rigor de Humboldt com seus trabalhos não permite dúvida quanto ao caráter legítimo da tradução. A segunda edição dos *Quadros* é publicada em 1826, também em alemão. Já no ano de 1828 a versão em francês é produzida.

Vimos que a editora de Humboldt, por insatisfação dele, mudou, mas, vale destacar, que ele leva para a nova edição o mesmo tradutor da primeira. Aqui temos uma prova bastante clara e precisa de que Humboldt legitima a tradução feita por Eyriès. Esta versão é também a que usamos na tese. Uma terceira edição dos *Quadros* é publicada em 1849, também em alemão. Dois anos depois é traduzida para o francês, agora por Galausky, uma vez que Eyriès estava morto. A legitimidade da sua tradução é ratificada no prefácio da obra, em que o tradutor menciona igualmente uma indicação e acompanhamento de Humboldt. A editora é a mesma da segunda edição e também a que produzirá o *Cosmos*. Quanto a esta sua obra sistemática geral, foi também redigida em alemão e, desta feita, vertida quase que imediatamente para o francês. A editora que se encarrega da publicação é a mesma que produziu as últimas versões das *Viagens* e, como já dissemos, também a que se encarregou da última versão dos *Quadros*. Foram dois os tradutores dessa edição do *Cosmos* em língua francesa: o próprio Galausky que havia traduzido os *Quadros*, e H. Faye. No prefácio dos tradutores há destaque para o fato de Humboldt ter acompanhado a versão diretamente e, quando não diretamente, o ter feito por mediação de Arago, grande amigo e meteorólogo francês. Humboldt, inclusive, editou uma introdução especialmente para essa edição francesa, redigida na língua por ele. Reforçamos que estas versões e edições originais acompanhadas por Humboldt foram as utilizadas ao longo da tese. Esclarecemos, portanto, que damos ao leitor da tese uma fonte criteriosamente escolhida e, no mais das vezes, versões originais.

Não obstante, apesar de, nas obras sistemáticas, nos valermos das versões originais ou acompanhadas diretamente por Humboldt, pretendemos não dar qualquer margem de dúvidas com relação ao conjunto de citações que legitimam a tese. Nesse sentido, fizemos o levantamento de todas as passagens importantes utilizadas não só nas versões originais, mas também em outras edições em português, espanhol e inglês, especialmente aquelas que também foram produzidas no tempo de Humboldt ou que foram mencionadas por ele no seu epistolário. Assim, especialmente no *Cosmos*, obra sistemática principal, comparamos as edições e damos a conhecer o número das páginas de todas as versões, a fim de que possam pesquisadores e leitores se localizarem nas obras e avaliarem a validade interpretativa de nossas leituras.

Introdução

INTRODUÇÃO

Apresentamos um trabalho que se define e se realiza como uma proposta interpretativa no campo da história do pensamento geográfico. Tratando da Geografia moderna na obra de Humboldt, pretendemos esclarecer uma série de equívocos investigativos e elucidar a riqueza conceitual e teórica de sua proposta, no mais das vezes desprezada ou limitadamente interpretada. Chamada a dizer o que realmente é, em seu contexto, em sua complexidade, a ciência humboldtiana do Cosmos traz uma proposição sistemática singular para a análise geográfica da Terra. Trabalhando com o conceito de paisagem, e sustentando de partida a hipótese de que este foi o ponto aglutinador de toda uma ampla conformação científica, artística e filosófica, pretendemos mostrar o que realmente pretendia Humboldt ao falar de Geografia e qual a sua relação com o projeto geral do Cosmos, concebido como um todo integrado, articulado por uma multifacetada relação orgânica e legitimado pelo olhar, pela participação indissociável do sujeito para o qual a natureza é revelada e produzida.

Nesse sentido, muitas são as demandas investigativas e, antes de apropriadamente apresentá-las, pretendemos deixar claro qual a postura metodológica adotada na nossa investigação e, sobretudo, qual o propósito fundamental da leitura aqui proposta. Na iniciativa de compreender sistemática e metodologicamente a proposta de Humboldt na estruturação de uma Geografia moderna, partimos de uma análise que prioriza a investigação conceitual, o campo da abstração, as ligações intelectuais e suas nuances e, precisamente na exposição de todo esse aparato, sustentamos aqui a necessidade, o valor e a riqueza desse caminho. Deixamos claro assim que embora uma leitura a partir das bases materiais, produtivas e políticas seja igualmente importante, resta que as opções de fundamentação filosófica e a escassez de debates mais aprofundados no campo conceitual e teórico legitimam a postura aqui adotada. Contribuindo, portanto, com um conjunto de proposições que consideram as configurações objetivas da Geografia moderna em Humboldt, damos a ver uma leitura que resguarda uma postura abstrata, fincada nos aportes conceitual e teórico que balizaram uma forma singular de organização sistemática para a ciência humboldtiana do Cosmos e, conseqüentemente, para a sua Geografia.

Quando nos colocamos diante da histórica explicação geográfica, mais precisamente, quando nos colocamos os desafios da estruturação de um saber geográfico moderno em

Humboldt, experimentamos um conjunto de dificuldades que superam em geral a análise conceitual de qualquer outro período ou autor da Geografia. A dificuldade na consideração da Geografia a partir de Humboldt começa mesmo no enunciado da proposta, afinal, para muitos e renomados autores, como Capel (1981) por exemplo, Humboldt nem foi nem pretendia ser geógrafo, o que, por suposto, o exclui do rol de fundadores sistemáticos do saber geográfico moderno, ainda que algumas de suas ideias e concepções tenham sido adotadas na conformação moderna da Geografia. Já aqui, no enunciado da proposta, teremos de esclarecer ao longo da tese como e por que o trabalho de Humboldt foi importante, na verdade fundamental, para a realização sistemática da Geografia enquanto ciência moderna, a despeito da série de oposições e argumentos que corriqueiramente se desdobram no universo investigativo de história do pensamento geográfico. Contudo, além dessa dúvida basilar sobre a importância, pertinência e adequação da proposta humboldtiana com a Geografia moderna, temos que sua própria organização sistemática, sua proposta científica, resta incompreendida. Aliás, podemos atribuir muito da dúvida sobre sua participação sistemática na Geografia a essa incapacidade ou dificuldade imposta à compreensão de seu próprio sistema científico. Isentando aqui os possíveis equívocos interpretativos, e de antemão ponderando a possibilidade da presença deles na interpretação levada a cabo na tese, reforçamos a dificuldade investigativa da obra de Humboldt. Muitos são os problemas a serem resolvidos e somente a tese toda, compreendida num vasto itinerário de pesquisa, pode resvalar numa resposta satisfatória para o intrincado campo de interações e ligações pretendidas pelo projeto humboldtiano de ciência.

De partida, temos o problema da complexidade conceitual do período. A passagem do século XVIII para o século XIX, como nos adiantamos em dizer, guarda um amplo legado de transformações estruturais nos diferentes segmentos considerados por Humboldt, quer dizer, guarda profundas e importantes transformações e ressignificações no campo da estética, da ciência e da filosofia (debate ontológico-metafísico). Nessa complexidade, e no envolvimento de Humboldt com todos esses domínios, já antevemos o tamanho do problema a ser enfrentado, afinal, se ele vivenciou de maneira profunda esse conjunto de transformações e se se valeu delas na elaboração de seu projeto científico, torna-se imprescindível compreender, com o maior detalhamento possível, diante dos limites de uma tese, o que estava em jogo em todos estes campos. Assim, aquilo que já anunciávamos como proposta metodológica abstrata, conceitual, encontra aqui outra justificativa, a saber, que se a complexidade teórica e conceitual foi tão

gigantesca na proposta de Humboldt, temos de nos apoiar nessa complexidade intelectual a fim de compreender minimamente o que diziam seus discursos e o que pretendia ele na realização de seu projeto.

Além da dificuldade geral sobre a fundamentação da Geografia moderna em Humboldt e a complexidade de teorias e conceitos a serem estudados na consolidação de uma interpretação com validade científica acerca de suas obras, temos ainda que a composição, o arranjo e a relação entre as teorias e conceitos são extremamente conflituosos, e, ao menos aparentemente, mutuamente excludentes. A dificuldade aqui aumenta na medida em que Humboldt não só incorpora diferentes domínios na sua proposta, mas, e sobretudo, porque estes campos e conceitos a eles associados apresentam, a primeira vista, uma completa desarmonia sistemática. Mas saindo do meramente aparente, da impressão fugídica que se dá ao primeiro folhar de seus trabalhos, começamos a perceber que há uma legítima configuração sistemática e um arranjo bastante apropriado às demandas de seu contexto. Nessa busca, na tentativa de elucidar o que fundamenta suas conexões e organiza suas ideias no sentido de uma ciência do cosmos, resgatamos apropriadamente o contexto abstrato, intelectual e cultural no qual este se insere. Especificamente no que diz respeito ao arranjo sistemático, ao desafio conformador de seu trabalho, recuperamos as bases filosóficas que, em seu contexto, se atentam para as mesmas dificuldades e questionamentos por ele enfrentado, dando a saber, igualmente, que estas filosofias foram, direta ou indiretamente consideradas por Humboldt e comentadas no seu vasto itinerário bibliográfico.

O desafio, que era de percorrer a base conceitual e teórica de Humboldt, torna-se, a partir dessa necessidade investigativa, uma tarefa ainda maior: a de percorrer as bases filosóficas mais complexas da história da humanidade e adentrar a vasta obra humboldtiana com esse olhar estruturador, sistemático. Ponderando períodos de produção e relações estabelecidas nestes períodos, além da múltipla possibilidade científica de Humboldt, pretendemos oferecer uma resposta satisfatória acerca das perguntas mais difíceis levantadas pela proposição humboldtiana, tais como: Qual o método de Humboldt? Pode se falar em uma ciência humboldtiana? Pode se falar em uma Geografia humboldtiana? Como é possível a junção de vias aparentemente opostas numa composição sistemática? Como pretendeu Humboldt reunir arte e filosofia numa proposição científica? Reforçamos assim que somente a partir da ampla investigação sobre o período de Humboldt e da consideração de suas múltiplas bases teóricas e conceituais tornou-se

possível a ponderação de algumas respostas e, nesse sentido, um posicionamento diante dos seus muitos intérpretes.

Na execução propriamente dita dessa tarefa investigativa, apresentamos um primeiro capítulo relativamente denso na área da Filosofia. Esclarecemos, nesse sentido, que não há outro modo de ponderar as possíveis estruturações sistemáticas de Humboldt senão pelo exame minucioso daquilo que estava sendo produzido filosoficamente no final do século XVIII e início do século XIX. Tivemos, assim, de lidar com uma tarefa extremamente ampla, no campo da Filosofia, tomar uma posição tida mesmo como imprudente: tratar dos sistemas gerais de Kant, Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer em um único capítulo. O enfoque dado à perspectiva filosófica exigiu esta abrangência e, na necessidade da explicação e conformação da tese, tivemos que trabalhar com a visão sistemática geral dos autores, haja vista que somente assim podíamos responder aos problemas de organização em Humboldt e, principalmente, elucidar as suas fundamentações metafísico-ontológicas. Na verdade, esse primeiro capítulo filosófico pretende sustentar toda a tese, seja pelo fornecimento de uma base sistemática capaz de responder as aparente incongruências metodológicas de Humboldt, seja pela necessária fundamentação filosófica que perpassa toda a discussão estética e científica na passagem do século XVIII para o século XIX. Mais do que sistemas entre sistemas filosóficos, as filosofias aqui tratadas foram cruciais no processo de conformação do debate estético e igualmente estruturadoras na orientação das respostas científicas. Assim, começar pela discussão filosófica fez parte da ideia de municiar o leitor de todo o aparato sistemático que legitimou a proposta de Humboldt, bem como fundamentar toda a transformação que se operou na ciência e na estética nessa virada de século, permitindo inclusive compreender a ligação entre estes dois ramos aparentemente contrapostos na consolidação de um saber e viver românticos. Compreendendo que todo o debate metafísico-ontológico desse período diz, direta ou indiretamente, respeito à investigação metafísica kantiana e à revolução copernicana que ela opera no campo sistemático da composição filosófica, iniciamos esse capítulo estruturador com seus escritos.

Desse ponto de partida, e problematizando os desdobramentos da filosofia kantiana na investigação metafísica, chegamos ao ponto nodal de toda a investigação filosófica do idealismo alemão: a compreensão da atividade no invariável. Compreendendo que as duas primeiras Críticas de Kant (1999; 2003) encerram uma nova postura diante do que seria a “ciência” metafísica, e ponderando a resposta oferecida às dificuldades teleológicas pela consideração dos

juízos reflexivos da *Crítica do Juízo*, temos que o caminho para a consolidação de uma nova fundamentação filosófica para a realidade assumiu as formas desse legado kantiano. A autoconsciência, que emerge como essa centralidade do sujeito no processo Crítico de consideração da realidade, será o ponto de partida do idealismo alemão e, precisamente aí, embarcará na tentativa de dar bases ontológicas às respostas oferecidas pela capacidade judicativa reflexiva, quer dizer, trará para a autoconsciência o caráter produtivo de si e, nesse autoproduzir, o próprio produzir de toda a objetividade. Inovadora, essa postura iniciada com Fichte assume formas diferenciadas com Schelling e Hegel, de modo que nestes a autoprodução de si da consciência encontra uma correspondência não determinante com a esfera objetiva, mas que, doutra feita, só pode ser entendida em sua condição a partir da completude sistemática da autoconsciência em seu devir histórico, isto é, no seu decurso produtivo no tempo, inclusive enquanto objetividade. A consideração de um elemento ideal unificador de subjetividade e objetividade em Schelling, assim como a resposta de toda a dinâmica do mundo pela contraposição dialética do final do sistema com suas partes na produção da autoconsciência histórica em Hegel, marca o caminho não só da filosofia que se seguirá, mas também incide diretamente no curso do saber científico moderno. Por esse caminho é que as conquistas dessa ampla discussão filosófica na passagem do século XVIII para o século XIX dizem respeito à tese, afinal, sem a compreensão dessa forma de organização sistemática desconhecemos os fundamentos conceituais e teóricos que legitimaram toda a postura científica com relação à natureza e, o que interessa sobremaneira, desconhecemos a gênese dos conceitos e a maneira sistemática com que foram empregados na obra de Humboldt. Sem essa recuperação filosófica fundamental não podemos caminhar na tese, seja na compreensão da gênese dos processos teóricos que estruturaram a leitura científica moderna acerca da natureza, seja no entendimento das apropriações sistemáticas humboldtianas diante desse período de profundas transformações.

Iniciada a partir daí, e resguardando a segurança conceitual necessária para uma tese bem fundamentada, a investigação que norteia o trabalho adentra o cenário estético e científico, a fim de demonstrar como, nesse campo intrincado de oposições e conexões, se estabeleceu a concepção de forma e, a partir dela, o conceito de paisagem. Todo o segundo capítulo pretende mostrar como na aparente dissociação entre estética e ciência se edificou uma ligação fundamental para a compreensão e emprego estético-científico da paisagem. Antes de explicar como estes ramos inicialmente separados e em certos momentos contrapostos dialogaram entre si,

pretendemos elucidar no capítulo a carga teórica de cada um desses domínios, de modo que a progressiva transformação conceitual no enfrentamento de seus debates desaguou, definitivamente, numa interconexão explicativa. Os fundamentos para o equacionamento do debate estético foram os mesmos utilizados para enfrentar a polêmica mecânico-teleológica da natureza. As dificuldades que se apresentavam nestes campos encontraram na *Crítica do Juízo* de Kant a solução sistemática de que prescindiam e, na concepção de forma, puderam integrar subjetividade e objetividade, imediato e processo, ideal e material. Todas as dúvidas concernentes à objetividade ou subjetividade do prazer e deleite estético encontraram sua conformação no meio termo, na mediação dos juízos reflexivos como forma de operar não esquematizante, não determinante. Esse passo fundamental na solução de um debate que se estendia por mais de um século nas estéticas britânica e alemã foi a guinada decisiva para que os elementos que compunham a discussão acerca do gosto pudessem adquirir caráter investigativo e sistemático, consolidando-se enquanto rama filosófica. Não obstante, a mesma condição não esquematizante da forma que servia aos interesses estéticos se mostraram extremamente pertinentes e eficazes para pensar a natureza em seu caráter orgânico-teleológico. Todo o embaraço ontológico despertado por uma ordenação a fins independente da razão e mesmo a dificuldade de lidar com uma natureza que não se mostrava estritamente conjugada sob as diretrizes mecanicistas encontraram sua justa explicação na capacidade judicativa reflexiva que, no caso da natureza, impunha sua forma característica de operar na intermediação da concepção de unidade promovida pela imaginação em sua associação com a faculdade de entendimento. Propriamente aí, como esse meio termo não determinante que permitia uma ordenação a fins sem fim ao mundo natural, consolidava-se a favor da filosofia Crítica a resposta geral para toda a dificuldade estético-científica do período.

Fundamental, essa conquista adquirida pela Crítica adentra a investigação romântica que, dando um passo adiante, possibilita a ligação das ainda não mediadas esferas do sujeito e do objeto. Na associação da proposta Crítica de Kant com as contestações e indagações do *Sturm und Drang* pré-romântico emergiu uma forma singular de proceder na aproximação das ainda distantes esferas da razão e da sensibilidade. Aquilo que havia se apresentado como resposta sistemática comum no campo da estética e da ciência era agora a chave para a superação de uma dicotomia fundamental da Filosofia e seus entraves explicativos: a separação entre subjetividade e objetividade, entre ideal e material. O romantismo, nesse momento, toma forma como um

movimento capaz de expandir-se intelectualmente para além da própria esfera intelectual, quer dizer, de ir além da capacidade discursiva racional para, via sensibilidade, ser com o mundo ao tempo que legítima e superiormente o conhece. No movimento romântico observamos algo que será essencial na compreensão da proposta humboldtiana: a ligação artístico-científico-filosófica. Precisamente no ponto de confluência de todo o saber e de toda a sensibilidade assenta-se a resposta maior de uma leitura de mundo que é ao mesmo tempo uma vivência superior do mundo e de suas questões. As respostas tão arduamente buscadas pelo esquadrinhamento da razão, criticadas desta feita pela proposta pré-romântica, são chamadas então a conformarem-se com as conquistas e descobertas da sensibilidade, do não-racional na composição da própria razão, da própria existência. A capacidade discursiva, filosófica e literária de reagrupar estes domínios outrora contrapostos torna-se o estandarte de um novo tempo que, nascido da crítica à ruptura, se apresenta como a harmonia acabada da realidade. Sem compreender o que significa essa transformação profunda, bem como seu papel na arte, na ciência e na Filosofia, não podemos compreender o que intentou Humboldt sistematicamente, haja vista que sua redefinição geral diante da concepção de uma unidade do mundo passa, inequivocamente, por esse completo ressignificar emergido da ligação racional-sensível. Assim, o segundo capítulo da tese percorre esta ampla significação do estético e do científico na passagem do século XVIII para o século XIX, demonstrando como na ligação destas esferas se tornou possível uma nova forma de conhecer e ser com o mundo; conhecer e ser imprescindíveis no desafio de compreender a obra de Humboldt.

A segunda parte do trabalho, iniciada com o capítulo três, pretende ser o locus central da tese, sua corroboração pela investigação das obras sistemáticas mais expressivas de Humboldt. Nesse propósito, a iniciativa de conformação entre a primeira e a segunda parte da tese foi buscada tanto na óbvia ligação do conteúdo quanto na sua forma de estruturação e disposição. Salientamos acima que todo o aparato ontológico-metafísico era essencial na compreensão sistemática de Humboldt, enfim, na compreensão da sua forma de organização científica. Portanto, a elucidação dos sistemas filosóficos visavam, a todo momento, municiar conceitual e teoricamente a tese no sentido de esclarecer as possíveis ligações de Humboldt com estes sistemas e, igualmente, fornecer as ferramentas necessárias para pensar a gênese integrada de estética e ciência no conceito de paisagem. Contudo, ainda que essa ligação seja pertinente e necessária, restava que a completude da própria tese, sua capacidade de discursivamente expor

estas amarrações e conexões carecia de uma forma, uma ordenação capaz de revelar metodologicamente aquilo que habita seu conteúdo. Nessa perspectiva, trazemos também para a forma e disposição dos capítulos aquilo que povoa o texto, quer dizer, pretendemos ordenar as ligações obedecendo às proposições gerais filosóficas que fundamentaram a investigação da tese. Quando no terceiro capítulo estabelecemos uma leitura sistemático-filosófica de Humboldt, repomos em conformidade o primeiro capítulo, demonstrando como as pertinentes filosofias ali expostas serviram não somente para a confrontação sistemática com a proposta científica humboldtiana, mas, igualmente, para ajudar a ordenar uma ligação temporal em que toda a conquista disposta progressivamente na tese, em suas divisões e etapas, reforçava o princípio geral estabelecido, reunindo novamente o propósito central de trazer uma nova interpretação no campo da história do pensamento geográfico e, mais adiante, uma possibilidade teórica de ressignificação do conceito de paisagem.

Dispondo na primeira parte um debate geral sobre a fundamentação metafísica da realidade, mostramos como também em Humboldt essa discussão se apresentou e, nesse sentido, deixamos claro como no caminhar ao longo da tese as conquistas teóricas trouxeram elementos capazes de recontar as bases filosóficas pelo interior da obra humboldtiana. Da mesma maneira, quando adentramos no segundo capítulo da tese e apresentamos as dificuldades gerais do debate estético e científico, e muito apropriadamente demonstramos como esses domínios contrapostos se ligaram, estávamos oferecendo ao leitor da tese as bases para pensar essa conformidade também em Humboldt, esclarecendo no capítulo quatro como a sua concepção de paisagem representou no interior de seu sistema o que também a ligação entre arte e ciência representava no âmbito geral do saber no início do século XIX. Assim, em um sistema espelhado de capítulos, saímos na primeira parte das noções e fundamentos gerais e, sob a mesma disposição temática e ordenadora, chegamos à segunda parte, agora especificada e tipificada na dimensão dos trabalhos humboldtianos, estabelecendo uma ligação total entre todo o conteúdo apresentado. Desse modo é que pudemos esclarecer no capítulo quatro como toda a aparente contradição inerente ao projeto de ciência humboldtiano era também a contradição geral do período, solucionada, por sua vez, pelas mesmas estruturas filosóficas que pretendiam uma resposta sistemática para as dificuldades daquele contexto. Entendendo Humboldt em seu contexto e buscando os elementos mais significativos e problemáticos deste período, pudemos observar a intrínseca relação existente entre ele e todo debate teórico e conceitual em voga, chegando mesmo a concluir que

suas respostas foram dadas também em conformidade com as proposições filosóficas sistemáticas que, há esse tempo, pretendiam solucionar os embates intransponíveis da arte e da ciência a partir de uma nova leitura metafísico-ontológica.

Nesse quadro geral de ligações e correspondências, estruturamos um trabalho que pretende mostrar a singularidade do projeto de Humboldt; projeto este capaz de se apropriar das mais elevadas proposições de seu contexto e ordenadamente dispor dentro da esfera científica todo um legado artístico-filosófico. No cumprimento dessa tarefa, mostraremos como a paisagem, herdeira da forma Kant-goethiana e da fundamentação filosófica de Schelling, cumpre conceitualmente esse papel aglutinador na sua proposta, permitindo que sua obra perpassasse todo o universo da representação estética e os atributos sensíveis que lhe estão associados, assim como o campo científico formal, afeito aos aspectos analíticos sob determinação da razão. A paisagem, portanto, representa conceitualmente a unidade estético-científica requerida na proposta sistemática de Humboldt, refletida no seu método *sui generis* de análise e na sua associação com as respostas metafísico-ontológicas do período.

Reforçando nossa orientação estruturante de que o fim do sistema deve apresentar o princípio, ou seja, que a tese então elucidada e defendida deve apresentar-se como a resposta sistemática daquilo que de partida era fonte de sua contradição e desdobramento, esclarecemos então que somente a disposição geral do trabalho pode corroborar a ideia inicial, na mesma medida em que as contradições que aparentemente existiam em Humboldt eram fruto de sua própria complexidade sistemática e dos desafios de seu contexto. Mais do que isso, a tese mostra em seu conteúdo que a recuperação de toda a dificuldade inicial pretensamente respondida pela ciência humboldtiana é a mesma oferecida agora, quando da exacerbação das orientações gerais modernas numa completa separação entre Ciência, Arte e Filosofia. Aquilo que se apresentava potencialmente como um problema e que pretendia ser suplantado pelo movimento idealista romântico alemão foi, na verdade, fonte de apropriações e reformulações que geraram as contradições agora postas; hoje, numa recuperação mais elevada de seus significados, podemos pensar e fundamentar novas respostas, em um novo período, em um novo contexto. A Geografia, amplamente trabalhada na proposta singular de Humboldt, se vê as voltas com as dificuldades gerais de nosso momento histórico, logo, o desfecho de toda a nossa reflexão nos remete de volta ao princípio, na medida em que gênese e contemporaneidade se unem em uma mesma dificuldade epistemológica, carente, desta feita, de respostas ontológico-metafísicas que dantes promoviam

sua sistematização. Nesse sentido é que construímos um capítulo final recuperando o debate geográfico contemporâneo, demonstrando como, a partir de uma gênese tão abrangente e rica, perdeu-se no espaço essa ciência em busca de uma fundamentação nunca posta, em busca de um discurso que lhe valesse uma unidade, só que, agora, pelo abandono daquilo que a unificava: o discurso estético e filosófico.

Cientes da abrangência do trabalho e da resignificação envolvida tanto na sua forma quanto no seu conteúdo, fazemos dessa tese um campo aberto de debates e polêmicas, que vão desde as reconsiderações interpretativas de Humboldt e seu papel na Geografia moderna, passando pelo emprego de uma metodologia afeita aos conceitos, à abstração, até chegar a uma releitura contemporânea da ciência geográfica em sua ruptura com o saber filosófico. Nesse desafio renovado de investigação histórica do pensamento e na busca de novas significações conceituais e teóricas para a nossa ciência, convidamos o leitor a seguir o caminho aqui percorrido e a nele encontrar elementos para novas reflexões, críticas e dúvidas, contribuindo, desse modo, com a tese aqui apresentada e dando margem para que a Geografia possa refazer-se na recuperação legítima de sua história.

PARTE I

CONTEXTO E FUNDAMENTOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA MODERNA EM ALEXANDER VON HUMBOLDT

Capítulo I
O Debate Ontológico-Metafísico na Passagem do
Século XVIII para o Século XIX

CAPÍTULO I: O DEBATE ONTOLÓGICO-METAFÍSICO NA PASSAGEM DO SÉCULO XVIII PARA O SÉCULO XIX

1. Introdução

Como brevemente anunciado, abriremos nesse capítulo toda a discussão que norteia a tese. O debate metafísico/ontológico será o ponto de partida na edificação do nosso projeto de, para além do discurso vazio e impreciso, estabelecer uma leitura fecunda, capaz de lançar luz sobre as obras de Humboldt e demonstrar como por detrás do conceito de paisagem, em seu subsídio, se coadunam reflexões e propostas filosóficas, artísticas e científicas que deram origem à Geografia moderna.

Não nos resguardando no universo seguro da Geografia, intentamos aqui uma investigação conceitual profunda que, ainda que tenha e apresente um diálogo importante com o contexto produtivo de Humboldt, só se explica a partir do exame detalhado do pensamento. Antes que os críticos apressadamente nos digam que pairamos no céu azul da fantasmagoria da abstração, reforçamos que o caráter material não é desprezado, mas relegado a dizer o que efetivamente diz e não chamado para esclarecer uma gênese ainda em investigação. Lembramos assim que sem o exame conceitual, abstrato, destinado ao pensamento, não podemos compreender o propósito e arranjo científico de Humboldt em torno do conceito de paisagem, mas somente nos limitarmos a dizer que sua proposta é resultado e expressão de uma Alemanha fragmentada, pseudo-capitalista, ainda em busca de unificação. Parcial, essa visão esbarra em algumas limitações, no sentido de que parece haver um esforço contínuo por justificar as idéias e pensamentos pelo contexto social, produtivo. Nesse esforço, que não deve ser desprezado, costumeiramente identificamos alguns equívocos, como, por exemplo, o de que Humboldt recebeu financiamento da coroa espanhola para realizar sua expedição às Américas, norteando seu pensamento no sentido de reforçar um poder instituído. Ou ainda na resposta um tanto mais equivocada de tratá-lo como positivista. Trilhando novos caminhos, pretendemos entender Humboldt em sua complexidade, sob o conceito de paisagem e todo o amplo fundamento filosófico que lhe é tributário.

Deixamos claro assim que a iniciativa de detalhadamente nos determos no que há de mais fecundo na história da Filosofia, com destaque especial para o caráter sistemático das proposições, diz respeito ao intuito maior de demonstrar como, a partir de tais composições sistemáticas, se tornou possível uma nova estruturação e significação da paisagem, marca mais representativa e reveladora do projeto de ciência humboldtiano. Entendemos, portanto, que na compreensão dos sistemas filosóficos repousa a chave para a compreensão do caráter sistemático da ciência de Humboldt. Pretendemos assim obter êxito investigativo, justamente porque adotamos aqui a postura de deliberadamente percorrer, sem descanso, o sentido filosófico que subjaz o conceito central e aglutinador da sua ciência.

Nesse universo interpretativo, é fundamental que tudo aquilo que servirá de subsídio para a reflexão e análise esteja bem exposto e claramente delimitado, em suas reais preocupações e arranjos. Não que não existam problemas e falhas no processo de exposição dos sistemas que, como nos adiantamos em dizer, são o que há de mais complexo na história do pensamento filosófico ocidental, mas salientamos aqui que nos esforçamos verdadeiramente na tarefa de interpretar estas filosofias, dialogando com aqueles que decididamente trabalharam no propósito de compreendê-las.

Apoiando toda a reflexão e comprovação da tese nesse arcabouço filosófico, partiremos do projeto Crítico kantiano, do qual derivam direta ou indiretamente as propostas do primeiro Fichte, do jovem Schelling e de Hegel. Ainda em termos de definição geral, que importa mais aos historiadores do pensamento filosófico, parecerá inapropriado colocar Schopenhauer nesse capítulo, que reúne o essencial do idealismo alemão. Quanto a isso, a objeção é realmente válida, visto que seu sistema é produzido depois e apresenta características específicas que anunciam mais mudanças que se seguirão do que propriamente a edificação de um sistema apoiado no idealismo. Entretanto, justificamos antecipadamente a introdução de Schopenhauer vislumbrando um diálogo possível entre ele e Humboldt, de maneira que a exposição de seu sistema nesse capítulo diz respeito muito mais ao interesse da tese a ser defendida do que aos modelos pré-formados de classificação das escolas filosóficas. Nesse sentido, defendemos que a resposta Metafísica oferecida por estes sistemas é capaz de demonstrar o que afinal estava em jogo quando se falava, na perspectiva da paisagem, de uma ligação entre objetividade e subjetividade, bem como a possibilidade implícita a ela de reagrupar no instante a fluidez, a atividade. Aparentemente contraditórias e insolúveis, as questões estéticas e científicas se acomodam em

torno de proposições metafísicas, sistemáticas, que serão cruciais na reformulação geral do saber moderno. Justamente nesse entrecruzamento de perspectivas redefinidas pela metafísica, pela ontologia, se fundamenta a nova significação da paisagem e, com ela, a proposta científica *sui generis* de Humboldt. Assim, introduzimos o conjunto de reflexões que se seguirão e que, grosso modo, fundamentarão toda a interpretação e defesa da tese.

2. Kant como ponto de partida para a discussão Metafísica no final do século XVIII e início do século XIX

A questão Metafísica de que trataremos aqui não remontará, a não ser de modo breve e comparativo, aos filósofos que antecederam à formulação geral de Kant acerca do tema. Esta definição e o seu delineamento concernem justamente à necessidade aqui expressa de caracterizar uma passagem importante na concepção de Metafísica operada com a filosofia Crítica kantiana. Uma pergunta inicial cabe bem à exposição do tema: de que Metafísica tratamos afinal, o que concerne a esta nova concepção posta em curso com o pensamento crítico de Kant?

A primeira e mais clara delimitação do problema se encerra na necessidade de uma mudança radical de tudo o que fora tentado antes. A questão Metafísica, segundo Kant a mais antiga das ciências, fonte mesmo de toda a investigação filosófica, tem como tarefa central explicar o fundamento último de todo existente. Trata-se, assim, do princípio fundamental de tudo quanto se reconhece como realidade ou mesmo como saber acerca desta. Como tal, a Metafísica sempre teve de procurar pelo princípio geral, a essência da qual tudo parte e se estabelece. Para Kant parece claro, portanto, que a Metafísica trata do *a priori*, ou seja, aquilo que não varia sob qualquer contingência, que, de fato, deve ser ele mesmo (o *a priori*) fundamento de tudo que aparece então na esfera das condições, variações e transformações. Não obstante, Kant percebe que o problema da Metafísica consiste precisamente no fato de que tudo aquilo que é apresentado como explicação ou exposição de argumentos na elucidação da essência, do fundamento, já se vê totalmente embebido e submerso sob a esfera desse jogo contingente, isto é, sempre fazendo referência a outros pressupostos e princípios, falhando desse modo em caracterizar o que se pretende na Metafísica: a essência última da realidade.

Na verdade, aquilo que abre os olhos de Kant para essa arbitrariedade da verdade Metafísica é o debate promovido pelos empiristas britânicos e, em especial, o ceticismo de

Hume¹. A partir dele, Kant percebe que tudo aquilo que aparece como realidade e mesmo os conceitos produzidos pela razão humana não podem ser admitidos como fundamentos ou exposições acertadas no campo da Metafísica, uma vez que a própria apreensão e consideração do mundo e a produção de todo e qualquer conceito envolve e depende da esfera contingente de variações e, por isso, sempre fazem referência a algum princípio anterior. Ilegítimas, quaisquer tentativas de única e simplesmente elencar princípios e deles derivar uma composição e explicação filosófica da realidade (mesmo que coerentes e sem contradições internas) constitui arbitrariedade, posto que o conteúdo oferecido pelo pensamento não pode ser admitido como fonte de qualquer verdade última ou essência do mundo.

Que fazer? Como então se torna possível qualquer proposta Metafísica? Kant sugere como resposta uma revolução geral da investigação Metafísica, que ele compara à levada a cabo por Copérnico no campo da Astronomia. A revolução copernicana de Kant trata de inverter toda a iniciativa de explicação Metafísica então existente, ou seja, deixa de querer atribuir como essência ou fundamento último qualquer objeto da experiência e, mesmo, deixa de estabelecer como fundamento qualquer coisa que seja dada no conteúdo do pensamento, quer dizer, tudo aquilo que se produz em termos conceituais acerca da realidade. No lugar de elencar como elementos fundadores aquilo que está no conteúdo da representação e mesmo nos conceitos, opta por partir da estrutura da razão, das suas reais possibilidades e capacidades para, a partir de então, mensurar qual a medida e extensão de seu domínio, estabelecendo desse modo o *a priori* na razão, único fundamento pelo qual a realidade se coloca efetivamente como problema e mesmo

¹ Hume fundamenta sua concepção cética na consideração das certezas como crença ou opinião, enfim, como a amarração ou ligação que estabelecemos entre os objetos da experiência. A probabilidade, medida em que verificamos a recorrência de um nexos causal reconhecido, é o que permite estabelecermos os diferentes níveis de certeza que temos diante da realidade. Assim, quando nos aparece muitas vezes uma situação num alto grau de probabilidade, temos como certo o que acontecerá, fundando a crença de que qualquer situação semelhante em circunstâncias reproduzirá o efeito esperado da causa. Doravante achemos que se trate de verdades ou certezas, são tão incertas quanto as idéias produzidas em nossa imaginação; não correspondem, em verdade, ao que quer que seja, a não ser a esta inexplicável conexão natural que encontra causas e efeitos quando analisa suas impressões da experiência. A partir dessa concepção de causa procura ainda estabelecer que a metafísica geral incorre em erro ao admitir o poder ou a conexão necessária, isso porque, se tratando a sucessão e ligação entre as coisas de um inexplicável mecanismo natural, não pode haver qualquer reconhecimento de um poder atuante ou passivo, como admitira Locke, nem tampouco uma conexão necessária entre os objetos da experiência, quando em verdade nada encontramos fora ou em nós mesmos que determine a exigência real de tal ligação. Combate, na admissão dessas idéias, tanto a via que confere à experiência uma seqüência ou causa realmente existente, como a que procura na razão, na sustentação de um aparato *a priori* a determinação da realidade. O ceticismo, neste sentido, é a única filosofia capaz de ainda manter uma dúvida esclarecedora, enfim, de identificar nossas verdadeiras possibilidades e, nesse rumo, reconhecer a única certeza possível: a de que não podemos ter certeza nenhuma, exceto de que não temos certeza de nada.

como realidade. Revertendo para a razão e suas possibilidades a análise Metafísica, Kant pretende estabelecidos os fundamentos *a priori* que permitirão uma exposição de princípios não variáveis, dados universalmente como condição de toda a variação, estabelecendo e atendendo assim a necessidade geral da ciência Metafísica de lidar com princípios invariáveis e não sujeitos a qualquer contingência.

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o espectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso. Na Metafísica pode-se então tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito da última; se porém o objeto (Gegenstand) (como objeto (objekt) dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. (KANT, 1999, p. 39)

Vetö (1998) encara essa inversão como uma retomada verdadeira da Metafísica que, segundo ele, havia se mantido obscurecida com uma perspectiva ontológica de conformação da essência com a existência, como no caso característico do sistema de mônadas de Leibniz. Essa redefinição no sentido de uma Metafísica é o resultado em geral do idealismo transcendental nascente em Kant. Veremos, no entanto, que o resgate da perspectiva ontológica será oportunamente considerada, quando no sistema de Schelling se aportar uma referência clara e direta à Leibniz e no sistema de Hegel se conformar em síntese o infinito e o finito.

A tarefa inicial desta parte do capítulo é, todavia, deixar claro como o exame da razão pura especulativa oferece os fundamentos de uma nova Metafísica em Kant. Nesse sentido, analisaremos a seguir o papel da intuição, do entendimento, dos juízos determinantes e da razão na edificação dos limites e possibilidades essenciais à consideração e análise da realidade, invertendo assim o procedimento de atribuir validade e estatuto de *coisa-em-si* a objetos, conceitos e idéias que, antes de mais, são postos e determinados pelo aparato *a priori*

transcendental. Como nos interessa nesse capítulo a investigação Metafísica em geral que toma forma no período, trataremos de maneira breve a intuição, o entendimento, os juízos e a razão, apenas com o intuito de delinear as possibilidades *a priori* no conhecimento dos objetos e, assim, na delimitação da capacidade do homem enquanto sujeito racional, alcançar a essência última buscada pela ciência Metafísica.

2.1. As intuições puras de espaço e tempo

Temos que intuição é a capacidade de perceber e reconhecer determinados estímulos sensíveis de maneira imediata, sem intermediação por conceitos. Essa consideração da intuição por parte de Kant certamente remonta a todo debate iniciado por Locke e estendido pelos empiristas e estetas britânicos, assim como pelos estetas alemães. Como veremos, trata-se de admitir e reconhecer o papel dos chamados sentidos inferiores na percepção e captação do mundo. Entretanto, como Kant pretende justamente fugir das conseqüências céticas estabelecidas por Hume, logo procurará examinar o que de geral há nessas intuições sensíveis, chamando a sua busca de *Estética Transcendental dos Elementos*. Essa parte da *Crítica da Razão Pura* pretende mostrar o *a priori* da intuição sensível, em outras palavras, as “formas puras da intuição sensível” (KANT, 1999, p. 72). Estas formas puras da intuição são o espaço e o tempo. Polêmica, essa visão deixa de conceber espaço e tempo como conceitos empíricos, uma vez que se generalizam como forma de obtenção de qualquer estímulo sensível. Assim, o espaço será a conformação *a priori* de todo o estímulo produzido pelos sentidos externos (aqueles pelo que se reconhece na mente algo fora de nós) e o tempo a conformação *a priori* de todo o estímulo produzido pelos sentidos internos (aqueles pelo que se reconhece pela mente a ocorrência de mudanças a partir da referência interna).

Em Kant, o espaço é a condição de toda percepção dos sentidos chamados externos, tendo em vista que para a consideração de um algo fora ou sua medida de representação intuitiva na mente pressupõe-se já a dimensão de espaço. O espaço não é captado como estímulo sensível, não é um dado do mundo recolhido à mente e abstraído sob a forma de conceito ou ordenação espacial, antes disso, qualquer referência externa ao sujeito pressupõe uma noção intuitiva de espaço, pelo que pode separar a si do resto e, dessa forma, apreender em termos espaciais a sua

experiência enquanto ser vivente. Espaço é, pois, um *a priori*, estendendo-se de maneira absoluta a toda intuição sensível do homem. Segundo Kant: “O espaço é representado como uma magnitude infinita dada. (...) A representação originária do espaço é, portanto, intuição *a priori* e não conceito”. (KANT, 1999, p. 74)

O tempo, por sua vez, é a condição de toda a percepção dos sentidos denominados internos, haja vista que nenhum estímulo sensível seria passível de acomodação no mesmo momento (simultaneidade) ou de seguir-se um ao outro (sucessão) não fosse já a sua pressuposição enquanto *a priori*. Assim como o espaço, não se trata de um reconhecimento empírico gerador de um conceito tal como o de tempo, mas justamente o inverso, é a existência *a priori* do tempo (enquanto intuição pura) no sujeito que possibilita toda e qualquer consideração dinâmica do mundo. Desse modo, a possibilidade de um mesmo objeto ou sua consideração conceitual conseguir abarcar contraposições, antagonismos e mudanças consiste em um tal objeto ou conceito ser já posto a partir da medida intuitiva de tempo, pelo que sem ele qualquer variação ou mesmo mudança de estado seria impossível.

Levando em consideração essa propriedade do espaço de fazer referência ao sentido externo e o tempo de fazer referência ao sentido interno, muito comumente se confunde o espaço com o objetivo e o tempo com o subjetivo. Todavia, devemos deixar claro que isso é um erro, na medida em que objetivo em Kant é tudo aquilo que é fornecido pelas determinações da intuição e entendimento puros, ao passo que subjetivo é justamente aquilo que aparece como contingente, povoando o conteúdo da representação e variando, dessa forma, de acordo com a impressão sensível. Assim, considerar o tempo como um elemento subjetivo, em termos kantianos, é não compreender que ele é intuição PURA, e não o conteúdo variável e contingente da intuição sensível. Somente nesse sentido é que a estética transcendental é a “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*.” (KANT, 1999, p. 72)

Em contrapartida, podemos considerar tanto espaço como tempo como reais e, ao mesmo tempo, ideais; o que delimitará efetivamente o campo de todo conhecimento possível acerca da realidade.

Nossas exposições ensinam, portanto, a *realidade* isto é, a validade objetiva do espaço no tocante a tudo o que pode nos ocorrer externamente como objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço no tocante às coisas quando ponderadas em si mesmas pela razão, isto é, sem levar em conta a natureza da nossa sensibilidade. Logo, afirmamos a realidade empírica do espaço (com vistas a toda possível experiência externa) e não obstante a sua idealidade transcendental, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas. (KANT, 1999, p. 76)

E:

Nossas afirmações ensinam, portanto, a *realidade empírica* do tempo, isto é, a validade objetiva com respeito a todos os objetos que possam ser dados aos nossos sentidos. E uma vez que nossa intuição é sempre sensível, na experiência jamais pode nos ser dado um objeto que não estiver submetido à condição do tempo. Contrariamente, contestamos ao tempo todos reclames de realidade absoluta, como se, também sem tomar em consideração a forma de nossa intuição sensível, fosse absolutamente inerente às coisas como condição ou propriedade.

Nisso consiste, portanto, a *idealidade transcendental* do tempo. (KANT, 1999, p. 80)

Essas duas passagens encerram a explicação geral acerca de tempo e espaço na *Crítica da Razão Pura*. Com relação à realidade do espaço e do tempo: estas intuições puras são responsáveis por tudo o que é dado para nós como mundo real, residindo aí seu caráter de objetividade e realidade. Tendo em vista que todo conhecimento só pode ser dado mediante a intuição sensível e que esta, por sua vez, é regulada pelo *a priori* de espaço e tempo, temos que tudo aquilo que se apresenta como objeto passível de conhecer tem de se apresentar igualmente sob as determinações de espacialidade e temporalidade, motivo pelo qual a realidade vivida e conhecida não pode ser destituída de espaço e de tempo. Assim, a intuição pura delimita o campo do real tomado então como fenomênico, ou seja, não apresentado como coisa-em-si, mas sempre e tão somente pela apreensão e imposição espaço-temporal *a priori*. Com relação à idealidade do espaço e do tempo: estas intuições puras são elementos transcendentais que, embora determinem toda a experiência fenomênica, não são elas mesmas resultados da experiência, mas são as condições *a priori* de sua existência. A idealidade de tempo e espaço seria, portanto, estabelecida pela sua existência para além do campo fenomênico, uma vez que não se submete a qualquer variação e imposição sensível, mas, antes disso, as determinam.

Encerramos nessa caracterização de tempo e espaço na *Crítica da Razão Pura* de Kant o campo possível de todo conhecimento humano, bem seja, o campo dos fenômenos, este que não é pura ilusão, posto que é uma representação pelos aparatos *a priori* de espaço e tempo, e também não é a *coisa-em-si*, posto que é sempre dado em um limite pré-determinado, do qual não pode escapar e para o qual parece irremediavelmente inacessível qualquer forma de conhecimento efetivo sobre a coisa nela mesma.

Quisemos, portanto, dizer que toda a nossa intuição não é senão a representação de fenômeno: que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal qual as intuímos nem que suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. (...) O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. (KANT, 1999, p. 83)

O primeiro passo foi dado na consideração das possibilidades e limites de todo conhecer, na medida em que este só pode encerrar-se sob a determinação espaço-temporal. Cabe agora investigar o que a faculdade de entendimento estabelece ou produz a partir dessas intuições e, o mais importante para este capítulo, perceber o que pode afinal o homem na tarefa de buscar e conhecer a realidade última das coisas, a *coisa-em-si* requerida pela investigação Metafísica.

2.2. O entendimento e a esfera dos fenômenos

Da mesma maneira que toda intuição sensível apresenta uma forma geral de apreensão pela pura percepção espaço-temporal, em Kant os conceitos que encerram as ferramentas de todo o conhecimento do mundo são produzidos e organizados mediante o *a priori* do entendimento. O fundamento primeiro do entendimento é estabelecer de maneira espontânea conceitos puros, assim como faz a intuição pura em relação à sensível. Os conceitos, entretanto, nunca são uma representação do objeto, como é a intuição, mas sempre são fornecidos a partir de uma síntese com uma intuição dada ou mesmo outro conceito. Desse modo, os conceitos sempre devem dizer respeito à experiência possível, logo, devem estar dentro da esfera de intuição pura de espaço e tempo. Na identificação dos conceitos puros do entendimento, tarefa de quem procura o *a priori*

ou o não contingente no conjunto de produção das representações, reside justamente a chave de toda organização da natureza, posto que o múltiplo empírico oferecido pela intuição encontra estes conceitos puros e necessariamente aparece para o sujeito como um dado do fenômeno, como sua determinação no conceito. Os conceitos puros do entendimento são as categorias do entendimento, ou seja, o universal ao qual se liga sinteticamente todo o múltiplo da natureza enquanto fenômeno (enquanto intuição espaço-temporal). Encerradas em quantidade, qualidade, relação e modalidade, as categorias do entendimento determinam o que será para o conhecimento todo o objeto intuído mediante espaço e tempo. Como somente são possíveis duas formas de conhecimento de um objeto, bem dizer, intuição ou conceito, temos que toda e qualquer experiência para nós ou é mera intuição ou se refere necessariamente às categorias do entendimento, haja vista que são as condições gerais de todo conceituar. Assim, quando pensamos na intuição do múltiplo da natureza temos de admitir que a intuição mesma não é responsável pela ligação dessas partes intuídas, mas, ao contrário, que cabe à faculdade de entendimento conectar as intuições em representações conceituais, postas sempre pelas determinações de quantidade, qualidade, relação e modalidade, assim como toda a intuição sensível somente pode ser referida e enquadrada dentro do *a priori* de espaço e tempo.

Ora, o modo como as leis dos fenômenos da natureza têm que concordar com o entendimento e sua forma *a priori*, isto é, com sua faculdade de ligar o múltiplo em geral, não é mais estranho do que o modo como os próprios fenômenos têm que concordar com a forma da intuição sensível *a priori*. Com efeito, nem as leis existem nos fenômenos, mas só relativamente no sujeito ao qual os fenômenos inerem na medida em que possui entendimento, nem os fenômenos existem em si, mas só relativamente àquele mesmo ente na medida em que possui sentidos. (KANT, 1999, p. 136)

Nesse processo de ordenação e determinação do múltiplo da natureza mediante categorias do entendimento é determinado, também, o estabelecimento da apercepção, ou autoconsciência, visto que aqui não se trata mais de somente intuir os objetos, mas de estabelecer ligações e ordenações que se agrupam como pensamento de um eu que se esclarece mediante a consideração de que por ele e nele se reúnem as representações na produção de um conhecimento. Aqui a assertiva “penso logo existo” assume legitimidade, uma vez que, para Kant, a colocação de uma ordenação do múltiplo da intuição pelo entendimento pressupõe um eu sob o qual tudo se agrupa e pelo que tudo é determinado.

Portanto, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu restante e que ao mesmo tempo é inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível é o princípio da unidade sintética originária da apercepção. (KANT, 1999, p. 124)

Em termos metafísicos, trata-se de atribuir ao sujeito o elemento transcendental da intuição e do entendimento, uma vez que, mesmo que apareça no campo dos fenômenos como representação entre representações ou intuição entre intuições, reúne agora, pela necessidade *a priori* das categorias do entendimento, toda a associação da intuição na elaboração do pensamento em um eu. Este eu, revelado enquanto fenômeno, oferece todavia uma unidade de representação que só pode ser dada *a priori* e, portanto, há na própria representação e reconhecimento de si no fenômeno a necessidade de já se admitir como transcendental. De uma forma mais simples, pretende Kant que ao colocar qualquer múltiplo intuído como conceito se afirma uma consciência sob a qual esse conceito se forma; como o conceito exige o agrupamento da intuição pura e como ele mesmo é determinado pelas categorias *a priori* do entendimento, temos que o homem carrega em si esse *a priori* e é, nessa perspectiva, sujeito transcendental.

2.3. Os juízos determinantes e as possibilidades judicativas

Vimos acima que a intuição pura é a determinação *a priori* sob a qual se enquadra todo objeto da intuição sensível; da mesma forma, vimos que conceitos puros do entendimento são nada mais do que as categorias pelas quais toda a intuição do múltiplo da natureza se conforma em termos de quantidade, qualidade, relação e modo. Os conceitos, entretanto, surgidos a partir da faculdade de entendimento e aparecendo como representação de representações (posto que derivam ou da intuição ou de outros conceitos) têm como função trabalhar como ferramentas no estabelecimento dos juízos, uma vez que fornecem a representação pela qual se ligam a outras intuições e conceitos. Assim é que o juízo se caracteriza pela unidade de representações mediatas e não a partir do puro intuir, visto que os conceitos conseguem reunir diversas intuições e, algumas vezes, outros conceitos lhe são subordinados. O pensamento surge como o resultado dessa interação de conceitos mediante os juízos. Os juízos que Kant pretende tratar na *Crítica da*

Razão Pura, posto que coloca a tarefa de conhecer o que nos é fornecido pelo mundo em termos gerais *a priori*, são os juízos chamados de sintéticos *a priori* (determinantes).

De um modo geral, juízos *a priori* ou analíticos seriam aqueles em que sujeito (semântico) e predicado apresentam identidade, ou seja, são meros desdobramentos analíticos um do outro, em geral, outras formas de representar o mesmo. Juízos sintéticos, ao contrário, são aqueles em que o sujeito (semântico) e o predicado não possuem identidade, de modo que a associação entre ambos se dá por acréscimo ou acumulação, posto que se diferenciam e são ligados unicamente no estabelecimento do juízo proposto e não como coisas em identidade independente na experiência. Logo, os juízos sintéticos *a priori* seriam a forma de reunir na produção de um juízo tanto a acumulação em vista da experiência e falta de identidade entre sujeito e objeto quanto a de reconhecer uma universalidade comungada entre os conceitos. Cabe aos juízos determinantes, portanto, subsumir as intuições e conceitos sob as regras determinantes do entendimento e oferecer um *a priori* à ligação sintética.

No objetivo de estabelecer uma Metafísica, caminha Kant na elucidação do caráter transcendental da faculdade judicativa, exprimindo a possibilidade de utilização desse procedimento no esquematismo transcendental, ou seja, na associação do conteúdo empírico sob as regras gerais do entendimento puro (categorias). Com o esquematismo transcendental, Kant expõe como a partir das determinações gerais da categoria do entendimento deve ser pensada toda a natureza e aquilo que reconhecemos como suas propriedades ou características. Quer dizer, se esclarece unicamente que toda a condição, ordem e relação estabelecida na natureza enquanto campo fenomênico diz respeito à aplicação das quatro categorias gerais do entendimento ao conteúdo da percepção. Nesse sentido, afirma que o conhecimento do mundo enquanto fenômeno só é dado dentro desse limite da percepção e pela subsunção mediante as categorias do entendimento, fundando-se aí os princípios gerais da natureza. No debate metafísico, Kant adverte que essa elucidação do esquematismo transcendental joga por terra os argumentos idealistas então produzidos.

[...] aonde alcança a percepção e o que dela depende segundo leis empíricas, até lá chega também nosso conhecimento da existência das coisas. Se não começarmos da experiência ou se não procedermos segundo leis da interconexão empírica dos fenômenos, nos vangloriamos em vão de querer adivinhar ou procurar a existência de qualquer coisa. Mas o “idealismo” faz uma poderosa objeção a estas regras para provar mediatamente a existência e é naturalmente aqui que se faz necessária a refutação do mesmo. (KANT, 1999, 192)

O problema Metafísico que se pretende solucionado aqui diz respeito à consideração de um idealismo tomado a partir da negação geral do mundo. Segundo Kant, esse idealismo pode se estabelecer de duas formas: ou um idealismo racional como o de Descartes ou um idealismo dogmático, como o de Berkeley.

No idealismo de Berkeley parte-se de uma crítica à validade do conteúdo oferecido pela percepção. Para ele, olhamos para as coisas, sentimos e somos impressionados por uma série de variados elementos, de cores, móveis e extensas criaturas que nos fazem crer em algo independente, alheio mesmo ao entendimento, à capacidade disposta ao homem de perceber as coisas no mundo. Mas no instante em que afirmamos essa possibilidade, quando falamos de uma entidade que não percebe, que existe por si mesma, independente de qualquer impressão que tenhamos dela, incorremos, segundo ele, numa completa contradição. Isso porque para expressar essa possibilidade é preciso concebê-la, afirmar sua existência mediante idéias e não há outro modo de fazê-lo. Há aqui uma recusa do mundo enquanto *coisa em si* ou mesmo como fonte de qualidades primárias, como acontecia em Locke. Ainda segundo Berkeley, ainda que não fosse essa contradição suficiente, ainda que nos encantássemos indefinidamente com os objetos e disséssemos que há algo a ser percebido, que nos toca, que afeta nosso ser, e que, conseqüentemente, devem existir de maneira independente, não poderíamos considerá-los existentes em si mesmos. Ora, seria possível ao cego cogitar a existência das cores? Seria possível sentir uma forte martelada no dedo não fosse o nosso tato? Poderia, enfim, qualquer impressão nos tocar senão mediante os sentidos ou pela percepção que temos das coisas? A resposta é negativa, nada pode nos ser dado sem o ser ativo do espírito, responde Berkeley. O espírito, responsável pelo entendimento, é um ser ativo, que guia o pensamento e as impressões adquiridas da maneira que lhe cabe como fonte de todo movimento e mudança das idéias; é o guia de tudo que nos toca os sentidos. Entretanto, o entendimento, tomado como esta capacidade de perceber, é independente da vontade, é uma condição própria do homem, do mecanismo que opera nele uma ordem, uma imposição dada por sua condição de existência. Não podemos, é evidente, escolher o que nos toca o entendimento, nem esquivarmo-nos diante dele, porque é dada esta condição por uma ordenação, uma vontade alheia a nossa, em uma palavra, por Deus.

[...] seja qual for o meu poder sobre os meus pensamentos, as idéias percebidas pelos sentidos não dependem por igual da minha vontade. Quando abro os olhos de dia não posso escolher se verei ou não, nem determinar os objetos particulares que se me apresentam à vista; como para o ouvido e para os outros sentidos as idéias nelas impressas não são criaturas da minha vontade. Há, portanto, alguma outra vontade ou espírito que os produz. (BERKELEY, 1984, p. 18)

Para Berkeley, é assim que nos são dadas as leis da natureza, manifestações regulares percebidas por nossos sentidos, construídas na experiência pelo curso ordinário de nossas impressões. Nas leis da natureza não fala a voz de uma matéria independente, mas o próprio Criador, único ser capaz de ordenar e conjugar tamanha diversidade sob princípios tão regulares. Os objetos chamados reais são sua ordem, a apresentação do divino na realização de todo o existente. Doravante, podemos conceber estes objetos somente por idéias, pelas impressões limitadas que nos cabem, de modo que sejam idéias da imaginação, ou retiradas dessa experiência portadora do divino, não passam por outro caminho senão o da nossa percepção. Concebemos, dessa maneira, na imperfeição e limite que nos cabe, tanto o poder do Criador como nossas próprias ideias. A resposta idealista aqui, segundo a filosofia kantiana, é dogmática, uma vez que concede à natureza uma ordem emprestada do divino e a admite como princípio supremo incontestado, fundador da realidade. Não há uma atribuição crítica da ordem ou da comunidade das coisas, direcionadas então ao além mundo, a Deus, estabelecido aqui como conceito e empregado como verdade última e incontestado.

Com o idealismo de Descartes o problema é outro, pois se faz mister provar que qualquer juízo estabelecido ou pensamento constituído é em verdade tributário da experiência, não um puro pôr assertivo de uma “res cogita” à parte de uma “res extensa”. Ora, é justamente o que prova todo o esquematismo transcendental de Kant, na medida em que todo e qualquer conhecimento, ainda que de si mesmo, pressupõe e reconhece a existência de uma dada experiência, mesmo que posta e reconhecida, ela mesma, como fenomênica e dependente de um aparato *a priori* transcendental. O pensamento não é uma substância pura e independente do mundo, mesmo a substância só pode ser reconhecida, a partir do esquematismo, como proposição sintética *a priori*. Assim, Kant erige o teorema que refuta essa consideração idealista cartesiana: “A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a

existência de objetos no espaço fora de mim.” (p. 193). Expondo o papel do esquematismo transcendental na elucidação do teorema, Kant nos diz:

Estou consciente da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação temporal pressupõe algo permanente na percepção. Mas este permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente. Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma coisa fora de mim e não pela mera representação de uma coisa fora de mim. Por conseqüência, a determinação de minha existência no tempo só é por meio da existência de coisas reais que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade desta determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição da determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim. (p. 193)

Há nessa elucidação kantiana uma importante conseqüência para a consideração Metafísica, a saber: “que o entendimento só pode fazer dos seus princípios *a priori* ou de todos os seus conceitos um uso empírico e jamais um uso transcendental” (KANT, 1999, p. 203). Ora, nesse estágio da Crítica kantiana se mostra impossível qualquer aplicação dos princípios invariáveis e *a priori* do entendimento ao transcendental, de modo que ele só se revela (e só diz respeito) mediante a experiência, mediante o conhecimento empírico.

A Analítica Transcendental possui, pois, este importante resultado, a saber, que o entendimento *a priori* jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, visto que o que não é fenômeno não pode ser objeto algum da experiência, que o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos. As suas proposições fundamentais são meramente princípios da experiência dos fenômenos, devendo o soberbo nome de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos sobre coisas em geral (por exemplo, o princípio de causalidade) – ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro. (KANT, 1999, p. 206)

Eis que um problema está instituído no projeto geral de uma elucidação da questão Metafísica: como falar em uma apresentação da Metafísica enquanto ciência se nenhum dos nossos conceitos ou princípios (e nem mesmo possuímos intuição que não seja sensível) podem fazer referência, mediante o entendimento, a qualquer coisa que não pressuponha já o atributo sintético da experiência? Embora pareça se firmar aqui uma derrota definitiva da investigação

Metafísica, há a apresentação de um negativo que é extremamente relevante, bem dizer, na medida em que reconhecemos os limites da intuição e dos conceitos do entendimento admitimos igualmente a possibilidade e mesmo como consequência inevitável um além do fenômeno. Esse além do fenômeno aparece aqui, no limite especulativo da razão, como negativo, na medida em que pressupõe, para além e como fundamento de todo e qualquer limite, a *coisa-em-si*. De certo que não podemos tocá-la conceitualmente nem exprimir qualquer princípio que lhe diga respeito, não obstante, temos de admitir um tal em si, ainda que para nós incognoscível. Esse negativo se apresenta aqui como o *noumenon* (ou *noumena*), em oposição ao *phaenomena*.

Ora, o nosso entendimento obtém desse modo uma ampliação negativa, isto é, ele não é limitado pela sensibilidade, mas, antes, a limita, enquanto denomina *noumena* as coisas em si mesmas (não consideradas como fenômenos). Mas ele põe imediatamente limites a si mesmo, que lhe impedem de conhecer o *noumena* mediante qualquer categoria e, por conseguinte, de pensá-la sob o simples nome de um algo desconhecido. (p. 210)

Ao mesmo tempo em que condena o uso transcendental dos conceitos, Kant estabelece aqui a necessidade imposta pelos limites oferecidos pela intuição e pelo entendimento de considerar a existência de uma *coisa-em-si*, dada para além de toda forma limitada do fenômeno. É esse caráter negativo do esquematismo transcendental que, ao mesmo tempo, invalida as proposições idealistas anteriores e toma como necessária a existência de uma *coisa-em-si* para além de todo limite da intuição e da representação do sujeito. Esse caráter meramente negativo deve dar lugar a um caráter positivo para que possa se pensar em uma ciência da Metafísica, esse problema, no entanto, exige uma investigação que passa pela exposição de como é ou não possível conceber qualquer transcendental mantendo os limites oferecidos até aqui.

2.4. Filosofando no limite da razão teórica: o anúncio da razão pura prática e as possibilidades de uma ciência da Metafísica

O que aconteceria se dispuséssemos toda a estrutura do esquematismo transcendental ao próprio transcendental? Essa questão é o que ocupa de maneira inicial a *Dialética Transcendental*, uma vez que pretende mostrar a “ilusão natural” da razão ao submeter às regras do fenômeno aquilo que está para além dele. As antinomias da razão na *Dialética Transcendental* pretendem, nesse sentido, mostrar que constitui um erro proceder dessa maneira, cabendo, isto

sim a razão, a apresentação do incondicionado para o qual converge todo conhecimento; um interesse que, dado por ela, não se confunde com nada de contingente ou condicionado que possa se apresentar na esfera dos fenômenos. Assim, no momento em que a razão deixa ao entendimento a tarefa de legislar sobre tudo o que nos é dado conhecer, estreitando nos limites da experiência nossas possibilidades, instaura-se, para além do entendimento, algo que não lhe cabe, que fomenta a convergência do saber no incondicionado. A explicação geral, sistemática ou cosmológica que pretendemos atribuir ao conjunto das coisas não pode constituir uma tarefa legítima a partir do momento em que submetemos a totalidade ao regime dos fenômenos, enfim, na medida em que pretendemos que ela esteja submetida às imposições de um tempo ou de uma causalidade que são dados antes pelo sujeito do que por uma *coisa-em-si* emanante.

[...] o conceito transcendental da razão não é senão o da “totalidade das condições” para um condicionado dado. Ora, visto que unicamente o “incondicionado” torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito racional puro em geral pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado. (KANT, 1999, p. 245)

Agir no uso legítimo da razão é, desta forma, livrar-se da confusão de tomar do entendimento regras que se imponham aos princípios da razão. Lebrun (2002) adverte, usando as palavras do próprio Kant: “O incondicionado não está nas coisas enquanto nós a conhecemos’: tal é o único resultado das duas primeiras antinomias.” (p.133). No caso das duas outras antinomias o erro consiste, segundo Lebrun (2002), em confundir a origem no tempo com a origem causal. Quando se apresentam nestas antinomias a dificuldade de admitir um incondicionado, os dogmáticos o submetem à sequência do tempo do fenômeno, buscando ou uma causa primeira ou um objeto na série do tempo capaz de gerar de maneira espontânea uma outra ordem causal. Ora, a admissão é contraditória na medida em que a colocação do incondicionado no tempo já o submete à esfera de condições, disso tira-se a incoerência ou dificuldade das duas últimas antinomias.

O que se evidencia a Kant no momento da *Dialética* é que a razão caminha na direção de um sistema geral, trazendo todas as considerações apontadas no universo do conhecimento para uma explicação última, um todo integrado que responde pela possibilidade mesmo do mundo existir como tal. Vemos que essa explicação não pode ser dada pela esfera de condições dos fenômenos, já que estes são sempre determinados pelo *a priori* e, dessa forma, não podem

constituir, para além da experiência, qualquer validade numa sistematização que deva considerar inclusive essa capacidade de submeter a regras todos os fenômenos. Ainda aqui, resta um incondicionado que só pode ser apresentado de maneira negativa, ou seja, como necessidade no uso regulador da razão, mas de forma nenhuma de maneira constitutiva, mantendo-se velado em seu caráter último ou *em si*. Não obstante, Kant considera possível a passagem dessa esfera eminentemente negativa de toda investigação Crítica da razão para uma proposição positiva, capaz de estabelecer as diretrizes de uma Metafísica enquanto ciência.

O primeiro passo de Kant nesse sentido se dá com a consideração da *dinâmica transcendental*. Ele chamará de dinâmica transcendental a possibilidade de recorrer na ordem causal a algo que não está no conjunto das causas possíveis na experiência. A retirada da causa da ordem dos fenômenos revela um heterogêneo dado pelo condicionado e o incondicionado. Significa dizer que podemos admitir um universo de causas restrito ao entendimento e, ao mesmo tempo, uma outra fonte causal pela qual se deve reconhecer o exercício da razão. Desse heterogêneo decorre, portanto, duas formas possíveis de causalidade: uma dada na esfera dos fenômenos, e por isso natural, e outra dada pelo incondicionado da razão, e por isso livre. Devemos ter claro que a causa incondicionada pode atuar no campo dos fenômenos, sem que o inverso seja verdadeiro. Isso, na proposição de Kant, não implica contradição, já que se admite um heterogêneo em que se opera uma interferência em mão única, de onde se tira, mesmo, os conceitos de condicionado e incondicionado. Condicionada é assim a ordem dos fenômenos, seja pela submissão às regras do entendimento, seja pela interferência determinante do incondicionado; doutra feita, incondicionada é a esfera indeterminável que, em seu caráter regulador, orienta a razão e, na *Crítica da Razão Pura*, a sistematização geral da realidade.

Para Kant é lícito pensar em uma conexão entre o incondicionado e o condicionado já que o primeiro consegue determinar-se sobre o segundo. Aqui começamos a caminhar para o caráter positivo da Crítica na consagração de uma Metafísica enquanto ciência. Temos que o incondicionado mantém-se ininteligível, no entanto, é possível reconhecer na ordem sensível dos fenômenos seus efeitos. O homem aparece como ponto de união, é nele que se reconhece tanto as determinações objetivas das regras impostas a todos os fenômenos como o caráter incondicionado que possibilita a própria existência das regras as quais está submetido.

Conforme o seu caráter empírico, pois, enquanto fenômeno, este sujeito estaria submetido à ligação causal segundo todas as leis da determinação, e nesta medida nada mais seria do que uma parte do mundo dos sentidos cujos efeitos efluiriam ininterruptamente da natureza tanto quanto qualquer outro fenômeno. Assim como fenômenos externos influiriam sobre ele e como seu caráter empírico, isto é, a lei de sua causalidade, seria conhecida por experiência, todas as suas ações teriam que ser explicáveis segundo leis naturais e todos os requisitos para uma determinação perfeita e necessária das mesmas teriam que ser encontrados numa experiência possível. (KANT, 1999, p. 342)

Entretanto, segundo o seu caráter inteligível (embora na verdade não possamos possuir a propósito senão o conceito universal) o mesmo sujeito teria que ser absorvido tanto de todo o influxo da sensibilidade quanto de toda a determinação por fenômenos; e já que, na medida em que é *noumenon*, nele nada ocorre, não é encontrada qualquer mudança, que reclama uma determinação dinâmica do tempo, portanto nenhuma conexão com fenômenos enquanto causas, então este ente atuante seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, como é encontrada unicamente no mundo dos sentidos. (KANT, 1999, p. 342)

Além disso, o sujeito racional torna efetiva a passagem do incondicionado a uma ordem causal representável. A segunda Crítica, ou *Crítica da Razão Prática*, nesse sentido, sela a resposta Metafísica positiva da primeira Crítica, porque é ela quem revela a maneira como, pelo dever moral, se torna necessário admitir a imposição de um incondicionado na ordem dos fenômenos. O seu nome “Prática” vem justamente da manifestação objetiva do incondicionado da razão pela ação moral. A separação aludida anteriormente entre sujeito e objeto encontra aqui sua máxima exposição. O objeto é condicionado, considerado estritamente no jogo de regras impostas pelo entendimento; o sujeito transcendental é livre, ser capaz de agir por um incondicionado para lá da ordem causal dos fenômenos, inserindo aí uma nova determinação que não está na esfera do determinável. Kant, na exposição do condicionado e do incondicionado manifesta a capacidade de livre ação do sujeito, para além das condições que lhe são impostas enquanto ser natural fenomênico; consideração ilustrada por ele a partir do exemplo de um mentiroso que, por sua mentira, causa desordem na sociedade. A punição que recebe este mentiroso, ou seu julgamento, parte da premissa de uma razão livre, pois ainda que fosse infortunado e atormentado esse infeliz mentiroso por uma vida miserável e por circunstâncias difíceis, tem-se que poderia ele agir de outro modo, do que se pode concluir que, de antemão, identificamos uma autonomia da razão. Aqui, aonde reside o passo fundamental da consideração positiva da Crítica na elucidação da questão Metafísica, ou no reconhecimento de uma essência

(incondicionada) na ordem dos fenômenos, coloca-se, ao mesmo tempo, toda a dificuldade que haverá de ser superada pela filosofia alemã ulterior, como veremos mais adiante.

Kant estabelece, assim, a possibilidade de um novo idealismo, não dogmático, que escapa aos erros introduzidos ao se pensar ou tratar a essência como *coisa-em-si*, ou seja, ignorando a produção das representações no sujeito. Esse novo idealismo Kant denomina “*idealismo transcendental*” (KANT, 1999, p. 317), que será levada a cabo com o idealismo alemão no final do século XVIII e início do XIX. O encerramento Crítico da proposta Metafísica é o primeiro passo a ser dado na sua constituição enquanto ciência fundamental. Esse idealismo permite pensar o mundo como a esfera fenomênica, exposta pelos limites de intuição e entendimento no trato da natureza, entretanto, considera, a partir da razão, a manifestação de um incondicionado que, como tal, se manifesta empiricamente, ainda que não sofra determinação empírica (posto que é incondicionado). Esse limite é o limite da apresentação Crítica da essência do mundo, uma vez que não podemos, como vimos na seção sobre os juízos, empregar nosso sistema judicativo, e portanto nosso conhecimento, à coisa nela mesma, mas tão somente ao objeto da intuição. Aqui se torna claro o que Kant adverte no prefácio da *Crítica da Razão Pura*:

Após esta mudança na maneira de pensar, pode-se com efeito explicar muito bem a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, mais ainda, dotar de provas satisfatórias leis que subjazem *a priori* à natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência, coisas impossíveis segundo a maneira de proceder adotada até agora. Entretanto, na primeira parte da Metafísica, esta dedução da nossa faculdade de conhecer *a priori* conduz a um estranho resultado aparentemente muito prejudicial ao inteiro fim da mesma e do qual se ocupa sua segunda parte, a saber, que com esta faculdade jamais podemos ultrapassar os limites da experiência possível, o que é justamente a ocupação desta ciência. Mas aqui reside precisamente o experimento de uma contraprova da verdade do resultado daquela primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori*, ou seja, que ele só concerne a fenômenos, deixando ao contrário a coisa em si mesma de lado como real para si, mas não conhecida por nós. Pois o que nos impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado o qual, e nas coisas em si mesmas, a razão exige o último necessariamente e com todo o direito para todo o condicionado, e através disso a completude da série das condições. Ora, se quando se admite que o nosso conhecimento de experiência se guie pelos objetos como coisas em si mesmas, ocorre que o incondicionado de maneira alguma pode ser pensado sem contradição; se contrariamente quando se admite que a nossa representação das coisas como nos são dadas se guie não por estas como coisas em si mesmas, mas que estes objetos, como fenômenos, muito antes se guiem pelo nosso modo de representação, ocorre que a contradição desaparece; e que, conseqüentemente, o incondicionado tem de ser encontrado não em coisas na medida em que as conhecemos (nos são dadas), mas sim nelas na medida em que não as

conhecemos, como coisas em si mesmas; então se mostra que é fundado o que inicialmente admitíamos apenas a título de tentativa. Após ter sido contestado à razão especulativa todo progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas possível somente com o propósito prático. (p. 40-41)

Kant consegue transpor um fundamento investigativo metafísico a partir da análise da razão e no reconhecimento dos limites a ela impostos. A mudança geral do procedimento metafísico na análise ou investigação da essência torna Crítica a tarefa de buscar as reais possibilidades de um tal conhecimento. Escapando dos limites que anuncia o exame Crítico, pode reverter o caráter negativo de consideração da *coisa-em-si* em uma proposição positiva, a partir do reconhecimento da razão pura prática como forma de ligação e atuação do incondicionado no condicionado. Ato livre e autonomia da razão com relação à experiência são aqui as chaves para se romper os limites impostos pela intuição e pelo entendimento ao sujeito; todavia, a Crítica aqui exposta mantém tudo isso possível conservando, ao mesmo tempo, o sujeito como fenômeno e submisso às leis e regulações gerais reconhecidas na e para o mundo natural fenomênico.

Se a crítica, porém, não errou ensinando a tomar o objeto numa dupla significação, a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos do entendimento é certa, se por conseguinte o princípio de causalidade só incide sobre coisas tomadas no primeiro sentido, ou seja, na medida em que objetos da experiência, e se as mesmas coisas tomadas contudo na segunda significação não se lhe acham submetidas, então exatamente a mesma vontade será pensada no fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e nessa medida não-livre, e por outro lado ainda assim, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, pensada como não submetida à lei natural e portanto como livre, sem que com isso ocorra uma contradição. (p. 43-44)

Kant considera aqui encerrada a fórmula máxima para o procedimento Crítico diante da questão Metafísica. Sua tarefa de encerrar os limites e anunciar as possibilidades lhe parece a contribuição necessária à toda filosofia ulterior e à toda investigação que se pretenda válida no campo da Metafísica. No reconhecimento dessas condições, a Metafísica encontra então um método, pelo qual pode ampliar devidamente seu conteúdo e suas considerações. Não há aqui uma recusa da Metafísica, nem o anúncio de seu fim, muito pelo contrário, Kant pretende a inauguração de um campo de investigação que deve seguir preceitos científicos, quer dizer, tomar

toda a consideração crítica na exposição sistemática de uma completa e ampla fundamentação da essência. Assim é que afirma não a recusa de uma exposição dogmática, mas o dogmatismo no emprego de conceitos e métodos para investigação Metafísica; conceitos estes que só caberiam à ordem fenomênica, ao campo da natureza.

A Crítica não é contraposta ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim ao dogmatismo, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica precedente da sua própria capacidade. Essa oposição da crítica ao dogmatismo não deve por isso defender a causa da superficialidade verbosa, sob o pretense nome da popularidade, ou mesmo a do ceticismo, que liquida sumariamente toda a Metafísica; a Crítica é antes a instituição provisória necessária para promover uma Metafísica fundamental como ciência que precisa ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e sistemático segundo a mais rigorosa exigência, portanto escolástica (não popular); pois essa exigência à Metafísica é indispensável, já que se compromete a realizar sua obra de modo inteiramente *a priori*, portanto para a plena satisfação da razão especulativa. Na execução do plano prescrito pela Crítica, isto é, no futuro sistema da Metafísica, temos pois que seguir algum dia o método rigoroso do famoso Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Este deu pela primeira vez o exemplo (e com este exemplo foi o criador do espírito de meticulosidade na Alemanha que até agora ainda não se extinguiu) como se deve tomar o caminho seguro de uma ciência estabelecendo princípios legítimos determinando claramente os conceitos, buscando rigor nas demonstrações, evitando saltos temerários em conclusões. Justamente por isso ele estaria precipuamente apto a colocar uma ciência como a Metafísica nesse caminho caso lhe tivesse ocorrido preparar antes o campo mediante crítica do órgão, ou seja da própria razão pura...(KANT, 1999, p. 47-48)

Nova, essa proposição Metafísica será o norte de toda a ulterior proposição filosófica na Alemanha de início do século XIX. As questões concernentes ao tratamento da essência farão referência, de uma forma ou de outra, aos passos dados aqui com a *Crítica da Razão Pura*. Alguns problemas, no entanto, se destacam dentro da proposta de Kant e estes mesmos serão futuramente enfrentados por ele na elaboração de uma terceira Crítica, a do *Juízo*.

2.5. Dos problemas na sistematização filosófica decorrentes da *Crítica da Razão Pura*

Vimos que a forma de superação do limite anunciado pela Crítica especulativa no trato e reconhecimento da essência foi justamente a consideração do incondicionado da razão, capaz de oferecer uma medida positiva para além de toda negação anunciada pela *Estética e Analítica Transcendental*. O cerne da justificação do objeto da Metafísica (e a possibilidade de se caminhar nessa direção) está, portanto, intimamente ligado ao estabelecimento do incondicionado na razão e sua possibilidade prática de intervenção como agente livre. Acerca da razão e do incondicionado Kant diz:

Tem-se em mente neste juízo de atribuição, e é fácil notá-lo, que a razão de modo algum é afetada por toda aquela sensibilidade, que ela não muda (mesmo que se alterem seus fenômenos, ou seja, o modo pelo qual ela se manifesta em seus efeitos) e que nela não ocorre um estado anterior que determina o subsequente; por conseguinte, a razão de modo algum pertence à série das condições sensíveis que tornam os fenômenos necessários segundo leis da natureza. A razão está presente e é sempre a mesma em todas as ações do homem em todas as circunstâncias temporais, mas ela mesma não é no tempo nem atinge um novo estado no qual antes não estava; com referência a este novo estado, ela é determinante, mas não determinável. (KANT, 1999, p. 350)

Nessa consideração percebemos a ligação da razão ao incondicionado, de modo que é “determinante, mas não determinável”. Isso posto, fica evidente a lacuna existente nessa ligação, ou seja, a dúvida de como será possível uma atuação ou correspondência desse incondicionado da razão no campo do fenômeno. A diferenciação teórica e prática da sua filosofia Crítica coloca como pauta filosófica uma ruptura importante entre o sujeito transcendental e seu objeto, o campo fenomênico da natureza. Voltaremos mais adiante a essa separação que fundamenta toda a construção do sistema filosófico de Fichte.

Se mantivermos essa explicação e pensarmos a sistematização geral da natureza, levando em conta os juízos determinantes e a manifestação do incondicionado da razão, temos que um tal sistema está sempre sendo dada por analogia com a razão. Ora, como a natureza é nela mesma dependente e determinada pela intuição pura e pela faculdade de entendimento e, ao mesmo tempo, tratada enquanto sistema ou totalidade a partir de uma razão transcendental e incondicionada, resta que não se pode falar em uma auto-organização da esfera empírica, haja

vista que unicamente como analogia da razão pode esta natureza se manifestar. A homogeneidade desse duplo sujeito-objeto é buscada na totalidade sistemática da razão enquanto incondicionada, logo, toda a natureza será, ela mesma, a apresentação sistemática dessa razão determinante (aqui se solidifica a visão de uma natureza mecânica, exposta nos *Primeiros Princípios Metafísicos para a Ciência da Natureza*). O heterogêneo está integrado no homogêneo do sistema; o particular é dado no corpo geral de uma estrutura que tem sua regulação no incondicionado da razão. A visão de um cone, como apresenta Marques (1987), ilustra com clareza essa proposta, pois a base que representa o fenômeno estende-se de forma indefinida, sendo sempre dada ou determinada a partir do princípio fundamental *a priori*, nunca permitindo que se trate do particular realmente, mas sempre de uma extensão indefinida do geral. Como o ser racional posto pela *Crítica da Razão Pura* só pode considerar esta dimensão do problema, como, enfim, só pode conceber a natureza enquanto ligada ao entendimento e submetida à sistematização da razão, tem de conceber os fenômenos e sua finalidade a partir da perspectiva de um Ideal Transcendental.

Essa visão geral sistemática, contudo, não dá conta efetivamente de abarcar toda a esfera dos fenômenos da natureza, sobretudo quando consideramos de perto a questão do organismo que, como teremos a oportunidade de ver, já pelo tempo da *Crítica da Razão Pura* aparece como fonte de investigações e importantes controvérsias. A razão determinante exposta aqui não poderia explicar a ação e manifestação de uma natureza agindo, ao menos aparentemente, com fim independente, como auto-organização. Vimos que a organização e a sistematização da natureza pela proposta da *Crítica da Razão Pura* advêm da imposição e determinação do incondicionado da razão; a pergunta então é: de onde se poderia tirar essa forma de auto-regulação e esse fim autônomo que emerge no seio da natureza sob a figura do organismo? A dificuldade aqui proposta vai de encontro à base geral de estabelecimento de uma Metafísica enquanto ciência, posto que esta encontra sua legitimidade justamente na diferenciação do incondicionado e do condicionado e, o mais importante, na possibilidade de determinação do primeiro sobre o segundo, sem que o contrário seja possível (logo, se apresenta como impossível qualquer fim autônomo da natureza). A resposta de Kant a essa dificuldade vem com a *Crítica da Faculdade de Julgar* e, ao contrário do que muitos pensam, não se trata aqui de uma negação da *Crítica da Razão Pura*, mas sim da elaboração de uma engenhosa maneira de manter as considerações das *Críticas da Razão Pura* e da *Razão Prática* e, ao mesmo tempo, pensar uma

conformação a fins aparentemente independente no campo fenomênico, enfim, na e para a natureza.

2.6. A conformidade a fins da natureza: o novo para a manutenção do mesmo

Os juízos determinantes que Kant aponta nas suas duas primeiras Críticas já nascem em crise. O contexto de investigações estéticas e mesmo o universo de explicação causal da natureza já se encontram em tamanha desordem e dúvida que o estandarte de uma razão imperativa parece não corresponder às demandas explicativas dos fenômenos. Não obstante, ainda que em meio ao debate estético alemão e britânico, ainda que envolto nas reconsiderações teleológicas da natureza enquanto organismo, Kant fundamenta uma Crítica da Razão que, há esse tempo, pretende responder sistematicamente a toda dificuldade Metafísica da Filosofia. Não significa dizer que ele ignorava o problema posto por seu tempo, bem como as contradições fundamentais entre sua proposta e as considerações acerca do gosto e da natureza. Antes de mais, era preciso mostrar e demonstrar a centralidade da razão e dos juízos determinantes que se sobrepunham a toda consideração do mundo enquanto fenômeno. Com efeito, ainda que esta centralidade seja fundamental para a consolidação de uma nova ciência Metafísica, agora Crítica, resta que os problemas colocados pelo gosto e pela consideração de uma finalidade natural permanecessem insolúveis mediante esta ferramenta analítica. Kant adverte que: “Uma Crítica da razão pura, isto é, de nossa faculdade de julgar segundo princípios *a priori*, estaria incompleta se a faculdade do juízo, que por si enquanto faculdade de entendimento também a reivindica, não fosse tratada como uma de sua parte especial.” (KANT, 1995, p. 12). A Crítica da Faculdade de Julgar, a terceira Crítica kantiana, pretende, portanto, elucidar como, na forma de operar e produzir juízos se encontra a chave para a compreensão dessa aparente contradição da razão consigo mesma, ou seja, essa dificuldade de conformar um papel determinante da razão com uma aparente independência teleológica da natureza, ou ainda com uma diversificação não racional do gosto. Evocados a contento, os juízos reflexivos, ou reflexionantes, vêm justamente lançar luz sobre esta parte incompreendida da Crítica.

Para bem compreender o que são estes novos juízos reflexivos e qual o papel deles na sistematização do projeto Crítico, vale elucidar o que de fato se chama aqui de Faculdade de

Julgar. O problema Metafísico todo consiste em conformar não contraditoriamente o incondicionado e o condicionado, quer dizer, o caráter determinante da razão com a esfera fenomênica, como vimos anteriormente. Ciente disso, Kant defende que a Faculdade de Julgar realiza essa passagem, ou seja, se apresenta como meio-termo entre a apetição da razão e a apresentação fenomênica.

(...) na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo, da qual se tem razões para supor segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si a priori, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis; em todo caso um princípio simplesmente subjetivo, o qual, mesmo que não lhe venha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido. (KANT, 1995, p. 21)

Kant está demonstrando, nesse momento da Crítica, que a faculdade de julgar funciona como o termo médio entre a esfera de um conhecimento fornecido pelo entendimento e a ação livre fornecida pela razão. A faculdade de juízo, por estar entre entendimento e razão, e não se ocupar nem com a simples intuição dos objetos, nem exclusivamente das apetições do incondicionado, julga de uma maneira diferente das até então estabelecidas; não por uma legislação independente e própria, mas por uma forma diferente de “procurar leis”. Significa isso que na faculdade de julgar não partimos de uma legislação determinante, seja pelo *a priori* da razão, como no caso dos juízos determinantes morais, seja pelo *a priori* do entendimento, como nas leis determinantes no mundo dos fenômenos. A faculdade de julgar, ao invés de legislar e atribuir um juízo determinante, procura leis que reflitam seu meio-termo entre entendimento e razão; desse modo é que seus juízos são juízos reflexivos, quer dizer, juízos que partem do particular na procura de uma lei invariável e não simplesmente na sua imposição por um *a priori*. Chamam-se juízos reflexivos justamente por serem dados a partir do particular e seu desdobramento, constituindo um meio termo entre entendimento, o particular concebido e sob o qual se reflete, e razão, o universal para o qual tende o juízo. Os juízos reflexivos são, assim, aqueles que não se dão por um *a priori* do sujeito transcendental e nem pelo objeto nele mesmo, mas pela faculdade de fornecer a si mesmo, por seu modo de operar como meio termo, princípios legislativos (por isso se pode falar em uma lei do gosto ou da teleologia da natureza) válidos, ainda que não determinantes. Estes juízos reflexivos podem então ser estéticos ou teleológicos.

Trataremos apropriadamente dos juízos estéticos e recuperaremos os teleológicos no capítulo seguinte, quando problematizarmos o debate estético e do organismo na passagem do século XVIII para o século XIX. Interessa agora compreender de que maneira as contradições fundamentais da Crítica podem ser resolvidas pela consideração reflexiva dos juízos, apresentando a conformação a fins de seu modo de operar como a grande fonte da confusa concepção de fim independente da natureza, ou seja, de um fim independente da razão.

A regra geral de aplicação dos juízos reflexivos teleológicos na natureza está expressa na compreensão de Kant da finalidade, chamada então de conformidade a fins. Essa conformidade a fins é definida como o fundamento de um objeto, a composição de uma forma no reino dos fins. A faculdade de julgar seria responsável pela conformação a fins na natureza, mas não como fazem as leis causais e mecânicas na esfera dos fenômenos, e sim por tomar as coisas da natureza enquanto formas a partir dos juízos reflexivos, que então compõem a regra de ordenação a fins na multiplicidade de formas naturais.

Porque o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, chama-se fim, e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama conformidade a fins da forma dessa coisa, o princípio da faculdade de juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que quer dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas. (KANT, 19995, p. 24-25)

O conteúdo fenomênico, tomado sempre pela faculdade de entendimento, oferece na apresentação das formas empíricas tanto as categorias gerais oferecidas pelo entendimento quanto a forma de operar dos juízos reflexivos, tomando cada particular e recompondo-o na consagração de um universal, que nesse caso seria o fim ou o fundamento da multiplicidade das formas fenomênicas. É como se todas as formas estivessem dispostas e ordenadas segundo a fins, de maneira independente da razão, só que, em verdade, trata-se do mecanismo e do modo de operar da faculdade de julgar diante dos pressupostos *a priori* do entendimento, ou seja, diante do conteúdo fenomênico em sua multiplicidade e variedade. Segundo o próprio Kant (1995): “A conformidade a fins da natureza é por isso um particular conceito *a priori*, que tem sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva.” (p. 25).

Kant considera que a multiplicidade empírica não oferece todas as formas de conexão ou a unidade efetiva da *coisa-em-si*, mas que se apresenta sempre pelos limites do entendimento, de modo que a visão de uma unidade da natureza como suscitada pela conformidade a fins é um conceito transcendental promovido pela faculdade de julgar. Ele explica oportunamente sobre o tema, que só nos são oferecidas as formas de ligação empírica e a própria empiria pelos limites do entendimento e pelas formas que se associam a este, de modo que aquilo que não é considerado por esta faculdade é tomado de maneira contingente, não nos oferecendo, portanto, nenhuma regulação para o múltiplo empírico sob um fundamento ou finalidade.

Temos que pensar na natureza uma possibilidade de uma multiplicidade sem fim de leis empíricas, em relação às suas leis simplesmente empíricas, leis que, no entanto, são contingentes para a nossa compreensão não podem ser conhecidas *a priori*. E quando as tomamos em consideração, ajuizamos a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade de uma unidade da experiência (como de um sistema segundo leis empíricas) enquanto contingentes. (KANT, 1995, p. 27)

É por isso que Kant considerará a conformidade a fins da natureza em sua multiplicidade como um conceito transcendental promovido pela faculdade de julgar, haja vista que transcende as ligações essenciais do entendimento que compõem a unidade empírica, fenomênica, considerando o que para esta faculdade é contingente, bem seja, o fundamento ou unidade dessa natureza. A faculdade de julgar, desse modo, apresenta essa multiplicidade sob a forma de conformação a fins, remontando do particular e suas ligações contingentes promovidas pelo entendimento a unidade da natureza sob a forma de finalidade mediante a maneira de operar da faculdade de julgamento. O conceito transcendental de conformidade a fins da natureza se dá, portanto, pela ligação do entendimento com a faculdade de julgar, apresentando pela medida reflexiva dos juízos as ligações contingentes da natureza sob uma perspectiva temporal oferecida pelo entendimento; daí a finalidade.

Os juízos reflexivos teleológicos aparecem, portanto, como meio-termo, não sendo, no caso da natureza, nem um conceito do entendimento, ou seja, das leis *a priori* do campo fenomênico que derivam do sujeito transcendental, e nem uma atividade livre, já que não diz respeito ao incondicionado da razão e tampouco a uma natureza tomada como *coisa-em-si* e portadora de um *telos* incondicionado próprio. A teleologia da natureza é, nessa visão, a transposição dos princípios oferecidos pela faculdade de julgar, os juízos reflexivos, para a

compreensão do fundamento da natureza que não se oferece às leis gerais do entendimento, mas que é evocada pela multiplicidade das leis e sua conexão numa visão sistemática, daí derivando, numa visão temporal, o princípio subjetivo de uma finalidade do mundo natural.

Este conceito transcendental de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito de natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza como objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada, por conseguinte, é um princípio subjetivo (máxima) da faculdade de juízo. (KANT, 1995, p. 28)

Embora não se fale aqui de um transcendental do entendimento na conformação a fins da natureza, trata-se de um transcendental fornecido não pelas leis instituídas pela faculdade de julgar e sim por seu modo de operar *a priori*; nesse caso, dado pelo funcionamento reflexivo que oferece finalidade e aparente autonomia à natureza tomada em sua multiplicidade e sob o pressuposto de um fundamento ou unidade. Como nos fala Kant (1995): “... a faculdade de juízo, da qual se tem razões para supor segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si *a priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis...” (p. 21). É nesse aspecto subjetivo fornecido pela atividade reflexiva da faculdade de julgar que se pode pensar uma finalidade, um *telos*, para o conjunto da natureza.

Por isso a faculdade do juízo possui um princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria, pela qual ela prescreve uma lei, não à natureza (como autonomia), mas sim a si própria (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela, lei que se poderia chamar da especificação da natureza, a respeito das suas leis empíricas e que aquela faculdade não conhece nela *a priori* mas que admite em favor de uma ordem daquelas leis, suscetível de ser conhecida pelo nosso entendimento, na divisão que ela faz de suas leis universais, no caso de pretender subordinar-lhes uma multiplicidade de leis particulares. (KANT, 1995, p. 29-30)

Essa conformação a fins da natureza é, assim, uma forma de transposição do *modus operandis* da faculdade de julgamento para uma concepção sistemática da natureza na ligação da multiplicidade de leis empíricas promovidas pelo entendimento. Embora não seja aqui um *a priori* transcendental determinante que interfira na ordenação da natureza e na apresentação de uma finalidade, tem-se, em contrapartida, uma transposição da maneira de operar da faculdade de julgamento para a natureza fenomênica. O *a priori* é assim a forma invariável de proceder por

parte da faculdade de julgar, não um princípio determinante da razão, como a lei moral, e, tampouco, um esquematismo transcendental dos juízos determinantes às categorias do entendimento, como a lei causal.

Importante, essa formulação de Kant pretende mantida toda a proposta Metafísica erigida com as duas primeiras Críticas, ao tempo que torna possível explicar como se apresenta nos fenômenos um particular tal que se dá como auto-organização e como portando em si uma finalidade independente da razão incondicionada. Todo o caldo de demandas contemporâneas que impunham uma necessária explicação dos fenômenos orgânicos é aqui respondido pela introdução dos juízos reflexivos e pela maneira singular de proceder aqui por parte da faculdade de julgar. Não se trata efetivamente de uma autodeterminação da natureza, mas, mantida a formulação geral do mundo como representação, como fenômeno, se assegura que a manifestação e apresentação do organismo é tão somente a transposição para a natureza de um desdobramento reflexivo levado a cabo pela faculdade de julgar, ao tempo que a natureza se mantém aqui ainda submetida às intuições de espaço e tempo e ligada às categorias do entendimento. Assim é que uma atividade reflexiva aparece como finalidade independente, posto que as intuições de espaço e tempo não são dirimidas e, tampouco, a maneira como consideramos o mundo a partir do entendimento, mas, em conformação com isso tudo, dá-se na composição e consideração sistemática exigida pela forma uma medida reflexiva mediante a faculdade de julgar. Astuto, Kant resolve assim a necessidade contemporânea de se pensar o organismo sem, no entanto, abrir mão de toda a filosofia Crítica que havia proposto.

Temos disso que, em termos metafísicos, nunca se tratou em Kant de uma natureza independente, considerada como *coisa-em-si* ou portadora de um fim autônomo da razão, mas pura e simplesmente da manifestação do modo de operar da faculdade de julgar nesse domínio da representação empírica (natureza fenomênica). Nada muda em termos de explicação Metafísica e o que vale são ainda as considerações das suas duas primeiras Críticas.

Há, entretanto, uma questão que ainda permanece problemática na sua composição Metafísica e na exposição dela como ciência fundamental. Trata-se da ruptura provocada entre sujeito e objeto. Esse ponto em específico parece não ter sido remediado satisfatoriamente pela *Crítica da Faculdade de Julgar*, uma vez que a apresentação dessa faculdade como meio termo entre razão e entendimento explica uma forma diferente de relação entre sujeito e objeto, mas mantém inexplicável como pode o incondicionado atuar na esfera das condições, posto que é

distinto desta. Esse será, em verdade, o ponto de partida da crítica fichtiana ao sistema filosófico de Kant e, assim, de toda sua Metafísica. De todo modo, tudo o que seguirá em termos de discussão Metafísica dirá, direta ou indiretamente, respeito à exposição desse gigantesco filósofo. O desafio de inaugurar uma nova Metafísica e instaurar um idealismo transcendental crítico não abandonarão os propósitos exprimidos em toda formulação sistemática ulterior. Propriamente aqui começa filosoficamente o idealismo alemão de início do século XIX; o mais elevado período sistemático-filosófico produzido pela humanidade.

3. A emergência do idealismo alemão em Fichte

Podemos considerar, sem muita polêmica, Fichte como o precursor da filosofia idealista alemã que se desenvolverá no início do século XIX. Com alguma exatidão, podemos dizer que todo o debate metafísico agora passará por uma ampla investigação e proposição sistemática, indo além de uma esfera eminentemente crítica. Já no prefácio de sua obra mais importante, a *Doutrina da Ciência*, Fichte reconhece o ponto do qual deve partir: a filosofia de Kant.

O autor está, até agora, convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinante, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação. Deixa para as épocas futuras avaliar o gênio do homem que, a partir do ponto em que encontrou o Juízo filosofante, conduziu-o, muitas vezes como que guiado por uma inspeção superior, tão poderosamente em direção a seu fim último. (FICHTE, 1988, p. 06)

O reconhecimento de Kant está na sua capacidade de definir de maneira clara e peremptória o que pode então ser colocado legitimamente como projeto ou proposta filosófica dentro dos limites humanos. A *Crítica da Razão Pura*, a parte especulativa do projeto Crítico, demonstrou até onde se pode ir com o conhecimento a partir dos limites estabelecidos pela intuição e pelo entendimento. Ao mesmo tempo, já no interior da *Crítica da Razão Pura*, a necessidade de pôr um incondicionado na razão conduziu o projeto Crítico à “razão pura prática”, campo no qual esse incondicionado adentra a esfera fenomênica como causa não causada, como atividade livre na consagração da moral humana. Essa dicotomia e distanciamento entre sujeito e

objeto será a grande preocupação de Fichte, como oportunamente veremos. Mas resta ainda por dizer que, dentro do projeto Crítico, a faculdade de julgar levou Kant um passo adiante, quando pôde introduzir a atividade teleológica da natureza como uma propriedade judicativa do sujeito. O reconhecimento de Fichte de que esse é o ponto alto do projeto Crítico tem a ver justamente com essa capacidade então expressa de, a partir de um sistema não contraditório, abarcar toda a atividade do mundo em seu caráter teleológico, sem, entretanto, falar da natureza como coisa em si mesma, ou seja, sem recuar na direção do dogmatismo filosófico.

Fichte parte do ponto mais complicado de toda a filosofia Crítica de Kant: a dicotomia sujeito-objeto ou o dualismo entre entendimento e sensibilidade. No entanto, esta dicotomia precisa ser transposta, e, nesse propósito, exige-se a solução para as seguintes questões: como seria possível uma ligação em geral entre os conceitos do entendimento e a sensibilidade, admitida como fonte das intuições, se bem que não das intuições puras, como espaço e tempo? Como poderiam entendimento e sensibilidade interagir visto que são faculdades distintas? Visto por outra perspectiva, na separação entre um sujeito livre (incondicionado) e o mundo fenomênico (condicionado), como é possível uma atuação do incondicionado no condicionado se são estes distintos? Cerne de todo o problema metafísico e ponto ainda obscuro no projeto Crítico de Kant, Fichte pretende elevar esta discussão como principal questão filosófica a ser enfrentada na construção de uma legítima Metafísica.

O enunciado do problema é para Fichte bastante simples. A dificuldade do dualismo é que não pressupõe um único fundamento, ao menos não oferece meios de aproximar em essência o incondicionado com a esfera fenomênica, logo, a pergunta central da Metafísica enquanto ciência resta ainda vacilante; afinal, qual é a essência do mundo? Responder a essa pergunta é seu desafio e, por ela, inaugura o que será então o idealismo alemão.

Kant havia afirmado que a Metafísica deveria se constituir como ciência, tendo como ponto de partida um fundamento sólido a ser estabelecido pela esfera Crítica. Em Fichte, essa ciência precisará de um princípio, haja vista que todo desenvolvimento da ciência recorre a ele, a partir do momento em que deve sistematizar-se. Por esse motivo, quando temos diante de nós uma dicotomia, no caso da Metafísica uma dicotomia entre sujeito e objeto, precisamos aqui estabelecer um princípio comum, uma maneira de suprimir a dualidade e fazer comungar em ambos um princípio geral de unidade, capaz de garantir legítima sistematicidade à atividade Metafísica enquanto ciência.

Toda ciência tem de ter um princípio; é certo que poderia perfeitamente, por seu caráter interno, consistir em uma única proposição, certa em si – mas que então sem dúvida não poderia chamar-se proposição fundamental, porque não fundaria nada. Mas também não poderia ter mais de uma proposição fundamental, pois do contrário não constituiria uma, mas várias ciências. (FICHTE, 1988, p. 13)

A sistematicidade consistiria, nesse sentido, em vincular logicamente diversas proposições, entretanto, estabelecidas e unificadas sob um único princípio. O sistema em si seria o meio de elucidação da complexidade disposta pela ligação dos particulares tomando como referência, e sem contradizer, o princípio dado. A certeza do princípio é, portanto, fundamental para que o sistema seja corretamente construído, afinal, se o princípio for equivocado toda e qualquer sistematização resta infrutífera, assim como quem constrói um amplo edifício sobre uma base movediça. A dificuldade da ciência Metafísica, nesse sentido geral da proposição científica, é que ela deve estabelecer o seu próprio princípio, e não pode, como as outras ciências, emprestá-lo dos sistemas filosóficos, posto que estes mesmos são já uma sistematização a partir de algum princípio, um fundamento Metafísico. Assim, a Metafísica enquanto ciência deveria encontrar um modo de alcançar esse princípio, de elucidá-lo e estabelecer universalmente a base de toda a ciência em geral, inclusive para si mesma, uma vez que se reportariam estas ciências ao sistema geral da ciência Metafísica, legitimada e construída sobre uma base inquebrantável, segura e certa. Mas como chegar a essa base? Nesse desafio funda-se a tarefa toda da *Doutrina da Ciência* de Fichte e, mesmo por isso, assume esse nome. Fichte definirá assim esse princípio primeiro, o que, para mais fácil entendimento, podemos chamar de essência da realidade ou fundamento metafísico:

É o fundamento de toda a certeza, a saber, tudo o que é certo é certo porque ela é certa; e não há nada certo se ela não fosse certa. É o fundamento de todo saber, isto é, sabe-se o que ela anuncia porque em geral se sabe; sabe-se imediatamente isso, tão logo se saiba qualquer outra coisa. Ela acompanha todo saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe. (FICHTE, 1988, p. 16)

Fichte pretende que dentro dos limites reconhecidos da Crítica de Kant há a necessidade de um princípio primeiro e universal, para que o mundo tal qual como é e se apresenta seja deste e não de outro modo. Efetivamente, na visão de Fichte, pode-se partir do negativo da Crítica para estabelecer um positivo, não meramente distinto daquele, mas como fundamento mesmo de toda

a realidade. Trata-se na verdade de suplantar a dualidade incondicionado/condicionado, estabelecendo uma possibilidade de ligação ou identidade entre o sujeito e o objeto. Com isso em mente, perfaz um caminho minucioso na caracterização de um princípio geral, admitindo somente o que dele não se pode retirar, ou seja, aquilo que necessariamente tem de ser como fundamento primeiro de tudo e para e pelo qual tudo o mais se torna possível. Só depois de percorrido esse caminho é que se pode então dizer qual seja este princípio fundamental. Acompanharemos, de maneira breve, o percurso percorrido por Fichte nesse projeto de estabelecimento do princípio geral, uma vez que a sua condução revela a validade da proposta e alcança, em último sentido, a resposta Metafísica de Fichte e sua solução para a dicotomia sujeito-objeto colocada na Crítica kantiana.

3.1. Do princípio geral à resposta Metafísica

Todo esforço de Fichte na elucidação do princípio geral consiste em trazer para o plano da cognoscibilidade (papel do filósofo) aquilo que é em essência. Deve-se ter claro com isso que toda a proposição filosófica e todo percorrer de um caminho na direção de um princípio geral é uma forma de transpor cognitivamente aquilo que ele é, em verdade, pura e simplesmente enquanto fundamento. Assim, embora se valha Fichte da lógica para expor de maneira cognoscível e sistemática a fundamentação de um princípio geral, não se trata mesmo de uma primazia da lógica, posto que, ela mesma, é somente uma abstração dependente do princípio, ou seja, o princípio geral como fundamento primeiro é, igualmente, o fundamento da lógica e não o contrário.

Daqui se segue a relação determinada da lógica com a doutrina-da-ciência. A primeira não funda esta última, mas esta que funda a primeira: a doutrina-da-ciência não pode de nenhum modo ser provada a partir da lógica, e não pode pressupor como válida nenhuma proposição lógica, nem mesmo o princípio de contradição; em contrapartida, cada proposição lógica, e a lógica inteira, tem de ser provada a partir da doutrina-da-ciência; tem de ser mostrado que as formas estabelecidas nesta última são formas efetivas de um certo conteúdo na doutrina-da-ciência. Assim a lógica toma emprestada sua validade da doutrina-da-ciência, mas a doutrina da ciência não toma emprestada a sua da lógica. (FICHTE, 1988, p. 26)

O procedimento lógico e todo caminho sistemático percorrido na *Doutrina da Ciência* de Fichte é já a afirmação da própria filosofia defendida, de modo que a validade da exposição é já a validade do princípio. Esse é, certamente, o único caminho possível no tratamento de tal princípio, posto que a apresentação cognoscível e sua sistematização abstrata não o antecede mas é resultado dele, ou melhor, uma de suas formas de manifestação (a própria lógica é uma das manifestações do princípio). Para Fichte, portanto, no que diz respeito à lógica: “Ela só tem verdade sob a condição e na medida em que for acertada.” (p. 31). Significa que a sua validade está muito antes em sua forma do que na validade do conteúdo proposto. O caminho abstrato que leva ao princípio e a manifestação do princípio em sua medida abstrata revelam já a forma de validar teoricamente a doutrina da ciência, o que ficará mais claro no decorrer da exposição. Tendo isso em mente, podemos expor o sistema de Fichte e, nessa exposição, encontrar tanto em forma quanto em conteúdo a validação do princípio posto como fundamento primeiro ou geral, como resposta Metafísica.

A coisa mais certa na definição do princípio geral é que ele é incondicionado, pois se fosse ele mesmo submetido a condições ou determinado por algo não seria primeiro, mas faria sempre referência a algo outro como seu fundamento, negando a si como primazia. Nesse reconhecimento, deve buscar algo que, posto efetivamente, não seja condicionado, mas incondicionado. Reiteramos, mais uma vez, que o uso feito da lógica se insere na perspectiva de elucidar e demonstrar o que o princípio mesmo determina na proposição da lógica enquanto abstração de um sistema geral da realidade por uma medida cognoscível. Somente entendendo isso podemos considerar então o seu ponto de partida, a fórmula lógica mais elementar, a da identidade.

$A = A$, fórmula universalmente aceita no campo da lógica, exprime simplesmente que A é na medida em que A é. Isso posto, não está provado princípio geral algum, pois só está enunciado de maneira abstrata uma identidade quando já reconhecida, de antemão, a existência de A . Aqui, a lógica pode dizer exclusivamente que A é ou existe, mas somente na medida em que se pressuponha de antemão ou seja dada a existência de A . Dando um passo adiante, Fichte nos adverte que a ligação entre aquilo que é posto como existente com seu idêntico se dá pela ligação de um eu. Quer dizer simplesmente que nessa conexão $A = A$ está pressuposto, como executor da ligação lógica, um eu, que, dessa forma, é a condição aqui de tal ligação. Ao mesmo tempo em que é a condição de tal ligação é quem coloca, a princípio, a existência de A como ponto de

partida para a consecução da igualdade. Em outras palavras, qualquer objeto que apareça aqui sob a denominação A pressupõe já, na inserção da lógica, a existência de um eu, que, na mesma medida, é a única referência, nesse momento, para a consideração do objeto. Nisso consiste a exposição lógica daquilo que Kant já havia determinado na *Crítica da Razão Pura*, a saber, que só podemos considerar qualquer expressão do mundo pela medida do sujeito. “Pode, portanto, exprimir-se também assim: Se A está posto no eu, então A está posto, ou – então A é.” (FICHTE, 1988, p. 44-45). Por esse caminho é que a primeira consideração na colocação de toda a operação lógica, não se atentando para o que prova ela mesma mas para o que a sua existência exige, diz respeito à colocação do eu.

Por essa operação já chegamos despercebidamente à proposição: eu sou (não decerto como expressão de estado-de-ação mas como expressão de um estado-de-coisa. Pois, X está posto pura e simplesmente; isso é estado-de-coisa, é fato de consciência empírica. Ora, X é igual a proposição eu sou eu; por conseguinte, esta também está posta pura e simplesmente. (FICHTE, 1988, p. 45)

Como vimos, Fichte nos adverte, recuperando a proposição kantiana da *Crítica da Razão Pura*, que a consideração da proposição lógica de equivalência entre A e A é sem medida ou valor em si como coisa posta, isto é, a equivalência ou mútua determinação de A igual a A não indica a existência independente ou real do A posto. Esse A permanece, a todo o momento, como uma colocação do sujeito proponente, de modo que sua equivalência consigo mesmo só determina o caráter e a efetividade da ligação como proposição do eu. Assim, a proposição evoca uma conexão necessária entre os termos postos. Por sua vez, essa conexão, em sua necessidade, indica que há o eu que as liga e, nesse processo de equivalência lógica de A põe-se, necessariamente, um “estado-de-coisa” ao eu. Essa realidade do eu, como fórmula de uma determinação cartesiana do “penso logo existo”, ascende aqui pela via lógica e enuncia não uma substancialidade, mas o processo que caracteriza esse estado-de-coisa do eu (Aqui o eu pensante não é uma substância, mas um processo manifesto em seu estado-de-coisa pela conexão necessária no eu). O eu considerado a partir da ligação de toda proposição e de toda a relação entre sujeito e predicado revela sua existência pura e simples, uma vez que a consideração da realidade empírica tal como se nos apresenta pressupõe tal ligação e, portanto, o eu que é o responsável pela mesma. Aqui, ainda em comparação com a *Crítica da Razão Pura*, é como se

aquela consideração da apercepção mediante a faculdade de entendimento em Kant encontrasse seu paralelo lógico na proposição de Fichte.

O eu como necessidade diante de toda colocação de um objeto como existente é o ponto de partida que se requeria, tendo em vista que falávamos no começo de um princípio pura e simplesmente incondicionado. Como o eu em sua atividade aparece aqui como a condição de qualquer proposição empírica e mesmo como fundamento de toda proposição lógica da identidade, aparece ele, enquanto atividade, como incondicionado. Ao mesmo tempo em que a colocação do ser do eu é dada pela sua expressão ativa em qualquer proposição ou consideração do mundo (na colocação de A), tem-se em contrapartida que sua expressão ativa é a colocação de seu ser; encerra-se nessa expressão de si o caminho então pretendido, o de expor pelo conteúdo também a forma (e o inverso), logo, o eu aparece como forma e conteúdo na medida em que é posto pela proposição de qualquer coisa (A) e, na mesma medida, a proposição de qualquer coisa é já a manifestação do eu enquanto ser.

O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e efeito são um e o mesmo; e por isso eu sou é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira. (FICHTE, 1988, p. 46)

O sujeito absoluto que aparece como proposta fundamental de Fichte se baseia nessa simples condição: tudo o que é, é porque é posto pelo eu; todo que o eu é, é porque pôs algo. Quando essa fórmula geral exposta por Fichte procura o fundamento, só pode encontrá-lo no eu, haja vista que, na medida do eu, única conhecida, é somente o eu determinação de si mesmo; pôr e ser posto pelo pôr; o que produz e o produto de sua própria produção. O eu é assim condição de toda a condição e resultado não-determinado de toda determinação.

E isso torna, pois, plenamente claro, em que sentido usamos aqui a palavra eu e nos conduz a uma definição do eu como sujeito absoluto. Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto. Assim que se põe, ele é, e assim que é, ele se põe; e portanto, para o eu, o eu é pura e simplesmente, e necessariamente. O que para si mesmo não é, não é um eu. (FICHTE, 1988, p. 46)

Nessa perspectiva, o eu é tudo o que pode ser e tudo o que pode ser tem de ser no eu. Dessa exposição lógica resulta igualmente que aquilo que não-é é um não-eu, consideração abstrata de algo que como tal não é posto pelo eu, todavia plenamente determinado pelo eu, tendo em vista que seu pôr, como todo outro, é um pôr do eu. É por isso que tratamos essa oposição somente como um não-eu, pois mesmo como negação abstrata do eu, só pode ser dado como negativo em referência a este, nunca como algo efetivo. Desse modo é que: “toda realidade está posta no eu, e o não-eu está oposto ao eu; por conseguinte não há nele nenhuma realidade posta, e sim pura negação. Todo não-eu é negação; e por conseguinte não tem em si realidade nenhuma.” (FICHTE, 1988, p. 68).

A grande questão aqui é que ao mesmo tempo em que se manifesta o eu como incondicionado, como coisa certa, tem-se, como negativo, a exclusão abstrata da realidade do eu, ou seja, a consideração de que para se admitir a existência de um eu como existente tem-se, na mesma medida, que admitir a existência de algo fora dele. Essa admissão manteria toda a dualidade entre sujeito e objeto (ao menos entre incondicionado e condicionado) e não resolveria o problema metafísico, pois a consideração negativa do eu, necessariamente admitida em sua própria afirmação, resultaria na existência de um não-eu, distinto e autônomo, logo, o princípio não seria único, mas estaria dividido em dois: eu e não-eu. A exposição lógica ratificaria ainda essa dualidade, no procedimento de estabelecer a contradição inerente à afirmação de algo, nesse caso do eu, representando então seu negativo: não-eu. Ainda em termos lógicos, é absolutamente indiferente se parto de um ou outro ponto, quer dizer, se parto a princípio do não-eu tenho o eu como sua negação, nesse sentido, determinado por sua existência e, ao contrário, se parto do eu, tenho o não-eu como determinado. Assim que se estabelece um termo como primeiro, ou partindo dele, o outro será mera determinação, mera negação do primeiro. Como, então, resolver esse problema, como não voltar à mesma dualidade de princípios contrapostos que se pretende de uma vez por todas superada? Para Fichte a solução do problema está justamente na admissão imediata do eu como ponto de partida, como primado de toda a existência. Assim, fica claro para ele que a determinação ou arbitrariedade na escolha do eu ou do não-eu não constitui uma opção válida, posto que há uma determinação primeira do eu, do qual, como vimos, o não-eu é mero negativo. Toda a realidade repousa no primeiro, de modo que o segundo termo é apenas a negação abstrata do eu real. A possibilidade de se estabelecer o não-eu como princípio geral, ou

como pressuposto primeiro, é negada na medida em que qualquer proposição é exposta, antes de mais, pelo eu.

Entretanto, o problema não está resolvido, afinal, temos que considerar o papel do não-eu, uma vez que o centro de todo o reconhecimento do eu enquanto ser está no seu pôr, logo, numa atividade. Essa atividade de pôr-se é que constitui o ser do eu, na medida em que “é” pelo pôr de algo. A atividade é assim requerida e só pode ser dada, na consideração da mútua determinação, como relacionada ou fazendo referência a uma passividade. Algo só é ativo na medida em que há algo passivo, uma passividade que como tal revela e manifesta o “estado-de-ação” do eu ativo. Nesse momento Fichte estabelece a solução para todo embate metafísico; ele separa o Eu puro e simplesmente ativo, portanto incondicionado, do eu posto (passivo), uma vez que o eu posto pode ser o-posto pelo não-eu, enquanto que o eu que põe (incondicionado), põe também a o-posição do eu posto, ou seja, põe também o não-eu e não é oposto a ele. Assim, o Eu considerado como sujeito incondicionado, como ser posto pelo pôr de qualquer coisa não é o mesmo que o eu posto, divisível e passível de o-posição, condicionado e limitado pela sua negação.

Eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto. (FICHTE, 1988, p. 60)

A concepção central de uma pura atividade é aqui o cerne da fundamentação do princípio geral, o Eu absoluto. Esse Eu absoluto é o pôr ativo de tudo, inclusive do eu individual, divisível e o-posto pelo não-eu (também posto pelo Eu absoluto, na medida em que este põe um eu posto (divisível), passível de negação). Essa atividade pura e simples do Eu absoluto se manifesta na relação antitética e sintética de eu e não-eu, de modo que tudo que conhecemos como existência reflete ou representa essa atividade pura em uma medida de ação e passividade relativas, introduzidas no pôr do eu (individual) e do não-eu. Quer dizer simplesmente que a atividade no eu expressa seu equilíbrio na passividade do não-eu, da mesma forma, a passividade no eu expressa a atividade no não-eu. Causa e efeito, ação e consequência são antíteses sintetizadas que, sob uma perspectiva de tempo e de finitude, se estendem indefinidamente como execução de uma atividade incondicionada. É um eterno buscar nunca atingido, é como procurar a consumação da atividade infinita (incondicionado, Eu absoluto) no finito posto (eu individual e não-eu – atividade e passividade).

Agora pode-se compreender perfeitamente como o eu pode determinar, por e mediante sua atividade, sua passividade, e como pode ser ativo e passivo ao mesmo tempo. Ele é determinante na medida em que, por absoluta espontaneidade, se põe em uma esfera determinada, entre todas as que estão contidas na totalidade absoluta de suas realidades; e na medida em que reflete meramente sobre esse pôr absoluto e faz abstração do limite da esfera. É determinado na medida em que é considerado como posto nessa esfera determinada e é feita abstração da espontaneidade do pôr. (FICHTE, 1988, p. 73)

Fichte direciona essa proposição da atividade e passividade para adentrar naquilo que fora problemático e crucial na *Crítica da Razão Pura* de Kant, mais especificamente, para pretensamente resolver a relação estabelecida entre um incondicionado e o condicionado; cerne de toda a dualidade sujeito-objeto e mantenedora da insolúvel questão Metafísica acerca do estabelecimento da essência. Fichte (1988) expõe assim o problema:

O problema (Aufgabe) propriamente dito, supremo, que contém sob si todos os outros problemas, é: como pode o eu atuar imediatamente sobre o não-eu, ou o não-eu sobre o eu, se ambos devem ser totalmente opostos um ao outro. Intercala-se entre ambos um X qualquer, sobre o qual ambos atuam, através do qual, portanto, atuam ao mesmo tempo, também, um sobre o outro. Logo porém se descobre que também nesse X tem de haver outra vez um ponto qualquer em que eu e não-eu coincidem (zusammentreffen) imediatamente. Para evitá-lo, intercala-se entre eles e em lugar do limite rigoroso um termo médio = Y. Mas mostra-se logo que neste, do mesmo modo que em X, tem de haver um ponto em que os dois opostos se tocam imediatamente. E assim prosseguiria ao infinito, se, por um decreto absoluto da razão, que não é criado, mas apenas indicado pelo filósofo – pelo: não deve, já que o não-eu não pode de nenhuma maneira ser unificado como o eu, haver em geral um não-eu, o nó não fosse, não desatado, por certo, mas cortado. (p. 74-75)

Exposto de outro modo:

Pode-se considerar a coisa ainda por um outro lado. – Na medida em que é limitado pelo não-eu, o eu é finito; mas em si, assim como é posto por sua própria atividade absoluta, o eu é infinito. Ambas, a infinitude e a finitude, devem ser unificadas nele. Mas uma tal unificação é em si impossível. Por muito tempo, decerto, o conflito é apaziguado por mediação; o infinito delimita o finito. Afinal, porém, uma vez que se mostra a total impossibilidade da unificação buscada, a finitude tem de ser suprimida (aufgehoben werden) em geral; todos os limites têm de desaparecer e o eu infinito tem de restar sozinho, como Uno e como tudo. (p. 75)

A solução de Fichte reside na “atividade independente” ou na atividade pura e simples, distinta daquela atividade posta em oposição com a passividade no finito. Vimos que o eu põe-se ao pôr algo, assim também o Eu como pura atividade põe “inconscientemente” o eu divisível e, conseqüentemente, o não-eu. Nesse pôr do eu e do não-eu põe-se, igualmente, a atividade e passividade, haja vista que o ativo dentro do divisível, do limitado, só pode ser pensado em oposição ao passivo, que lhe resiste ou que lhe delimita enquanto negativo. A dificuldade era justamente conectar estas duas esferas de maneira não contraditória, e o caminho oferecido por Fichte a essa dificuldade é dado pela imediatez do Eu, posto como incondicionado, essência e fundamento primeiro de todo pôr, onde, enfim, se estabelece todo o jogo entre atividade e passividade de um eu divisível (individual) e um não-eu como sua negação. É central compreender como a reflexão fundamenta a ligação entre os limites e as determinações opostas no Eu absoluto. A razão de referência e a reflexão que lhe diz respeito são próprias do Eu que se põe ao pôr, ou seja, é necessário em toda proposição e é mesmo o fundamento de todo pôr. Nisso, nesse caráter reflexivo, se coloca então a determinação recíproca entre atividade e passividade que, em termos simples, significa que na colocação de uma atividade pressupõe-se, imediatamente, algo sob o que se atue e, portanto, uma passividade; inversamente, quando tratamos de uma passividade qualquer é sempre em referência com a atividade, ou com a colocação dela em outra esfera. Não obstante, na ligação entre ambas, atividade e passividade, se dá um fundamento, aqui estabelecido pela razão de referência, que põe uma atividade anterior sem provocar um oposto passivo (A atividade reflexiva do Eu absoluto no seu ato de pôr espontâneo), logo, temos aqui uma atividade independente, que não gera ação recíproca, chamada Eu absoluto. Desse modo é que a colocação da reflexão possibilita e torna possível uma atividade sem oposto passivo, portanto, independente; da mesma forma, a atividade independente engendra, por sua vez, uma “alternância-fazer-e-passividade”. Em um sentido mais amplo, é na proposição da atividade independente que se põe, imediatamente, a condição de ser dessa atividade e, desse modo, sua alternância-fazer-e-passividade. Inversamente, se colocamos essa alternância-fazer-e-passividade, ou seja, o fundamento reflexivo, temos, de pronto, a atividade independente. É assim que ambas mutuamente se determinam e se sintetizam sem contradição. “A atividade independente (como unidade sintética) determina a alternância (como unidade sintética) e vice-versa, isto é, ambas determinam-se mutuamente e estão elas mesmas sinteticamente unificadas.” (FICHTE, 1988, p. 89)

De uma maneira bem resumida, a resposta de Fichte a toda dualidade requerida pela determinação do eu é a seguinte: no eu coloca-se um eu (A) que é posto (passivo) e que, por ser posto, já põe a existência do eu (ativo); em contrapartida, quando se põe o eu (A) [passivo], põe-se, igualmente, um não-eu (-A), do qual se exclui o que A (eu) não é. Para fazer inferência a esse não ser do eu já se deve ter posto, necessariamente, o eu (A). Nisso, resta que esse não-eu suprime não o Eu absoluto, aquele para quem é dado pôr o próprio eu, mas o eu posto (passivo), do qual difere. Isso acontece porque para pôr o não-eu é preciso o Eu (no sentido absoluto) de maneira que este não pode ser suprimido. Ainda assim, o não-eu só é em referência a um eu (A), sem o qual o seu não-ser não poderia ser pensado. O problema todo consiste em acomodar esse eu e não-eu em uma unidade sistemática capaz de manter o Eu fundante que é originalmente porque pôs algo e, portanto, que é condição incondicionada de todo pôr. O Eu absoluto, esse incondicionado que põe inevitavelmente, é a resposta de Fichte. Doutra feita, restam um eu divisível, posto, e um não-eu também divisível, o-posto ao eu divisível. Não há assim supressão ou contradição com o termo fundante, com o Eu absoluto, o princípio primeiro, uma vez que se mantém incondicionado, alheio mesmo a qualquer oposição. Assim acomoda-se a filosofia de Fichte no Eu (absoluto) e funda-se a doutrina-da-ciência. Hegel, nas *Diferenças dos Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, defende que a solução filosófica de Fichte trata justamente de mostrar como a síntese entre estes opostos (Eu e não-Eu) se realiza, de modo a não destruir o princípio requerido na solução sistemática. Hegel interpreta que a própria atividade sintética seria a responsável pela consideração das oposições, ou seja, seria a responsável pelo pôr em geral de toda limitação e oposição. Essa atividade, que identificamos em Fichte como o Eu absoluto, é, também na interpretação de Hegel, a responsável pela própria oposição entre um Eu divisível e um não-Eu que se lhe opõe, de maneira que a representação da contradição entre os termos reclama a síntese que é o seu próprio pôr, quer dizer, a pura atividade de um Eu que é dado pela existência da oposição entre Eu e não-Eu. Assim é que Hegel habilmente percebe que na síntese da oposição se introduz o próprio princípio do qual a oposição é manifestação. A faculdade sintética que põe a oposição é, nesse sentido, reconhecida pelo seu próprio produto na reflexão, ou seja, porque na consideração da oposição já se pressupõe a síntese ou identidade originária de uma pura atividade que a origina e a conclui, visto que sempre é, portanto, que é absoluta.

Fichte pensa aqui uma verdadeira unidade expressa na oposição dos termos contrapostos, eu e não-eu. Pretende aqui solucionado o problema geral estabelecido durante a história do

pensamento filosófico entre uma via idealista e outra realista (materialista). Para Fichte, a dualidade e disputa se dão exatamente porque quando se toma de partida um dos termos, tem-se, de imediato, a colocação de seu oposto; eles são, nesse sentido, mutuamente dependentes e um não pode, efetivamente, ser posto sem o outro. A compreensão de Fichte acerca disso é extremamente acertada, na medida em que, de fato, são estes termos em sua oposição estritamente um todo, uma unidade, colocados então como mutuamente determinados pelo ato de pôr um dos termos. Ora, efetivamente, é justamente por ser uma unidade no Eu que, na sua colocação divisa, parcial, se apresenta um correspondente necessário, que o opõe. Para Fichte, quando se fala em eu e não-eu, não se fala de modo algum de termos distintos em si, mas de meras diferenças no pôr do Eu absoluto, como sua representação sistemática. Sem oscilar entre uma resposta idealista dogmática e outra materialista se edifica um princípio geral invariável para toda a variação e limite. Em termos metafísicos, estaria resolvido, para Fichte, todo o problema da dualidade experimentada até então pela filosofia, inclusive a de Kant. Todo o heterogêneo seria, pois, mera determinação do indeterminado, do Eu absoluto.

Atividade do eu e do não-eu são um e o mesmo, significa: o eu só pode não pôr algo em si por pô-lo no não-eu; e só pode pôr algo em si, por não pô-lo no não-eu. Mas o eu tem de pôr em geral, tão certo quanto é um eu; apenas, não justamente em si. – Passividade do eu e passividade do não-eu são também um e o mesmo. O eu não põe algo em si, significa: o mesmo é posto no não-eu. Atividade e passividade do eu são um e mesmo. Pois na medida em que não põe algo em si, o eu põe isso mesmo no não-eu. – Atividade e passividade do não-eu são um e o mesmo. Na medida em que o não-eu deve atuar sobre o eu, suprimir algo no eu, o mesmo é posto nele pelo eu. E assim, pois, está claramente verificada a plena unificação sintética. Nenhum entre todos os momentos mencionados é fundamento do outro; todos são um e o mesmo. (FICHTE, 1988, p. 93)

Expressão da síntese entre idealismo e realismo:

E assim, pois, o idealismo crítico, que impera em nossa teoria, está determinadamente estabelecido. Ele é dogmático contra o idealismo e o realismo dogmático, ao provar que nem a mera atividade do eu é o fundamento da realidade do não-eu nem a mera atividade do não-eu é o fundamento da passividade do eu; mas, a propósito da pergunta que lhe compete responder: qual é então o fundamento da alternância admitida entre ambos, resigna-se a sua ignorância e mostra que a investigação sobre isso se situa fora dos limites da teoria. Parte, em sua explicação da representação, não de uma atividade absoluta do eu ou do não-eu, e sim de um estar-determinado, que é ao mesmo tempo um determinar, porque nada mais está nem pode estar imediatamente contido na consciência. O que possa determinar, por sua vez, essa determinação, permanece

inteiramente indecيدido na teoria: e por essa incompletude somos, pois, também impelidos a ultrapassar a teoria em direção a uma parte prática da doutrina-da-ciência. (FICHTE, 1988, p. 94)

A solução geral Metafísica e a constituição de uma doutrina da ciência assentam na admissão desse princípio, expresso e revelado pelo próprio conteúdo e pela forma lógica geral imposta a toda exposição abstrata. “O pressuposto só pode ser explicado pelo encontrado, e o encontrado só pelo pressuposto. Justamente do absoluto estar-posto segue-se o inteiro mecanismo do espírito humano; e esse mecanismo inteiro não pode ser explicado senão por um absoluto estar-posto.” (FICHTE, 1988, p. 119). Entretanto, aquilo que é o Eu absoluto permanece plenamente indeterminado, apenas apresentando então como atividade pura, já que põe e é posto pelo pôr do mundo. Trata-se de um princípio regulador, não dado como coisa em si mesma. A determinação primeira ou fundamento primeiro não pode ser pensado como consciente ou como pensar, posto que, nesse pôr-se como pensamento ou como fundamento consciente, pressupõe já o pensar e o juízo, que tem de lidar com o travo (finito) e apresenta o limite que não caberia a um tal fundamento. Logo, ao se pensar uma determinação ou fundamento em geral, pura e simplesmente, tem-se que este, como tal, põe a consciência, embora não seja ele mesmo consciência. Todavia, a parte prática do sistema fichteano pretende justamente oferecer a demonstração e o plano de execução dessa pura atividade, bem seja, a vida e a ação do homem, retratada então pela determinação do dever moral.

Permanecendo verdadeiramente nos limites kantianos do conhecimento, Fichte insiste que a idéia do eu absoluto deve ser lida estritamente como um princípio regulador. Nós não temos o direito de acreditar na existência do eu absoluto, ele afirma, mas nós temos o dever de fazer deste o objetivo de nossa ação moral. Segundo Fichte, a idéia do eu absoluto não é somente um útil princípio heurístico, mas é um postulado necessário da própria moralidade. As leis morais demandam que nós nos transformemos completamente em agentes independentes e autônomos, seres perfeitamente noumenal ou sujeitos inteligíveis às leis da razão. Nós podemos realizar essa demanda somente se nós ganhamos completo controle sobre a natureza, fazendo-a se submeter aos nossos fins racionais, para somente então eliminarmos nossa sensibilidade natural, que é sujeita a causas naturais fora de nós. Assim a demanda moral por completa autonomia ou independência requer que nos esforcemos por tornarmo-nos igual ao Eu absoluto, um ser perfeitamente inteligível que cria tudo da natureza de acordo com sua razão. (BEISER, 2006, trad. nossa)

A medida de apresentação da prática como o campo de manifestação do incondicionado, proposta também tributária de Kant, para quem a ação livre do homem (o dever moral) exprimiria

de maneira causal (no fenômeno) o incondicionado, é em Fichte a elucidação dessa pura atividade enquanto posta por seu pôr. A pergunta fundamental a ser feita é a seguinte: por que o incondicionado, essa atividade do Eu absoluto deve ser posta em termos práticos? Por que a razão teórica exige ou pressupõe um campo de ação, um domínio prático? Enfim, qual a passagem da razão teórica à prática? A resposta é bastante simples, uma vez que se compreendeu o sistema filosófico fichteano. A razão teórica trata de mostrar como a consideração primeira da consciência, do pensamento sobre algo ou sobre si mesmo, pressupõe a existência de um eu. Esse eu, todavia, na medida em que é posto, pressupõe igualmente um não-eu, pelo qual pode manifestar-se como eu justamente na medida em que limita a atividade, ou seja, quando aparece justamente uma passividade, uma negação expressa na oposição do não-eu ao eu. A razão teórica mostra ainda que a única maneira de manter sem contradição essa oposição é admitir que o eu posto como determinado é diferente do Eu enquanto absoluto, já que um tal eu determinado pode ser divisível e só é em referência ao não-eu, ou seja, pelo pôr do limite. Logo, o Eu absoluto é, este sim, a pura e simples atividade, da qual toda a atividade e passividade determinada no eu divisível e no não-eu surgem como representação. A razão teórica demonstra, portanto, o limite do eu consciente, pensante, e admite somente como condição teórica a fundamentação primeira do Eu absoluto. Segundo Hegel (2003), “a identidade absoluta é, na verdade, princípio da especulação, mas permanece, tal como a expressão $Eu=Eu$, apenas a regra, cuja realização infinita é apenas postulada, mas não construída no sistema.” (p. 67) A passagem para a razão prática é justamente a comprovação mediante o mundo efetivamente intuído, ou seja, é a manifestação de toda essa consideração abstrata no campo da vida, da existência. Toda a existência tal como se manifesta expressa esse incondicionado e só por ele ser pura e simplesmente ativo o campo de ação do homem é tal qual se reconhece objetivamente, na sua manifestação fenomênica. Por só existir ser consciente pelo pôr de um limite, a manifestação prática do sistema revela o que só abstratamente é concebido na esfera da razão teórica. Aqui, assim como em todo o sistema de Fichte, o conteúdo determina a forma e a forma o conteúdo, ou seja, as considerações da razão teórica refletem abstratamente a atividade do Eu absoluto no plano prático, e as considerações da razão prática refletem no campo da ação a atividade do Eu absoluto exposta na razão teórica. Repetindo uma frase sintetizadora dessa organização sistemática de Fichte: “O pressuposto só pode ser explicado pelo encontrado, e o encontrado só pelo pressuposto.” (FICHTE, 1988, p. 119).

Essa exigência, de que tudo deve concordar com o eu e toda realidade deve estar posta pura e simplesmente pelo eu, é a exigência daquilo que se denomina razão prática, e se denomina assim com todo o direito. Uma tal faculdade prática da razão havia sido até agora postulada, mas não demonstrada. A exigência feita de tempo em tempo aos filósofos, de que demonstrassem que a razão é prática, era, portanto, muito justa. – Ora, uma tal prova tem de ser feita de maneira a satisfazer a própria razão teórica, e esta não pode ser despedida meramente por um decreto. Isso não é possível a não ser mostrando que a própria razão não pode ser teórica, se não é prática: que não é possível uma inteligência no homem se não houver nele uma faculdade prática; que a possibilidade de toda a representação se funda sobre esta última. E foi isso o que ocorreu há pouco, ao ser mostrado que sem um esforço nenhum objeto é possível. (FICHTE, 1988, p. 142)

O impulso transcendente da pura atividade no finito, no posto, reflete a atividade pura prática requerida em todo ato livre, em toda ação humana, em todo dever moral que pretende a execução da infinitude no finito pelo pôr espontâneo do Eu. Resta que essa consumação do infinito no finito é obviamente impossível e a existência do homem, no sentido prático, se manifesta como essa busca de consumação do ideal no posto e não no pressuposto. O campo da prática revela essa condição já explicitada pela razão teórica, e, em contrapartida, a razão teórica explicita abstratamente aquilo que se dá na esfera prática do homem.

Acabada, essa filosofia pretende uma resposta Metafísica mais elevada, sua verdadeira constituição como ciência, a partir de um princípio geral invariável, absoluto, postulado geral de qualquer postulado ou postulação. “Em suma, esse sistema dá ao homem inteiro a unidade e a coerência que faltam em tantos sistemas” (FICHTE, 1988, p. 158). A instituição provisória que Kant oferecia à Metafísica em sua esfera Crítica dá lugar aqui ao novo passo, à apresentação sistemática e doutrinária a partir de um princípio geral de toda a realidade (o Eu absoluto). Fiel à Kant, Fichte institui todo esse programa filosófico mantendo todas as suas orientações gerais. Como em Kant, reconhece o caráter da apercepção do eu como consequência do pôr de todo o mundo fenomênico; define, por um caminho diferente, as limitações que concernem à razão teórica, indicando o princípio geral como regulador e não como coisa em si mesma; expõe, como consequência do sistema, a razão pura prática como campo incontestado de manifestação e representação efetiva do pôr espontâneo do Eu na produção do mundo; por fim, segue a *Crítica do Juízo*, ao apontar a teleologia e todo o caráter de oposição e finalidade pela medida reflexiva, desta feita espontaneamente instituída pela pura atividade do Eu absoluto. Com essa proposta geral chamada *Doutrina da Ciência*, Fichte abre as portas da sistematização, dando um passo

adiante na construção do projeto Crítico, justamente como já antevia o próprio Kant. Doravante, lhe bate à porta brevemente uma série de contestações e novas proposições, pelo que toma forma um debate geral no idealismo transcendental alemão.

4. A centralidade da atividade no idealismo alemão

Vimos em Kant os juízos reflexivos exprimirem como a faculdade de julgar pode e transfere para o campo dos fenômenos, a natureza, a aparência de uma finalidade independente, uma vez que não é dada por nenhuma determinação da razão, mas, isto sim, um desdobramento pela propriedade específica dessa faculdade de “procurar leis”, indo do particular ao geral. Trata-se, ali, de explicar a atividade do mundo, seu caráter teleológico, a partir da propriedade reflexiva da faculdade de julgar. Em Fichte, de outro modo, o mesmo ocorre. A atividade do mundo e mesmo a atividade de pensamento são expressas como resultado de uma atividade transcendente do Eu absoluto, no seu pôr do eu divisível e do não-eu. A própria consciência, ponto de partida de toda filosofia transcendental, torna manifesta em sua simples existência a necessidade de se considerar uma atividade, posto que para existir como tal precisa de uma oposição entre o eu e o não-eu que não gere plena anulação, logo, precisa ser posta por um termo primeiro ativo, que ultrapasse a mera afirmação e negação no sentido de uma síntese. Podemos estender isso a todo o período e, como veremos, no romantismo alemão a prosa-poética pretende retratar a fluidez, a atividade da realidade (prosa) na e pela imediatez (poesia); como veremos também, na ciência a atividade expressa no organismo é enunciada pelas formas naturais, suas relações, e expressam igualmente um mundo em devir, em plena atividade e oposição. É acertado, portanto, dizer que a grande expressão desse final do século XVIII e início do século XIX é justamente a atividade, a ser explicada na imediatez, na existência.

Para a Filosofia, no entanto, a atividade é de fato o problema entre os problemas; ela exige uma explicação bastante elevada, a fim de não cair no puro dogmatismo ou deixar insolúvel a resposta fundamental sobre a essência da realidade. A discussão Metafísica que subjaz a consideração da atividade é, assim, o grande nó a ser desatado e a tarefa central de todo grande filósofo. Schelling se insere nessa discussão e apropriadamente se vale do mesmo argumento que guia toda a filosofia transcendental: a existência de uma pura atividade. Não é difícil entender

porque se necessita tanto de uma pura atividade, afinal, se o mundo, a realidade e mesmo a consciência que a põe necessitam e exigem como princípio geral uma atividade, é fato inelutável, para os filósofos do período, que deve ela fazer parte do pressuposto geral, da essência a qual se busca na investigação Metafísica. Assim, a atividade em Kant (na sua filosofia Crítica) é expressa como propriedade do *a priori* da razão (determinante) ou como *a priori* da forma de operar da faculdade de julgar (reflexiva); assim, também a atividade em Fichte é transportada para o pôr de toda a consciência (fonte de tudo) no Eu absoluto. Se queremos apropriadamente entender a resposta Metafísica que subjaz a filosofia de Schelling, e mesmo a de Hegel, devemos tomar como eixo central da exposição esse caminho trilhado por eles na elucidação da atividade e sua ligação com a composição sistemática da e para a realidade.

5. Schelling: reformulando a concepção geral Metafísica de Fichte

Trataremos agora, na continuação desse esquadramento sistemático das propostas filosóficas em torno da resposta metafísica, como se opera, no interior do pensamento filosófico de Schelling, uma ruptura sistemática marcada pela valorização sintética da arte e decomposição geral da autoconsciência no seu *Sistema do Idealismo Transcendental*. Schelling está, efetivamente, diante da mesma tarefa de Fichte: encontrar o princípio geral pelo qual se sustenta toda a composição sistemática da e para a realidade. Nesse sentido, o método utilizado por Schelling é o mesmo de Fichte, posto que o ponto de partida é e deve ser a autoconsciência, a mais clara e inelutável consideração de toda a filosofia transcendental. A questão central em Schelling é, portanto, expor como se torna possível uma ligação entre o conceito e o objeto, quer dizer, entre o pensamento e aquilo que é objeto de representação. Essa é a mesma questão colocada por Fichte com relação à necessidade de aproximar sujeito e objeto. Como pode o objeto ser pensado sem o sujeito ou como pode ser o sujeito explicado sem o objeto parece coisa impossível, haja vista que se determinam mutuamente; logo, a tarefa toda é justamente expor como é possível a ligação de sujeito e objeto, quer dizer, a identidade de ambos, necessária para que o mundo seja tal como é e para que nossa existência como seres conscientes possa mesmo existir.

A resposta de Schelling, nesse ponto, também é igual à de Fichte, afinal, o ponto de confluência e unidade de sujeito e objeto está irremediavelmente posto pela autoconsciência. É nesse ponto precisamente que representante e representado se confundem, são um. Ora, a

consciência da consciência é justamente o reconhecimento de um objeto que é ao mesmo tempo o pôr desse objeto; é tanto a condição de sua existência como a prova existencial de tal condição. Aqui deve residir, na filosofia transcendental, o ponto chave de toda a explicação sistemática da realidade.

Esas identidad no mediada del sujeto y del objeto sólo puede existir allí donde lo representado es a la vez lo representante, lo intuido es también lo intuyente. Y esta identidad de lo representado con lo representante sólo se da en la autoconciencia; por consiguiente, el punto buscado se encuentra en la autoconciencia. (SCHELLING, 1988, p. 173)

Nessa simples consideração toda a resposta seguinte está posta. Trata-se aqui do estabelecimento do princípio, de reconhecê-lo como termo essencial de toda a existência. O Eu de que se fala aqui não é um mero objeto, pois sua colocação como tal já pressupõe a existência de si como consciência; ao se colocar o eu como objeto, tem-se, de imediato, o eu como propositor, na medida em que somente para o eu o eu é objeto. Essa consideração do Eu enquanto autoconsciência resulta na proposição de que ele é, de toda forma, não o resultado de qualquer coisa, portanto não é condicionado, mas sim o que põe toda a condição, logo, que se trata do incondicionado. Na tomada do Eu como incondicionado fica definido que este é “uma intuição que é livremente produtora e na qual o produtivo é um e o mesmo que o produzido” (SCHELLING, 1988, p. 177). Essa será para Schelling a intuição intelectual, distinta da intuição sensível, já que esta última não se apresenta como produtora de seu próprio objeto, mas somente como intuição de um algo independente, como veremos adiante. Esta consideração do Eu pode ser remontada à influência que a proposição de Fichte tem na obra de Schelling. Já nas *Cartas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo* ele expressa sua concepção de uma tal intuição:

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. Ela se distingue de toda a intuição sensível por ser produzida somente por liberdade, e é alheia e desconhecida a todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência. Contudo, mesmo para aqueles que não possuem essa liberdade da intuição de si, há pelo menos uma aproximação dela, experiências mediatas pelas quais ela deixa pressentir sua existência. (SCHELLING, 1979, p. 24)

Considera-se aqui o Eu como produtor (intelectual) de todo objeto, inclusive de si; na sua atividade produtiva revela-se imediatamente (por isso intuitivamente) a sua própria existência incondicionada. Intui-se aqui o ser incondicionado da atividade intelectual do Eu no pôr de si mesmo enquanto consciência, logo, na sua consideração como autoconsciência. Esse é o ponto de partida de toda a filosofia transcendental, haja vista que a consideração crítica do sistema não permite que se parta do objetivo, e, ao mesmo tempo, se exige que este objetivo exista. Segundo a filosofia transcendental, isto só pode ocorrer porque o não objetivo é justamente um eu que, na sua primazia incondicionada, produz toda a objetividade.

El acto eterno de la autoconciencia, no concebido en el tiempo, al que denominamos yo, es lo que otorga la existencia a todas las cosas, por tanto, lo que no necesita él mismo de ninguno otro ser que lo sostenga sino que, sosteniéndose y apoyándose en sí mismo, aparece objetivamente como el eterno devenir, subjetivamente como el infinito producir. (SCHELLING, 1988, p. 183)

Nesse infinito produzir temos que considerar, ainda como Fichte, que todo o pôr ativo do eu envolve, por sua simples afirmação, uma contraposição, uma não-atividade, ou seja, a produção mesmo do mundo objetivo. Objetivo é justamente essa esfera limitadora da pura atividade, tornada objeto, ao mesmo tempo em que permite o auto-reconhecimento do eu, posto que a autoconsciência só é dada na medida em que se coloca como ilimitada no limite, quer dizer, como atividade limitada. Contradição em termos, ao se considerar a autoconsciência como incondicionada deve-se ainda notar que somente é concebida, pensada, abstraída e mesmo posta enquanto existente por haver justamente um limite pelo que seu ilimitado é reconhecido. Há, como em Fichte, um choque necessário entre a pura atividade subjetiva e a passividade objetiva, mutuamente dependentes e postas como expressão de toda a autoconsciência.

‘El Yo es infinito para sí mismo’ significa: es infinito para su autointuición. Pero el Yo, en cuanto se intuye, se hace finito. Esta contradicción se puede resolver sólo porque el Yo en esta finitud se va haciendo infinito, es decir, porque se intuye como infinito devenir. (SCHELLING, 1988, p. 190-191)

Há um eterno produzir, posto e pressuposto pela existência de uma limitação; limitação esta sempre em superação, já que se não fosse superada ou suprimida não haveria atividade infinita, pressuposta na consideração de uma autoconsciência produtora. Por outro lado, não pode

ser suprimida, já que a supressão de todo o finito, de todo o limite, leva ao fim do devir infinito, logo, também contradiz a existência da autoconsciência produtora. A resposta é que o limite é e não é suprimido. Isso é possível, para Schelling, porque “o limite é suprimido de cada ponto, mas não se anula absolutamente senão que se lhe empurra até o infinito” (SCHELLING, 1988, p. 191, trad. nossa). Veremos que isso ficará mais claro quando tratarmos da primeira época da manifestação da autoconsciência. Devemos notar, por agora, que essa duplicidade entre atividade e limitação representa o campo de relação ideal/real. Ideal e real se contrapõem e se exigem mutuamente na consideração da atividade infinita da autoconsciência. A realidade do limite é colocada na medida em que este deve ser distinto do ilimitado, logo, seu contrário, pressupondo desse modo uma independência do infinito ao qual se opõe e oferece resistência. Esse é o caráter real do mundo objetivo, entretanto, só real em sua idealidade, ou seja, pressupondo uma dependência do Eu, pois de outro modo não haveria autoconsciência produzindo a objetividade, o limite, condição de todo apresentar da autoconsciência em devir infinito.

A oposição ideal/real simplesmente é na primazia da autoconsciência, isto é, deixa de existir como oposição, apresentando-se contraditoriamente somente na medida em que é posta e percebida por uma autoconsciência individual. Aqui tudo parece caminhar para o mesmo desfecho oferecido por Fichte, para quem ideal e real aparecem como mera oposição na representação, como contradição na manifestação da autoconsciência, mas não na autoconsciência enquanto primado, enquanto princípio geral invariável, chamado então de Eu absoluto. Todavia, Schelling, no seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, se distancia dessa resposta Metafísica fichteana. A discussão acerca dessa ruptura com a resposta Metafísica de Fichte assume variadas explicações, como, por exemplo, o enaltecimento da natureza como ponto de partida válido nas formulações românticas e mesmo nos escritos de Goethe. A valorização da natureza, o que ela representa naquela passagem de século na ciência e na arte, seguramente demandou uma série de importantes reflexões por parte de Schelling. Independente da explicação para essa divergência, é necessário que ela se torne clara em seu conteúdo, para que possamos entender o curso tomado pela exposição do sistema schellinguiano.

Schelling parece estar convencido de que a separação do princípio geral do sistema filosófico é extremamente problemática, uma vez que o fim jamais concordaria ou consumaria o princípio. Isso é um problema quando se pensa um sistema filosófico fechado e acabado, que deve conter si o princípio e o fim em equivalência. Sabemos que a proposta de Fichte é, como ele

apropriadamente chama, uma *Doutrina da Ciência*, entendida aqui como a ciência geral filosófica, do puro conhecimento. Enquanto *Doutrina da Ciência* deve oferecer um princípio invariável e primeiro, dispondo todo o resto do sistema como consequência e desdobramento deste princípio. Nesse sentido, Fichte é extremamente eficiente, realmente estabelece um tal princípio, um Eu absoluto, posto em sua pura atividade incondicionada e, ao mesmo tempo, como condição geral de toda a existência. No entanto, Schelling propõe uma resposta sistemática que difere da de Fichte, uma vez que, ao mesmo tempo que pretende um princípio invariável e primeiro, busca uma composição do sistema não como consumação do princípio, mas como manifestação dele, fazendo da exposição do sistema a exposição do princípio e, o mais importante, concordando a síntese geral no interior do sistema com o princípio geral estabelecido. Trata-se de conformar princípio e fim.

Así pues, nuestra investigación habrá de proseguir hasta que aquello que para nosotros está puesto en el Yo como objeto también lo esté para en nosotros en el Yo como sujeto, es decir, hasta que la conciencia de nuestro objeto coincida para nosotros con la nuestra, por tanto, hasta que el Yo mismo haya llegado para nosotros al punto del que hemos partido. (SCHELLING, 1988, p. 196)

Fichte pretende o mesmo e demonstramos como se esforça para que seu sistema seja, ele mesmo, a representação e comprovação do princípio geral incondicionado, contudo, este princípio mesmo não aparece como fim, como consumação, ainda que representativa, dessa autoconsciência originária, desse Eu absoluto. Hegel, em 1801, chega à mesma conclusão na consideração do sistema de Fichte; na advertência prévia de sua primeira grande publicação, *Diferenças entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, ele expõe a estratégia fichteana de colocar como pressuposto o Eu absoluto, de modo que este não retorna propriamente como fim ao sistema.

O puro pensar de si mesmo, a identidade do sujeito e do objecto na forma do Eu = Eu, é o princípio do sistema de Fichte, e quando nos detemos imediatamente neste único princípio (tal como, na filosofia de Kant, no princípio transcendental que subjaz à dedução das categorias), obtemos o ousadamente expresso e autêntico princípio da especulação. Mas, mal a especulação sai do conceito de si mesma que apresentou por si mesma e se configura como sistema, abandona-se a si mesma e ao seu princípio e não regressa a ele. (HEGEL, 2003, p. 31)

Hegel está argumentando aqui que a incompletude da pura atividade no sistema é que justifica aquela consideração prática da concepção filosófico-sistemática de Fichte. A apresentação do dever na esfera prática e sua impossibilidade de atingir a conformação como um resultado sintetizado ou como retorno ao princípio demonstra que esse princípio mesmo é alheio ao sistema, funcionando como pressuposto e princípio ao qual não se retorna. Nas palavras de Hegel (2003):

Esta impossibilidade do Eu se reconstruir a partir da oposição entre a subjetividade e o X, que surge para ele no produzir inconsciente, e de se tornar um só com o seu aparecimento, exprime-se de tal forma que a síntese suprema, que o sistema mostra, é um dever. O Eu igual a Eu transforma-se em: Eu deve ser igual a Eu; o resultado do sistema não regressa ao seu começo. (p. 73)

Em Schelling, assim como em Hegel, o desafio é diferente. Na sua composição filosófica, Schelling expõe todo o sistema como um todo integrado, em que princípio e fim são idênticos, diferenciados somente por uma medida representativa em relação ao puro ser, considerado ainda como autoconsciência incondicionada. É como se o sistema todo de Schelling refletisse a história da autoconsciência no plano da representação, concepção que, como veremos, exercerá um papel importante em Hegel. Segundo Schelling: “este progresso da tese à antítese e daí à síntese, portanto, está originariamente fundado no mecanismo do espírito...” (SCHELLING, 1988, p. 201). A síntese na representação manifesta a consumação histórica de um devir infinito; é a autoconsciência incondicionada se produzindo historicamente no seio da natureza e tornada efetiva com o homem, alcançando o grau máximo de sua representação na medida da obra de arte genial. Antes de chegarmos a esse fim, cabe e deve ser exposto o caminho sistemático, justamente o que legitima essa filosofia. As fases ou épocas que manifestam a composição do sistema nessa síntese absoluta precisam ser expostas, pois revelam justamente esse caráter Metafísico de uma concepção da filosofia como história da autoconsciência. Nas palavras do próprio Schelling (1988): “... a filosofia é uma história da autoconsciência que tem diversas épocas e pelas quais se compõe sucessivamente essa única síntese absoluta.” (p. 205, trad. nossa)

5.1. Exposição do sistema transcendental de Schelling: para entender a nova composição Ontológico-Metafísica

A primeira época dessa manifestação histórica da autoconsciência se dá através da intuição. A intuição é o ponto originário de toda a limitação; na medida em que intuímos algo, ou que somos passíveis de intuir algo, já nos colocamos limites. O que intui, nessa época, não intui a si mesmo como intuente, quer dizer, apenas toma essa separação e limite como coisa real, sem atentar-se, como o filósofo transcendental, que o pôr do limite tem seu fundamento no intuente, no Eu.

Intuir y limitar son originariamente lo mismo. Pero el Yo no puede a la vez intuir e intuirse como intuyente, luego tampoco como limitante. Por eso, necesariamente, lo intuyente, lo que sólo se busca a sí mismo en lo objetivo, encuentra en ello lo negativo como no puesto por él mismo. (SCHELLING, 1988, p. 209)

Assim, todo o limite, toda a manifestação objetiva se apresenta para o intuente como algo alheio a ele, como um não-eu. Como o Eu intuente é produtor, como ele porta a idealidade infinita, toda a limitação então surgida ao intuir carrega a marca da cessão da atividade, a sua negação. Tem-se a sensação, aqui, de que efetivamente o limite, a barreira, o campo objetivo seja algo alheio àquele que intui, já que no pôr o Eu cria o limite para que se manifeste enquanto intuído. Sem a consciência de sua própria produção intuente, nessa época, ignora-se a dependência geral da matéria limitante com relação ao Eu produtor. O materialismo como consideração autônoma da matéria tem sua primeira fonte aqui, visto que ignora o fato de que toda a sensação e toda a abstração geral de leis e princípios correlatos à natureza são, antes de mais, a apresentação da matéria como espírito; desse modo, não consegue ver jamais que não poderia concordar qualquer saber com o mundo considerado material não fosse a matéria mesmo saber, subjetividade. Na simples existência da intuição, no pôr do limite pelo Eu, cria-se a ilusão geral de uma matéria independente, uma coisa distinta ao Eu produtor.

Vimos anteriormente que toda a limitação posta com a intuição deve ser suprimida, mas, ao mesmo tempo, não pode ser suprimida, haja vista que cessaria o devir reconhecido na existência. Aqui, como segunda etapa nessa primeira época, isso se esclarece. A limitação ou supressão em geral é representada pelo sentir, que num ponto determinado é sobreposto ou ultrapassado pela atividade infinita, desaparecendo enquanto conteúdo (não há algo fixo no

interior da intuição sensível); em contrapartida, a forma geral de perceber sensivelmente o pôr do mundo pelo Eu é geral e nunca suprimida, quer dizer, não se pode retirar a intuição sensível da limitação imposta ao intuir. A atividade ideal na medida em que põe o intuir (o limite), põe igualmente uma atividade que não é mais a mesma originária ideal, mas uma atividade real, objetiva. Significa que o ato de intuir gerado pela atividade ideal encerra os limites da pura atividade na medida em que oferece uma oposição, uma barreira, tornando-a supressão de limites, logo, atividade real. Desse modo, “com a sensação mesma já está posta uma contradição no Eu. Ele está limitado e ao mesmo tempo aspira a superar o limite.” (SCHELLING, 1988, p. 230). A intuição que gerou a independência da matéria e que trata aqui dos sentidos é uma intuição sensível, como produção do Eu no ato de pôr. No entanto, essa intuição não deixa ainda reconhecer o intuente como produtor do intuído, mas o coloca como mero reconhecedor, via sensação, de um algo outro, distinto e alheio a ele. A simplicidade das sensações já revelam essa sua relação com a primeira intuição; não podem ser definidas apropriadamente porque na definição figura o caráter sintético que as sensações não possuem, já que são simples e não agregadas. Aquela intuição sensível, distinta da intelectual, que havíamos anteriormente mencionado, encontra seu lugar como o limite geral; como travo sensível a toda atividade ideal do espírito, tornada então atividade real.

Poderia se objetar aqui, de acordo com a visão fichteana, que o princípio geral acaba de ser contradito, na medida em que como ilimitado, apresenta-se agora como limitado. Na verdade, essa é, para Fichte, a única necessidade de se colocar uma pura atividade independente no Eu absoluto. Em Schelling, por outro lado, isso não constitui necessariamente um problema, porque a atividade ilimitada da autoconsciência não é aqui contraposta, nunca foi. A atividade real e a passividade como sua contradição são a esfera de uma intuição que toma o intuído como coisa independente, alheia ao intuente, ou seja, está reduzida essa oposição à colocação do intuído como coisa em si distinta do intuente, ignorando assim o caráter produtivo da intuição. Não há propriamente uma contradição porque nunca se opôs nada ao intuente ilimitado, mas somente ao intuído como coisa alheia.

Podría surgir aquí mismo la pregunta de cómo esa actividad ideal, puesta como absolutamente ilimitable, puede ser fijada y con ello limitada. La respuesta es que esta actividad no es limitada como intuyente o como actividad del Yo, pues al ser limitada deja de ser también actividad del Yo y se transforma en la cosa en

sí. Esta actividad intuyente es ahora ella misma algo intuido y, por eso, ya no intuyente. Mas sólo la intuyente en cuanto tal es ilimitable. (SCHELLING, 1988, p. 234)

O caminho que sai do mero intuir sensível para a intuição produtiva passa pela criação do limite e, com ele, de uma atividade real, distinta da ideal, na medida em que é posta como limitável e como contínuo transpor dos limites. O Eu como inteligência se manifesta justamente nessa idealidade e realidade posta no primeiro intuir, haja vista que se tornou há um tempo limitado pela intuição e para além do limite na intuição. A inteligência é exatamente isso, o choque entre a esfera ideal e real, a contraposição sintetizada do pôr do limite primeiro sensível, gerando, por sua vez, a superação do próprio limite pela transposição do ideal no real. A oposição de uma idealidade e de uma coisa em si real é mediada e sintetizada pela inteligência, produzida cegamente pelo processo de realização da autoconsciência.

Toda a atividade é, segundo essa filosofia transcendental, originária da autoconsciência em seu ato de pôr. A atividade no limite é a atividade real, considerada pela superação da barreira como devir infinito. Não obstante, a atividade real, reconhecida no mundo não é, ela mesma, mais do que a atividade ideal reconhecida na limitação. Assim, toda a atividade que se possa atribuir ao mundo mesmo, posto como autônomo pela intuição sensível, não é senão o reflexo dessa atividade posta no pôr da autoconsciência. Toda a atividade é tributária, portanto, da ideal e mesmo aquela que reconhecemos na consagração da matéria apenas reflete no plano da intuição sensível, na consideração de uma matéria autônoma, o que se dá como atividade ideal da autoconsciência. Aqui se torna ainda mais clara a proposta filosófica de Schelling, o sentido sistemático de seu idealismo transcendental. Se seu sistema deve mesmo comportar na sua realização a composição histórica, temporo-espacial, da autoconsciência infinita, então a própria materialidade como produto dessa limitação no intuir deve, considerada como autônoma na intuição sensível, refletir as mesmas fases e objetivar aquilo que se propôs em termos gerais como realização da autoconsciência. Aquilo que idealmente se compôs como fases da realização da autoconsciência segundo o modo e não pelo tempo, deve também aparecer como forma geral de consideração da matéria, se é certa a explicação filosófica de Schelling de que o sistema todo é só a manifestação histórica da autoconsciência. Ideal e real devem assim concordar, e, em um primeiro sentido, a oposição e contradição geral imposta pelo intuir deve também ser notada na materialidade tomada pela intuição sensível como independente.

Schelling demonstra então como a colocação de toda oposição pelo pôr do limite no intuir está em pleno acordo com o que seria o primeiro momento de construção da matéria: o magnetismo. O magnetismo representa a ligação em único ponto de toda a oposição, justamente o que acontece com o intuir, que faz emergir de um único ponto o ativo e o passivo, o positivo e o negativo.

A partir de esta deducción, por ejemplo, se pone en claro que en los fenómenos magnéticos vemos la materia aún en el primer momento de su construcción, donde ambas fuerzas opuestas se unen en uno y el mismo punto; que, en consecuencia, el magnetismo no es la función de una materia particular sino una función de la materia en general y, por tanto, una verdadera categoría de la física... (SCHELLING, 1988, p. 249)

Se ainda isso é acertado, então ficou provado, tendo em vista que a única fonte de toda a atividade é a ideal, que o pólo negativo encontra sua atividade no positivo, o que seria impossível saber somente pela experiência.

Sólo hago notar aún que esta deducción nos proporciona también una explicación sobre la física del magnetismo que quizás no habría podido encontrarse jamás por experimentos, a saber, que el polo positivo (más arriba el punto C) es la sede de ambas fuerzas. (SCHELLING, 1988, p. 249)

Ainda nessa consideração da matéria autônoma para a intuição sensível, vemos concordar o segundo momento nessa primeira época com a eletricidade. A dualidade criada na representação pela colocação do limite está associada com a manifestação dos polos opostos na eletricidade. “Este momento que representa as duas forças opostas como completamente externas uma à outra e separadas pelo limite, é o segundo na construção da matéria e o mesmo que na natureza está representado pela eletricidade” (SCHELLING, 1988, p. 249, trad. nossa). Por fim, assim como a inteligência aparece como a síntese geral entre as esferas ideal e real e como conformador de toda oposição e contradição, aparecerá na matéria, como terceiro momento de sua criação, a composição química dos elementos, sua ligação geral numa substância.

Este tercer momento de la construcción está indicado en la naturaleza mediante el proceso químico. En efecto, que por medio de los dos cuerpos se represente en el proceso químico sólo la oposición originaria de ambas fuerzas es evidente porque ellos se penetran mutuamente, lo cual sólo se puede pensar con respecto a fuerzas. Pero que por ambos cuerpos se represente la oposición originaria no es

asimismo pensable sin que en todo cuerpo una de las dos fuerzas logre el predominio absoluto. (SCHELLING, 1988, p.251)

Devemos reter aqui o que é central na exposição: a mudança geral com relação à proposta de Fichte. A conformação da matéria considerada autonomamente pela intuição sensível mostrou corresponder exatamente às etapas atribuídas à manifestação da autoconsciência. Quer dizer em geral que Schelling começa a fundamentar sua compreensão sistemática e legitimar seu argumento de que não deve haver uma exclusão do termo primeiro da ordem das representações e das contradições que lhe são inerentes, ao contrário, deve-se mostrar como a contradição em geral nunca diz respeito à autoconsciência mesma, mas somente representa o processo histórico, temporo-espacial, de sua atividade ilimitada. Nas palavras do próprio Schelling:

El resultado de la comparación establecida hasta ahora es que los tres momentos en la construcción de la materia realmente se corresponden con los tres actos de la inteligencia. Por tanto, si esos tres momentos de la naturaleza son propiamente tres momentos en la historia de la autoconciencia, entonces es bastante manifiesto que realmente todas las fuerzas del universo en última instancia se retrotraen a fuerzas representativas; una proposición sobre la cual se basa el idealismo leibniziano, que debidamente entendido no es de hecho distinto del trascendental. (...) De hecho, la materia no es otra cosa que el espíritu intuido en el equilibrio de sus actividades. No se necesita mostrar detalladamente cómo por esta supresión de todo dualismo o de toda oposición real entre espíritu y materia, al ser ésta misma sólo espíritu apagado o, a la inversa, éste la materia vista sólo en devenir, se pone término a una cantidad de investigaciones desorientadoras sobre la relación entre ambos.

A resposta Ontológico-Metafísica de Schelling começa a se justificar pelo conteúdo da exposição do sistema. Como ainda veremos no capítulo seguinte, a visão da mônada leibniziana é extremamente apropriada, levando em conta que não pode nada de exterior lhe impor alterações e que o conjunto de seus desdobramentos e manifestações não é mais do que o resultado da potência primeira estendida, expandida na configuração de uma organização geral, sistemática. Com Schelling dá-se o mesmo, nada de exterior interfere na autoconsciência, ao contrário, as aparentes contradições e todo o jogo dinâmico que lhe envolve é já sua manifestação, sua objetivação geral sistemática. Evidente que a diferença com relação à proposta leibniziana é justamente consideração crítica da autoconsciência como ponto de partida, o que de modo algum acontece com a definição de mônada, nesse sentido considerada e posta dogmaticamente por Leibniz e seus seguidores (em especial Wolff).

A segunda época da história da autoconsciência, ou sua manifestação sistemática é justamente a maneira pela qual se torna essa autoconsciência mesma objetivada, presente no interior do sistema. De maneira geral, a segunda época corresponde à passagem da intuição produtiva para a consciência do Eu com relação ao seu caráter de produtor. A intuição produtiva, ainda posta de maneira cega na produção de um devir, de uma extensão do finito em uma supressão ao infinito, deve dar lugar à tomada consciente dessa produção pelo Eu. O primeiro passo na efetivação desse processo é dado quando o Eu produtor se intui como algo determinado, pois há nesse momento uma contradição, uma oposição da sua posição passiva determinada com relação à sua determinação ou produção ativa. Vimos que toda a produção, efetivamente, é ideal, somente se manifestando como real ou limitada na apresentação sistemática da autoconsciência. Na consideração do Eu, a intuição produtiva não pode pô-lo como reconhecedor de seu caráter produtivo porque está dado cegamente como determinação da atividade real no plano sistemático. Entretanto, nesse pôr mesmo cria-se um limite, em que o Eu em sua determinação apresenta-se como ideal e real, unificados sob a inteligência. Ainda que unificados os termos, essa síntese não comporta ainda a consciência de si, haja vista que apenas sintetiza a determinação da contradição. O começo do caminho para a objetivação da autoconsciência no interior do sistema passa necessariamente por uma nova cisão disso que havia sido integrado e sintetizado mediante a inteligência, trata-se de uma divisão entre sentido interno e sentido externo.

Como a atividade em sua determinação no sistema é também a produtora dos sentidos, a oposição geral criada entre aquilo que se dá idealmente (simples) e aquilo que se dá realmente (composto) no interior dessa síntese no Eu inteligente deve encontrar também uma divisão, resultando portanto nas duas espécies de sentido mencionadas. Trata-se de duas formas diferenciadas de intuição determinadas: a interna, como simples, não-composta, que mantém o Eu no seu próprio limite, já que o ideal, o simples, é justamente essa auto-suficiência do Eu; e a externa, composta, que lança para fora do eu, como resultado da determinação autônoma da matéria posta pela intuição sensível, por isso essa intuição externa se desprende, no plano sistemático, para fora do Eu. Devemos ter claro, nessa perspectiva, que o sentido externo não é mais do que a apresentação limitada do interno, do ideal, posto que, sempre no sistema transcendental de Schelling, o composto, o limite, deriva do simples, do ideal.

Todo esse caminho foi necessário na determinação da autoconsciência, pois só agora aquela separação ideal/real objetivada e sintetizada na inteligência pode chegar a ser um sensorio consciente.

El resultado de la relación admitida hipotéticamente sería, por un lado, el objeto sensible (separado de la intuición como acto), y el sentido interno, por el otro. Ambos juntos constituyen el Yo que siente con conciencia. En efecto, lo que denominamos sentido interno no es sino lo sintiente con conciencia en el Yo. En el acto originario de la sensación el Yo era sintiente sin serlo para sí mismo, es decir, era sintiente sin conciencia. Mediante el acto ahora derivado, del cual, por razones indicadas, no puede quedar, sin embargo, en el Yo nada más que el objeto sensible, por un lado, y el sentido interno, por otro, se muestra que el Yo a través de la intuición productiva llega a ser sintiente con conciencia. (SCHELLING, 1988, p. 263-264)

A tarefa a partir daqui é explicar como o próprio Eu se torna objeto para si, quer dizer, torna-se objeto para o Eu sensível com consciência. Devemos considerar, nesse sentido, que na ligação entre a sensação e a consciência, estabelecida aqui, se objetiva a distinção entre tempo e espaço. Isso acontece porque a intuição se torna objeto, se objetiva, diferenciando-se para a consciência de acordo com o sentido do qual deriva esta objetivação. Como queremos compreender como o ser sensorio com consciência se torna objeto para si mesmo, temos que considerar a distinção entre as intuições de tempo e espaço. Ora, se a “intuição pela qual o sentido interno se torna objeto é o tempo” (p. 268), e como ao Eu corresponde a intuição do sentido interno como produtor, então o Eu (nesse momento considerado como consciência sensível) se torna objeto para si (intuição interna) mediante criação do tempo. Somente com o tempo, na tomada pelo sentido interno de toda a objetivação pode o Eu se tornar objeto para si mesmo. Em contrapartida, na mera oposição da intuição interna, estabelecida pelo pôr do sensorio com consciência, se objetiva também o sentido externo. Como a “intuição pela qual o sentido externo se torna objeto é o espaço” (p. 268), então todo o objeto que não seja ele mesmo dado pelo sentido interno o será mediante a intuição do espaço.

Aqui Schelling expõe a mesma distinção apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura* só que mediante a exposição sistemática da história da autoconsciência, oferecendo uma gênese e uma representação produtiva daquilo que na esfera Crítica apenas se podia atribuir como *a priori* universal, sem em nenhum momento expor ou exprimir o que seria e por que seria um *a priori*.

Como objetivação sistemática da autoconsciência como história, sentido interno e sentido externo se limitam mutuamente, afinal trata-se do mesmo expresso como limitação, logo, a unidade geral entre ambos se manifesta como oposição no plano sistemático e, como haveria de ser, estão conectados justamente onde se limitam, não podendo um ser posto sem que seu contrário também o seja. Isso explica porque as intuições de tempo e espaço aparecem como mutuamente dependentes e interligadas na objetivação sistemática da autoconsciência. Como as intuições do sentido interno e externo tornadas objetos são tempo e espaço respectivamente, e como não se pode excluir no interior do sistema o sentido externo quando posto o interno, e vice-versa, temos que a consideração de espaço e tempo em conjunto é a condição geral de todo objeto posto no e pelo ser sensório com consciência. Da mesma forma, intensidade e extensão, acidente e substância, dizem respeito às formas pelas quais os objetos dados no tempo e no espaço penetram na consciência. Substância é o que é excluído do tempo, como mera extensão sem variação, sem nascer ou perecer. Doutra feita, acidente é todo o transformar, a variação contingente à extensão, logo dada pela tomada do tempo. Causa e efeito representam a cisão espaço temporal expressa na relação entre substância e acidente, compreendendo o objeto como o manter e o transformar, ou seja, como alteração accidental de uma substância enquanto extensão objetiva. A relação causal que envolve essa apropriação dos objetos enquanto espaço e tempo na consciência define o fato de atribuímos ao objeto causalidade e de reconhecermos no mundo todo uma relação determinística no tempo e no espaço. O tempo possui uma só dimensão no Eu consciente, de modo que a colocação espontânea dessa relação se dá no sentido de estabelecer uma causa no tempo que seja condição de um efeito no tempo seguinte. A ideia de sucessão em uma única dimensão de tempo impõe essa perspectiva causal linear, em que a causa é o determinante geral do efeito, este aparecendo como resultado determinado do primeiro. Não obstante, a oposição estabelecida entre causa e efeito é acompanhada do princípio de ação recíproca, já que as substâncias, o extenso, devem ser consideradas em acordo na ligação suposta entre a causa e o efeito. Mas devemos notar que, segundo o princípio de ação recíproca, a causa não é somente determinante, mas também determinada por sua relação com o efeito que, por sua vez, não é meramente determinado, mas também determinante. Logo, a separação geral estabelecida no ser sensório consciente é aqui reintegrada, de modo que causa e efeito se interpenetram e são, ao mesmo tempo, determinante e determinado. A causa não existe sem o efeito e nem o efeito sem a causa, de modo que enquanto substância em geral suprimida de todo o

tempo, se apresenta a plena conformidade no conjunto geral de toda a substância como mera extensão, ou seja, como a totalidade da natureza. A passagem à natureza como síntese da contradição geral da autoconsciência em sua manifestação histórica no sistema deixa ver e compreender o caráter orgânico do mundo natural, em que causa e efeito se interligam em ação recíproca. O efeito, posto como mero acidente da causa, substância, é agora também substância, posto que determina o que seria sua causa, que para ele é igualmente efeito e, portanto, também acidente.

En la medida en que el objeto es síntesis del sentido interno y del externo, está necesariamente en contacto con un momento pasado y [otro] siguiente. En la relación de causalidad se suprime esa síntesis en cuanto que las sustancias permanecen para el sentido externo, mientras que los accidentes pasan ante el interno. Mas la relación de causalidad no puede ella misma ser reconocida como tal sin que ambas sustancias, comprendida en ella, vuelvan a ligarse en una, y así esta síntesis avanza hasta la idea de la naturaleza, en la cual por fin todas las sustancias se ligan en una que está en acción recíproca sólo consigo misma. (SCHELLING, 1988, p. 279)

Toda a dinâmica e atividade da natureza é assim a manifestação sistemática da história da autoconsciência. Identidade em geral enquanto princípio, a autoconsciência no ato do pôr da intuição primeira já manifesta essa identidade como dualidade, como oposição. Entretanto, ainda não interrompe ou faz cessar a contradição, posto que a atividade ideal irrompe, se manifestando como busca do infinito no finito, articulando o sistema todo nesse caráter dinâmico. Como agora a natureza sintetiza essa contradição dinâmica na sua totalidade, apresenta-se ela mesma como essa oposição geral em busca de identidade, que no conjunto dinâmico só pode se apresentar como síntese. A história da natureza e seu caráter causal orgânico e teleológico não são mais do que o plano sistemático de manifestação da autoconsciência. A busca pela identidade originária recria na natureza o caráter evolutivo e a culminação dela mesma no ser orgânico, assumindo sua síntese mais elevada no homem. Como tal, o homem é aqui a natureza tomando consciência de si, é, assim, a recriação da autoconsciência, da identidade em geral no plano sistemático. Aqui começa a se explicar como o ser consciente sensório pode chegar a tomar a si como objeto, ou seja, ser autoconsciente. Somente como síntese geral do todo orgânico da natureza pode esse ser manifestar-se como a natureza mesmo tomando consciência de si. O objeto em geral que era a natureza é, ao mesmo tempo, também produtora, em contrapartida, a natureza mesma é produto em geral da autoconsciência em seu pôr sistemático. Está ligada aqui toda a idealidade e toda a

realidade; pode agora concordar a inteligência com a natureza e a natureza com a inteligência, apresentando em conformidade a síntese geral sistemática no ser orgânico sensório consciente.

Se puede decir que la naturaleza orgánica aporta la prueba más notoria del idealismo trascendental, pues cada planta es un símbolo de la inteligencia. Si la materia (Stoff) que [la planta] se apropia o configura bajo una forma determinada está performada para ella en la naturaleza circundante, ¿de dónde puede venirle la materia a la inteligencia si ella es absoluta y única? En consecuencia, porque produce desde sí misma tanto la materia como la forma, es lo absolutamente orgánico. En la sucesión originaria de las representaciones ella nos aparece como una actividad que incesantemente es a la vez la causa y el efecto, en tanto producto. El empirismo, que hace llegar todo desde fuera a la inteligencia, de hecho explica su naturaleza de un modo meramente mecánico. Pero si la inteligencia es en alguna medida orgánica, como en efecto lo es, entonces ella también ha configurado desde el interior todo lo que es externo para ella, y su universo es sólo el órgano más tosco y alejado de la autoconciencia, como el organismo individual es el órgano más fino e inmediato de la misma. (SCHELLING, 1988, p. 290-291)

A autoconsciência em sua exposição sistemática chegou aqui à síntese geral que põe ela mesma no seio da natureza. No entanto, o ser sensório consciente toma consciência de si somente no interior da consciência mesma, como produtor e não como produzido. A natureza torna-se assim, ela mesma, representação no ser consciente emergido no interior do sistema. A unidade que havia sido posta como síntese na existência mesmo da autoconsciência, na emergência do ser orgânico como representação mais elevada da dinâmica geral do sistema como história da autoconsciência, agora se rompe novamente, no pôr do mundo como representação, como imagem ordenada dessa natureza que é fundamento de sua existência enquanto ser sensório autoconsciente. Para esse ser autoconsciente se tratará sempre de apresentar a natureza em sua totalidade como representação no tempo, posta e reduzida para ele como conjunto ordenado. Com o pôr da autoconsciência empírica enquanto síntese põe-se novamente a quebra, o choque na inteligência do limite e da aspiração pela infinitude no finito. O conteúdo em geral dessa autoconsciência será de novo o pôr da contradição e a procura da síntese no interior dela mesma, consciência.

Todo o pôr da consciência humana, agora tratada, será uma manifestação produtiva de todo o produzido enquanto natureza, ou seja, será o pôr por conceitos de tudo aquilo que aparece então como objeto na natureza. A cisão geral com o mundo natural, condição do pôr e necessidade geral no tomar consciência de si, será suprimida no sentido geral de uma síntese, que

não se esclarece somente pela criação e ordenação abstrata em conceitos, mas também e, principalmente, como ação livre em geral, como apropriação do mundo, como querer em geral ou vontade absoluta, que representa em sentido último a reconquista de uma unidade entre ele ser consciente e a natureza. A autoconsciência no homem é portanto a distinção reconhecida entre ele como produtor e a natureza como produzido, incluso ele mesmo enquanto ser consciente. A consumação geral dessa autoconsciência só se entende, entretanto, na compreensão geral da distinção estabelecida pelo querer absoluto, que, ao mesmo tempo, reapropria em unidade, como objeto do querer e como plano de sua realização, a natureza. Encerrando a terceira época, abre-se o caminho para a compreensão sistemática a partir da filosofia prática, justamente o campo filosófico a tratar dessa consumação sintética do produtor e do produto.

Embora o querer seja em geral uma reapropriação do mundo, há de fato uma distinção geral de si como ser consciente e esse campo de ações e possibilidades dado como natureza. Mais do que isso, na medida em que encerra a consciência de si não compreende a si mesmo como produtor autoconsciente do mundo que lhe é posto, nem tem consciência de si como posto pela autoconsciência produtiva. Isso acontece pelo caminho todo do sistema que consistiu em tornar manifesta a autoconsciência, mas nunca revelando, até aqui, o seu caráter produtor com relação a todo objetivo. Assim é que o querer é uma distinção em geral com relação à natureza, ao mesmo tempo em que é uma ligação, uma reapropriação pelo que seria uma segunda natureza, essa sim considerada como criação sua, como campo de ação e transformação de sua inteligência enquanto consciência. A sua ação, enquanto ser individual consciente é justamente esse campo de uma chamada segunda natureza (histórica), concebida por ele como criação sua, ao passo que a primeira natureza, também criação da autoconsciência produtiva, não aparece para ele como coisa produzida e sim como produtora.

A inteligência individual, colocada no pôr do ser consciente no seio da natureza, no limite, deve pressupor outras inteligências fora dele. Isso só pode acontecer de um modo, visto que nos comunicamos com tais inteligências individuais, que expressam igualmente seu querer e atuam na produção do que seria essa segunda natureza. Esse modo específico é dado justamente pela existência comum de uma produção de si pela autoconsciência produtiva. Na medida em que todas as consciências individuais são todas manifestações sistemáticas da autoconsciência em sua história, temos que todas revelam em si a mesma produção do mundo e de si mesmas, pelo que se pode imaginar a possibilidade geral de uma comunicação. Não fossem as inteligências mesmas

produtos da mesma atividade produtiva da autoconsciência, não seria possível em geral a consideração da existência de qualquer outra inteligência que não ela mesma. A existência de um plano objetivo comum, de uma natureza dada como campo de ação e existência em geral, ou seja, a existência da intuição geral comum como produto da autoconsciência em sua manifestação sistemática, é o que explica que as inteligências sejam tais como são e se disponham em comunicação geral a partir desse mesmo produzir geral inconsciente que as subjazem. A validade geral do mundo enquanto campo de ação e existência da inteligência individual só se explica porque considera fora dela, de maneira autônoma, inteligências que, independentemente, também intuem em geral o que ela intui. A comunicação geral do mesmo conteúdo e forma de intuição em geral posto pela manifestação histórica da autoconsciência é a garantia de que mesmo independente dele, enquanto inteligência individual, existe e existirá o campo de interação geral, a esfera objetiva de ações. Assim, na medida em que há uma ação, coloca-se para todo intuente um campo em que se realiza essa ação. Esse campo comum é o que liga o atuar ao mundo objetivo, visto que se não houvesse em geral uma consideração do mundo como real, não haveria possibilidade alguma de ação igualmente real.

Esta coexistencia, más aún, este condicionamiento recíproco del actuar objetivo y de la realidad del mundo, el uno fuera del otro y [condicionados] entre sí, es un resultado por completo característico del idealismo trascendental e imposible mediante cualquier otro sistema. (SCHELLING, 1988, p. 369)

A conclusão geral exposta aqui caminha na direção de uma conformação da ação com o objetivo, com as leis gerais impostas à natureza. Isso se dá pelo fato de a ação só poder ser dada e circunscrita na mesma esfera determinada da natureza, portanto, sob suas determinações e regras gerais (ainda que sejam só uma transposição da produção da autoconsciência em sua história). Mas ao tempo em que há uma conformação da ação às leis gerais da natureza, essa ação deixa de ser livre, o que pretendia justamente se explicar no campo da prática na consideração do querer em geral. Há de se pensar, na admissão da liberdade, uma ação que não esteja submetida às leis gerais da natureza enquanto manifestação histórica da autoconsciência; uma tal atividade só pode ser a pura atividade da autoconsciência. Assim, o ato livre é a manifestação na esfera ideal/real (natureza) da pura atividade ideal da autoconsciência. Logo, não pode se apresentar em

conformação com nenhum objeto da natureza, mas apenas expressar-se como lei geral para si mesma.

Pero esta exigencia misma no es sino el imperativo categórico o la ley moral que Kant expresa así: tú debes querer sólo lo que pueden querer todas las inteligencias. Pero lo que todas las inteligencias pueden querer es sólo la pura autodeterminación misma, la pura conformidad a la ley. (SCHELLING, 1988, p. 372)

Ultrapassada a esfera individual de representação e ação, a liberdade só o é quando posta como autodeterminação da consciência em geral, como pura atividade, e não reduzida ao eu individual. Em verdade, a liberdade só assumirá sentido também aqui, posto que como livre determinação do querer, independente das determinações em geral impostas ao seu eu enquanto inteligência individual, é como tal a sobreposição individual de uma esfera posta por todas as inteligências. Na consideração de que o atuar incidirá sobre o campo geral de intuições e inteligências individuais, e não em uma só isolada, se justifica o sentido mesmo de agir livremente, por dois motivos: em primeiro lugar, não fosse a ação em geral como autodeterminação da pura atividade não existiria livre ação, mas somente ação condicionada e, em segundo lugar, não fosse a existência em geral de outras inteligências, a unidade consigo mesmo do eu individual não levaria à ação, senão à mera consideração subjetiva, único universo necessário de mudança, posto que só existiria ele mesmo.

Se expressa aqui a dupla necessidade de se admitir tanto a esfera em geral da natureza como campo comum de ação, e por isso a consideração de outras inteligências, e, ao mesmo tempo, uma ação não determinada pelo pôr geral da natureza pela manifestação histórica da autoconsciência, apresentando-se, assim, um ato puramente livre e indeterminado como o ideal na esfera ideal/real. Essa característica geral da liberdade é aqui atendida e explica como pode a esfera transcendental manifestar-se empiricamente e como, em verdade, ambas ligam-se na consagração da existência moral do homem.

Sin intentarlo propiamente, por este resultado hemos resuelto a la vez aquel notable problema que, lejos de ser resuelto, apenas ha sido suficientemente comprendido hasta ahora, me refiro al de la libertad trascendental. En este problema no se cuestiona si el Yo es absoluto sino si es libre en la medida en que no es absoluto, en cuanto empírico. Ahora bien, precisamente por nuestra

solución se muestra que la voluntad puede llamarse libre en sentido trascendental sólo en la medida en que es absoluta, está ella misma por encima de la libertad, y, lejos de someterse a ley alguna, es más bien la fuente de toda ley. Pero en cuanto aparece la voluntad absoluta, sólo puede, para aparecer como absoluta, hacerlo mediante el albedrío. Por eso, este fenómeno, el albedrío, ya no puede ser explicado objetivamente, pues no es nada objetivo que tenga en sí realidad, sino lo absolutamente subjetivo, la intuición misma de la voluntad absoluta por la cual ésta se hace objeto para sí misma hasta el infinito. Pero precisamente sólo este fenómeno de la voluntad absoluta es la libertad propiamente dicha o lo que se entiende comúnmente por libertad. Y dado que en el actuar libre el Yo se intuye a sí mismo hasta el infinito como voluntad absoluta y que en la máxima potencia no es él mismo sino esta intuición de la voluntad absoluta, entonces también ese fenómeno del albedrío es tan cierto e indudable como el Yo mismo. Y a la inversa, el fenómeno del albedrío sólo puede pensarse como una voluntad absoluta que, sin embargo, aparece bajo los límites de la finitud y es por eso una manifestación (Offenbarung) siempre repetida de la voluntad absoluta en nosotros. (SCHELLING, 1988, p. 376)

O caráter geral de uma dualidade liberdade/necessidade começa então a se enredar, como expressão dessa duplicidade tornada patente no sistema transcendental. Temos de um lado a produção inconsciente de toda a natureza enquanto ideal/real, incluso nela a própria consciência como síntese geral de sua manifestação histórica; por outro, temos a manifestação da pura atividade, como autodeterminação da consciência, na esfera objetiva considerada, ou seja, através dos limites gerais de uma natureza ideal/real. O impulso ao infinito expresso na ação ideal posta na esfera ideal/real deixa ver a livre ação do homem como consumação sistemática da autoconsciência em sua história. Ora, temos sempre a objetivação da ação, de modo que se liga a atividade ideal com a natureza, ou seja, compõe ela mesma, atividade transcendental no empírico, o sistema geral da autoconsciência enquanto história.

El actuar es libre sólo como fenómeno interno, y por eso somos y creemos ser siempre interiormente libres si bien el fenómeno de nuestra libertad, o nuestra libertad en cuanto pasa al mundo objetivo, cae bajo las leyes naturales al igual que todo otro acontecimiento. (SCHELLING, 1988, p. 400)

A necessidade é assim a integração da atividade ideal em sua objetivação na construção de um sistema posto inconscientemente pela autoconsciência em geral; a liberdade, por sua vez, é a objetivação no sistema de uma livre produção consciente e autodeterminada da atividade ideal. Desse modo, e somente desse modo, a liberdade compõe o quadro geral da necessidade, na medida em que integra a consagração e execução histórica da autoconsciência enquanto sistema;

da mesma maneira, a necessidade é composta pela liberdade, na medida em que só é plenamente manifesta como sistema com a introdução da atividade ideal no plano objetivo. Liberdade e necessidade são assim expostas como mutuamente concordantes e ligadas inexoravelmente no sistema do idealismo transcendental de Schelling.

Por tanto, “en la libertad debe haber de nuevo necesidad” significa lo mismo que: por la libertad misma, y mientras creo actuar libremente, debe surgir lo que no me proponía, sin conciencia, es decir, sin mi intervención o, dicho de otro modo, a la actividad consciente, por tanto, a esa actividad que determina libremente y que hemos deducido antes, se le debe oponer otra carente de conciencia, por la cual, aunque se trate de la más ilimitada exteriorización de la libertad, surge algo de forma completamente involuntaria y quizás incluso contra la voluntad del actuante, algo que él mismo nunca hubiera podido realizar por su querer. Esta proposición, tan paradójica como puede parecer, no es, sin embargo, nada más que la expresión transcendental de la relación, universalmente admitida y presupuesta, entre la libertad y una necesidad oculta que a veces se llama destino, otras providencia, sin que con lo uno ni con lo otro se piense algo claro; relación en virtud de la cual los hombres han de llegar a ser por su mismo actuar libre y, no obstante, contra su voluntad, causa de algo que ellos nunca han querido, o a la inversa, en virtud de la cual ha de fracasar y frustrarse algo que ellos habían querido con libertad y con todas sus fuerzas. (SCHELLING, 1988, p. 393)

Integrada no sistema, a liberdade ruma para a necessidade, e a necessidade, enquanto sistema, só o é pela existência mesmo da liberdade. Está composta aqui a unidade geral entre consciente e não-consciente, entre incondicionado e condicionado, de modo a oferecer como síntese essa ligação no Absoluto de tudo o que aparece aqui sob a forma da divisão e da dualidade.

Depois de exposta a parte prática da filosofia transcendental, pode Schelling voltar à consideração da natureza e compreender como ela é capaz, ao mesmo tempo, de compreender em si tanto uma composição e significação mecânica quanto teleológica. Recuperação da ideia geral de Leibniz², a natureza pode agora ser explicada na divisão colocada entre o pôr consciente do

² A ligação entre causas eficientes e causas finais em Leibniz estabelece os fundamentos gerais para pensar em conformidade e de maneira não contraditória as causas mecânicas e as causas finais. Se considerarmos sua oposição à teoria do movimento cartesiano, especialmente no que diz respeito à sua conseqüente defesa de uma ação promovida exclusivamente por agentes externos, podemos compreender no que consiste, de fato, a ligação proposta.

mundo e o pôr inconsciente do mundo pela história da autoconsciência enquanto sistema. Enquanto concepção e ordenação do ser consciente está a natureza submetida às regras do entendimento assim como já apresentava Kant na sua *Crítica da Razão Pura*, ou seja, comporta toda a determinação mecânica e a regra geral causal linear disposta a um tempo unidimensional e contínuo (intuição geral pela e na qual se subsume todo o objeto da representação). Doutra feita, enquanto produção inconsciente da autoconsciência em sua manifestação sistemática histórica apresenta em comunhão causa e efeito, ou melhor, os apresenta como mutuamente dependentes e mutuamente determinantes, se objetivando então como todo orgânico ou organismo. Resultado de uma idealidade e realidade sintetizada objetivamente, essa natureza deixa ver um caráter

Pelo que expõe Garber (1998), Leibniz, sustentando que o que é mantido na ordem das coisas é a força e não o movimento, passa a tratar a velocidade como força progressiva direcional, trabalhando-a de maneira vetorial e permitindo a ilustração de seu princípio. Temos que na fórmula cartesiana, uma mudança de direção implica uma mudança na quantidade de movimento, por exemplo, se temos $m = 3$ e $V = 5$, temos uma quantidade de movimento igual a 15, contudo, se mantemos essa massa e aplicamos uma outra direção a $(-V)$, mantendo ainda que seja o seu valor 5, temos uma quantidade de movimento diversa, ou seja, temos um resultado igual a -15 . Para Leibniz, isso é uma contradição da fórmula e, conseqüentemente, da proposta de Descartes. No seu caso, como é adotada uma fórmula que identifica a manutenção da força e, portanto, se expressa como $m.v^2$, não há qualquer violação do princípio, haja vista a não variação do resultado em face de uma mudança vetorial, uma vez que, sendo a força progressiva positiva ou negativa ($V = 5$ ou -5), a fórmula sempre resultará em um número absoluto, no caso do nosso exemplo, 75. Assim é que Leibniz, segundo Garber (1998), estabelece:

(I) força (entendida como habilidade de fazer trabalhar) não é o mesmo que a quantidade de movimento dos cartesianos; (2) a quantidade de movimento dos cartesianos não é conservada no universo; e (3) o que é conservado é $m.v^2$ (p.311, Trad. nossa)

Resolve, dessa maneira, no campo da Física, a união essencial entre causas eficientes e causas finais, superando a dicotomia cartesiana que separa as esferas de atuação da alma e do corpo.

A alma segue suas próprias leis e o corpo também segue as suas próprias; e eles concordam em virtude da harmonia pré-estabelecida entre todas as substâncias, desde que são elas representação de um universo único (...) Almas agem de acordo com as causas finais, através da apetição, fins e meios. Corpos agem de acordo com causas eficientes ou do movimento. E estes dois reinos, quer das causas eficientes, quer das causas finais, estão em harmonia um com o outro (...) De acordo com este sistema, corpos atuam como se não houvesse alma (embora isto seja impossível); e almas agem como se não houvessem corpos; e ambos os atos como se influenciassem um ao outro. (LEIBNIZ apud GARBER, D. 1998, p. 330. Trad. nossa)

A realidade poderia ser assim entendida por dois caminhos, o da razão suficiente, que reconhece a necessidade e o fim último imposto pela potência íntima de cada mônada, e o da razão ou causa eficiente, que identifica ou analisa as possibilidades específicas ou limitadas em que elas se manifestam. Embora sejam possíveis estes dois caminhos analíticos, a realidade só pode ser explicada em sua totalidade pela conexão destas duas vias, o que levaria, em última análise, a uma visão muito próxima da organicista, que considera uma finalidade intrínseca ao mesmo tempo que reconhece as condições específicas e contingentes em que se realiza a potência em germe. A mesma divisão que propomos entre razão suficiente e razão eficiente é tomada na separação entre causas mecânicas e teleológicas. Embora ambas constituam caminhos possíveis e válidos na formulação do conhecimento físico, somente a unidade delas permite o verdadeiro conhecimento das leis colocadas à natureza.

teleológico, apresentado como independente da razão, posto que é produto da produção da autoconsciência em sua época inconsciente, logo, como produto inconsciente da autoconsciência na busca de sua plena efetivação no sistema. Explica-se, por essa composição transcendental da consciência e do não-consciente, como é possível a consideração da natureza através da harmonia estabelecida entre o eu consciente em seu caráter produtor e a autoconsciência como produto histórico no sistema, logo, a filosofia transcendental se explica pela união entre a filosofia teórica e a filosofia prática. Assim como para compreender a liberdade e o plano de ação geral do ato livre tivemos que recorrer a essa integração geral do sistema, expresso mormente na dualidade liberdade/necessidade, temos agora que expor a mesma conclusão para alcançar a consideração sistemática mais elevada da natureza e compreender como ela pode, enfim, se apresentar mecânica e teleologicamente sem contradição dentro do sistema idealista transcendental de Schelling.

Chegamos então à centralidade da concepção de arte para a filosofia transcendental de Schelling. A arte representa justamente a síntese geral no sistema, a composição invertida da ligação entre o consciente e o não-consciente. Assim como na produção da natureza emerge a consciência como produto do não-consciente, ou seja, como a manifestação sistemática da autoconsciência em sua história, temos que o produto da arte é o partir da consciência, do ato deliberado de criar para a consumação de um produto que é, em geral, para além da consciência, como produção da força natural do gênio. A obra de arte pretende recriar em síntese a exposição geral do sistema da autoconsciência pela via inversa, tendo como produto final o não-consciente, o resultado posto como se natureza mesmo fosse. O gênio é a criação não-consciente da autoconsciência em sua história sistemática, de modo que a manifestação de sua consciência está imbuída de uma capacidade mais elevada de trazer mediante esta aquilo que nele mesmo é uma natureza superior inconscientemente produzida. O produto da arte revela a harmonia geral da proposta sistemática de Schelling na medida em que é capaz de manifestar na obra de arte genial a ligação e associação geral produtiva entre a consciência e o produto não consciente. Exposto desse modo, o gênio recria o caminho de autoprodução da consciência no ato de pôr a natureza, é a representação mais elevada que se pode atingir da exposição intelectual do sistema filosófico transcendental. Aqui como ocorre em realidade na manifestação sistemática da autoconsciência, parte-se da consciência para a consagração do não-consciente, para a criação do produto como

natureza. A contradição geral que existia e que conduz mesmo a expressão sistemática da autoconsciência enquanto história está aqui apaziguada, encontra sua síntese geral.

Por tanto, sólo la contradicción entre lo consciente y lo no consciente en el actuar libre puede poner en movimiento al impulso artístico, del mismo modo que, a su vez, sólo al arte le es dado satisfacer nuestra aspiración infinita y resolver nuestra última y extrema contradicción. (SCHELLING, 1988, p. 414-415)

O sentimento de uma contradição infinita que toma o gênio o coloca em produção pelas forças que se lhe impuseram como natureza. Sua execução artística é a partida consciente, a busca da infinitude da autoconsciência em seu desdobramento histórico, apaziguada e objetivada como natureza mesmo, como produto não-consciente. O produto da arte genial é a expressão da contradição infinita no objetivo, é o representar no finito de toda a infinitude posta pela atividade da autoconsciência em sua manifestação sistemática histórica. “E o infinito expresso de modo finito é beleza” (SCHELLING, 1988, p. 418, trad. nossa). Expressão do gênio, a intuição estética consegue o que para a intuição intelectual isolada é impossível. Que na filosofia de Schelling essa unidade geral não se possa exprimir em conceitos é desnecessário dizer, posto que a autoconsciência para além da fragmentação é unidade, é o absoluto para si mesmo, logo, inexprimível; doutra feita, como não se limita sua resposta à intuição intelectual, podemos entender pelo fato de ela não reproduzir senão abstratamente a pura atividade da autoconsciência. A integração da filosofia teórica e prática, que caracteriza a manifestação sistemática e que deve ser posta pela intuição, só é alcançada, assim, pela intuição estética, na medida em que, como destacamos, opera o gênio, em seu produto artístico, o caminho todo da partida da autoconsciência na consagração de um ideal/real não-consciente, isto é, cria a expressão da infinitude numa forma objetiva, como se natureza fosse e como produto de sua própria atividade não-consciente.

Si la intuición estética sólo es la trascendental objetivada, es evidente que el arte es el único órgano verdadero y eterno y a la vez el documento de la filosofía que atestigua siempre y continuamente lo que la filosofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad como lo consciente. Por eso mismo el arte es lo supremo

para el filósofo, porque, por así decir, le abre el santuario donde arde un una única llama, en eterna y originaria unión, lo que está separado en la naturaleza y en la historia y que ha de escaparse eternamente en la vida y en el actuar así como en el pensar. La visión que el filósofo se hace artificialmente de la naturaleza es para el arte la originaria y natural. Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero se si pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca; pues mediante el mundo sensible, como por palabras, como a través de una niebla sutil, el sentido ve el país de la fantasía al que aspiramos. Todo cuadro excelente nace, por así decirlo, la suprimirse el muro invisible que separa el mundo real del ideal y sólo es la abertura por donde aparecen de lleno esas figuras y regiones del mundo de la fantasía que se trasluce sólo imperfectamente a través del [mundo]real. La naturaleza deja de ser para el artista lo que es para el filósofo, a saber, únicamente el mundo ideal apareciendo bajo constantes limitaciones o sólo el reflejo imperfecto de un mundo que no existe fuera sino en él. (SCHELLING, 1988, p. 425)

Síntese geral, esse produto artístico genial é aqui intuição, posto que não opera conceitualmente nem se limita ao encadeamento, aparecendo assim como intuição estética genial; o ponto de chegada e a máxima contemplação do absoluto no interior do sistema.

6. A ligação ontológico-metafísica com Hegel

A proposta sistemática de Schelling e a consumação da natureza como oposição ideal/real, e não simplesmente como negação da idealidade e sua apresentação como realidade, deixa ver a resposta sistemática como uma objetivação da filosofia transcendental, cujo ápice é alcançado pela intuição estética no gênio. Essa exposição sistemática coloca a discussão Metafísica em outro patamar. A princípio evocada como ciência em geral do princípio primeiro, do fundamento e essência da realidade, mostrou-se com Schelling que o princípio não é mais do que o todo do sistema em sua efetividade e não simplesmente um princípio alheio e excluído como fonte motriz de todo o desdobramento do mundo como mera ilusão. A resposta Metafísica aqui não é mais um deslocamento para o além mundo, um considerar de um princípio distante e independente de toda a variação objetiva. A oposição geral de Schelling com relação a Fichte, justamente nesse ponto específico sobre o valor dado à natureza e o reconhecimento de uma manifestação histórica, sistemática da autoconsciência, é o ponto central de toda a mudança

filosófica operada no campo da Metafísica. Apropriadamente aqui, seria melhor tratá-la não somente como Metafísica, mas como Ontologia-Metafísica, na medida em que a essência, o fundamento, se apresenta ele mesmo sistematicamente, cabendo ao termo Ontologia uma mais apropriada disposição dessa composição Metafísica sistemática. A Ontologia é mais pertinente porque remete justamente ao caráter sistemático já expresso em Leibniz e Espinosa, em que a essência manifesta-se enquanto sistema, enquanto todo integrado.

Se mantivermos em mente a espinozista concepção de absoluto de Schelling e Hegel, podemos evitar algumas das mais vulgares concepções equivocadas acerca de suas metafísicas. De acordo com a concepção comum, metafísica é uma forma de especulação sobre entidades sobrenaturais, tais como Deus, providência e a alma. Uma tal concepção não tem nada a ver com as metafísicas de Schelling e Hegel, pois suas metafísicas não concernem elas mesmas a uma espécie de entidade específica. Seu absoluto não é uma espécie de coisa, mas simplesmente o todo de que todas as coisas são somente partes. Não menos do que Kant, então, Schelling e Hegel alertam contra a falácia de hipostasias, que tratam o absoluto como se ele fosse uma coisa específica. Schelling e Hegel também insistem que suas metafísicas não têm nada a ver com o sobrenatural. Suas concepções de metafísica são, de fato, profundamente naturalistas. Eles banem todas as forças ocultas e o sobrenatural do universo, explicando tudo em termos de leis naturais. Eles admiram Espinoza precisamente por causa de seu completo naturalismo, precisamente porque ele fez uma religião tirada da própria natureza, concebendo Deus como nada mais do que a *natura naturans*. (BEISER, 2006, p. 05, trad. nossa)

É evidente que a filosofia em Schelling e Hegel partem de uma consideração crítica de todo o objetivo, inclusive de tudo aquilo que compõe o sistema, não se reduzindo portanto a uma concepção ontológica espinozista. Entretanto, há uma patente manifestação da essência, do fundamento na apresentação do todo sistemático, o que leva a considerar o termo Ontológico-Metafísico como o mais apropriado nesse momento do debate geral entre idealismo e realismo na Filosofia.

Esse elo comum entre Schelling e Hegel, destacado por Beiser (2006), é fruto da relação estreita que mantiveram em seus anos de formação; união que influenciará decididamente Hegel, mesmo na construção geral de seu sistema na *Fenomenologia do Espírito*, em que, de algum modo, recria o mesmo caminho sistemático que Schelling percorreu no seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, ou seja, através da demonstração gradativa de todas as etapas que levam à compreensão de sua filosofia.

De uma maneira geral, quando se trata de Hegel, falar em Metafísica é bastante controverso, visto que ele mesmo quando faz referência ao tema tem, na maioria das vezes, o intuito de externar sua crítica a respeito da forma como até então se pretendia expor a fundamentação ou essência da realidade a partir de um princípio primeiro alheio ao mundo. Não podemos deixar de notar, entretanto, como afirma Beiser (2006), que a consideração do sistema dialético de Hegel carrega uma proposta geral Metafísica, ou, como fizemos questão de diferenciar, uma pressuposição Ontológico-Metafísica.

O sistema todo de Hegel está assentado na supressão das dificuldades filosóficas encontradas pelos sistemas anteriores e que fundamentaram a construção do idealismo alemão. Trata-se, portanto, de um sistema parido das dificuldades expostas nas filosofias de Kant, Fichte e Schelling. Quanto aos dois primeiros, a recusa geral de Hegel é bastante semelhante a de Schelling, visto que os renuncia metafisicamente justamente por entender que é possível estender-se para além do limite imposto pela Crítica. Esta via Crítica se mantém restrita aos princípios reguladores, mantendo fora da esfera empírica e objetiva o princípio geral e fundamental de toda a realidade. Como vimos, Schelling traz para o interior do sistema a exposição do princípio; em geral não há nenhuma diferença entre ele e Fichte, senão a maneira sistemática de exposição do Absoluto, retratado de maneira mais clara na diferença entre as concepções de natureza. Em Schelling, não se trata, como em Kant e Fichte, de reconhecer um princípio essencial independente, tratado como coisa em si e não passível de qualquer conhecimento; o Absoluto pode ser verdadeiramente intuído e representado de maneira geral pela intuição estética. O conhecimento do Absoluto pelo sistema é possível tendo em vista que não existe nada além do sistema mesmo, ou seja, ele mesmo em sua totalidade é o Absoluto, a essência. Na verdade é mais do que um conhecimento que é possível no sistema, antes disso, é a possibilidade de, pela intuição estética, ser no finito o que é infinitamente no Absoluto; é isso que representa o produto artístico do gênio.

No caso de Hegel, a consideração Metafísica é a mesma, quer dizer, o sistema mesmo é exposto como a expressão geral do Absoluto. Ultrapassando o que seria o limite imposto por Schelling, herdeiro de Fichte, para quem somente a intuição é o ponto primeiro de comunhão e contemplação desse Absoluto, Hegel pretende mostrar que o pôr da autoconsciência não é de fato um primado geral da intuição, mas sua raiz está na razão, única pela qual se pode efetivamente pôr algo. Assim, a razão e os conceitos encerram a possibilidade explicativa do sistema e o

conhecimento geral da resposta sistemática Metafísica para o conjunto da sua filosofia, em outras palavras, possui a resposta geral para a exposição do Absoluto no sistema. De acordo com o próprio Hegel no Prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito*.

Assim, agora um filosofar natural, que se julga excelente demais para usar do conceito e, em razão da falta de conceito, se considera um pensar intuitivo e poético, lança no mercado combinações arbitrárias de um poder de imaginação que é tão-somente desorganizado por meio de pensamentos. Trata-se de imagens que não são nem carne nem peixe, nem poesia nem filosofia. (HEGEL, 2008, p. 67-68)

Não se pode dizer efetivamente se as palavras são direcionadas a Schelling, mas não há dúvida de que diz respeito às considerações gerais de sua filosofia, ou seja, à concepção geral romântica do período e o valor central da arte poética na integração do sistema via intuição (estética). Hegel inicia, desse modo, uma reformulação dos postulados de Schelling sem alterar a conquista maior de seu colega, isto é, mantendo o caráter orgânico do sistema como representação geral histórica do Absoluto, mas abandonando o limite da intuição, destacando como também ela diz respeito ao pôr da razão. Cabe à filosofia de Hegel demonstrar como a oposição dialética reflete o conjunto geral de sistematização do Absoluto pela razão, e como o conceito, produto da razão, reúne no seu bojo a chave explicativa geral de todo o sistema. Nisso consiste seu projeto sistemático na *Fenomenologia do Espírito*, que, em verdade, é a exposição da própria edificação do sistema pela transposição geral de toda a relação dialética estabelecida no seu interior. Como dissemos anteriormente, um desafio bastante parecido com o de Schelling no seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, só que apresentando um caráter diferente para a atividade, ou seja, concebendo-a como contradição inerente ao sistema e recusando em geral o caráter de pura atividade. Entender de que maneira Hegel edifica aqui o seu sistema dialético é tarefa necessária para compreender em geral a sua resposta Metafísica.

6.1. A dialética hegeliana e a consolidação Ontológico-Metafísica no sistema

A dialética parte da consideração de que o conhecimento é a expressão sistemática do Absoluto, apontando, nesse sentido, o espírito como o resultado dialético de toda oposição no interior do sistema. A consciência é assim a forma pela qual esse desdobramento da oposição no

interior do sistema aparece, cabendo à *Fenomenologia do Espírito* percorrer o caminho da consciência como construção do sistema e revelando na análise da forma de sua manifestação fenomênica o verdadeiro processo dialético de sua constituição e formação como síntese. Em suma, a exposição da dinâmica do espírito no interior do sistema revela a forma geral de manifestação do Absoluto no finito, de maneira que percorrer em análise essa formação e dinâmica culmina verdadeiramente na consagração geral do sistema ou na ciência posta como “filosofia desenvolvida como sistema total do saber”. O caminho que parte da exposição geral do espírito para a consagração de uma visão geral do sistema enquanto saber deve ser o fim de toda a exposição filosófica, e, para Hegel, o conteúdo exposto mesmo como saber, como desdobramento do espírito, anuncia a forma geral, o sistema que é a manifestação no conhecimento do Absoluto. Aqui se ultrapassa o limite da Crítica kantiana e, assim como Schelling havia feito mediante a intuição, torna possível um conhecimento do Absoluto, na medida em que ele mesmo, como coisa em si, é idêntico ao conteúdo sistemático em seu desdobramento no espírito.

Hegel começa a exposição da sua *Fenomenologia do Espírito* pela consciência, determinando como, a princípio, no sistema se põe o objetivo, a certeza sensível, que é também a colocação da consciência como determinador do que é posto concretamente. A imediatez da certeza sensível, que emerge naturalmente da própria colocação da consciência, aparece como a coisa mais certa e se estende para tudo o que figura então no interior da consciência mesma. A verdade revelada pelo empírico é assim a mais imediata consideração da manifestação sistemática do mundo, entretanto, como o sistema mostrará, é igualmente a “mais abstrata e mais pobre” (HEGEL, 2008, p. 85) entre as certezas no sistema.

No pôr do concreto, este é posto como o simples existente, como a coisa nela mesma, de modo que a consciência é só o que a percebe, e nunca o que a produz, ou seja, o objeto assume nesse ponto o caráter essencial, enquanto a consciência aparece, ela mesma, como inessencial ou acidente da matéria em geral. Toma forma aqui uma consideração do mundo como concreto; mas nesse tomar forma e na consideração do mundo mesmo como matéria está implícito um universal que é próprio do saber, e que, em geral, não está em parte alguma da matéria. A universalidade requerida à materialidade do mundo reverte para a consciência a primazia ou essência, uma vez que o enunciado de um tal universal só o é pela existência da consciência, de um Eu que expande o particular da certeza sensível ao universal da razão. É a passagem para o conceito de matéria,

visto que a universalidade do concreto foi aqui expressa por uma designação geral, reagrupando os particulares e concebendo o mundo mesmo como material. Desse modo é que aquilo que aparece como a certeza mais imediata e plausível, a certeza sensível, é sempre condição de um conceitual em geral, logo, do saber expresso pela existência da consciência.

Comparando a relação, em que o saber e o objeto surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] a relação se inverteu. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível: isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como meu objeto, ou seja no 'visar' [meinem/Meinen]: o objeto é porque Eu sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda suprimida, se não apenas recambiada ao Eu. (HEGEL, 2008, p. 88-89)

Redirecionada ao Eu, a essência da certeza sensível deveria estar centrada nele, mas não está. A colocação da certeza sensível pelo Eu, a consideração universal, não dissolve a particularidade, a especificidade que caracteriza as distinções no interior do sistema, a certeza sensível não encontra a essência de sua manifestação sistemática no Eu. Isso ocorre porque qualquer definição imposta pelo Eu esbarra na impossibilidade de determinar *a priori* o conteúdo mesmo da certeza sensível, acarretando assim uma contradição com a afirmação de que reside nela sua essência, ou que o Eu mesmo se basta. De fato, uma proposição qualquer torna isso evidente, já que todo pôr em conceitos recorre impreterivelmente a um particular, a um objeto que é considerado e abstraído enquanto universal no conceito. Por isso todo o determinar é também consideração do objeto, que agora deveria aparecer como inessencial e, portanto, poder ser excluído da série sistemática sem prejuízo do sistema mesmo. Isso não ocorre e a resposta de Hegel é a consideração da certeza sensível como a manifestação de uma síntese em geral do sistema, de modo que a contradição que lhe é inerente pela exclusiva consideração do objeto ou do Eu é então suprimida.

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que 'viso' em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que 'viso' – não se sustentam, ou não são. Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como essência da própria certeza sensível o seu todo, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu.

Assim, é só a certeza sensível toda que se mantém em si como imediatez, e por isso exclui de si toda a oposição que ocorria precedentemente. (HEGEL, 2008, p. 89-90)

A consideração de uma dialética como expressão do sistema começa a se edificar e aparecerá como fórmula geral de exposição da filosofia de Hegel, caminhando sempre da afirmação para sua negação ou antítese até chegar à síntese geral integradora. Essa dialética será a característica do sistema e a expressão nele da unidade da realidade.

Seguindo nessa apresentação do sistema dialético, Hegel trata da oposição entre o percebido e o que percebe, expondo assim a contradição entre o objeto e a consciência que o percebe. O objeto é o movimento mesmo, na verdade o objeto é, com relação ao movimento, “seu Ser-reunido-num-só”, isto é, o agrupamento de todos os momentos na coisa. Independente do percebente, o objeto é, primeiramente, considerado o essencial na relação com aquele que o percebe, sendo este último o inessencial. O objeto, considerado como essencial deve ser igual a si mesmo, posto que se basta enquanto essência; logo, deve agrupar toda a diversidade, constituindo-se como universal e, desse modo, ser negação de si mesmo como objeto em particular. A consciência nessa relação aparece como “pura apreensão” da verdade da coisa mesma. No entanto, nessa apreensão pura, a consciência considera desigualdades no objeto que só podem, pelo caráter inessencial de si mesma, ser atribuídas a ela consciência. Dessa forma, quando considera o objeto como movimento e, enquanto tal, dado sempre como relação com um outro, admite, na consideração de uma igualdade do objeto a si mesmo (já que é essencial), que este objeto mesmo é um Uno, no qual os objetos aparecem reunidos em relação mútua. Entretanto, a relação mútua compreende diversidade e, nesse sentido, falta de unidade ou afirmação do objeto como elemento singular. Segundo Hegel:

Agora essa determinidade – que constitui o caráter essencial da coisa, e a diferença de todas as demais – se determina assim: por ela a coisa está em oposição às outras, mas nessa oposição deve manter-se para si. Porém somente é coisa – ou Uno para si essente – enquanto não está nessa relação com as outras, pois nessa relação o que se põe é antes a conexão com o Outro; e a conexão com Outro é o cessar do ser-para-si. Mediante o caráter absoluto, justamente, e de sua oposição, ela se relaciona com outras, e, essencialmente, é só esse relacionar-se. A relação porém é a negação de sua independência, e a coisa antes desmorona através de sua propriedade essencial. (HEGEL, 2008, p. 104)

Aqui a consciência é mais do que simplesmente perceber e retorna a ela a consideração do ser sensível como um “visar”, um “opinar”. Há uma reflexão do apreendido como objeto e sua verdade é agora a supressão da diferença pelo caráter integrador da consciência, que retorna como percebente e reinsere no objeto apreendido, percebido, a unidade requerida e a supressão da contradição geral que resulta da consideração independente do objeto. “A consciência entra de verdade no reino do entendimento” (HEGEL, 2008, p. 105), justamente porque parte da apreensão e reagrupa em unidade sem contradizer a necessidade do objeto de ser para outro em sua relação como ser sensível. O entendimento apazigua essa contradição e se mostra como o ir do objeto à consciência e o suprassumir de sua determinidade, exatamente o que dificultava a sua consideração como Uno, retornando ao objeto como se este fosse a verdade por ela mesma e independente da consciência.

O entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos – assim como a certeza sensível não sabe que a abstração vazia do puro ser é sua essência. Mas, de fato, é através dessas essencialidades que o entendimento percebente percorre e traça a matéria e todo conteúdo; são elas a conexão e a dominação desses. Só elas são para a consciência o que o sensível é como essência – o que determina as relações da consciência para com o sensível, e donde procede o movimento do perceber e do seu verdadeiro. (HEGEL, 2008, p. 106)

Nesse processo que vai do objeto à consciência e retorna ao objeto está a colocação do objeto como conceito, embora a consciência mesma não se ponha como conceito, visto que ainda ignora esse caráter de mediador na colocação geral do objeto como coisa existente. Ou seja, a consciência se introduz na dimensão objetiva e permite o reflexionar dessa objetividade, de tal maneira que o resultado suprassumido e sintetizado apareça para consciência desfeita de seu papel reflexivo. Temos que o ser sensível aqui é posto como “Universal incondicionado”, já que, nesse momento, não é considerado como posto ou produzido, nem mesmo refletido, pela consciência, mas sim existente como coisa autônoma ou “ser para si” mesmo. Entretanto, esse ser para si só o é, como vimos, na medida em que é dado em seu relacionar-se com outros, justamente o que caracteriza a matéria e seu movimento. A consideração dessa ambigüidade na independência do ser sensível só pode ser solucionada, como também vimos anteriormente, pela consciência, que aqui põe conceitualmente a unidade, mediante o entendimento, sem contradizer a diversidade, a multiplicidade e o movimento que caracterizam a forma e o conteúdo do ser

sensível considerado como independente. O conceito de força exprimido pelo entendimento como coisa do mundo, como realidade material é na verdade o que permite, por um lado, a tomado como exteriorização pela “expansão das ‘matérias’ independentes em seu ser” e, por outro, o reagrupar dessa expansão em um único ponto, considerado como força “recalcada sobre si, ou força propriamente dita” (HEGEL, 2008, p. 110). Segundo Hegel (2008):

Quando nós mantemos os dois momentos em sua unidade imediata, então o entendimento – ao qual o conceito de força pertence – é o conceito propriamente dito, que sustém os momentos distintos como distintos, pois na força mesma não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento. Em outras palavras; o que acima foi estabelecido foi apenas o conceito de força, não sua realidade. (HEGEL, 2008, p. 110-111)

Aqui se esclarece porque em geral o Universal incondicionado, necessário à consideração da matéria como coisa independente, recai agora em “algo não-objetivo” ou jaz no interior da matéria; isso se dá precisamente porque a unificação geral dela consigo mesma se dá pela consideração da força “recalcada” ou “força propriamente dita”, exprimindo-se assim por essa interioridade que não é propriamente a matéria em expansão. Hegel mostra, no entanto, que essa consideração da força como o Universal incondicionado deve ser abandonada, na medida em que a força é ela mesma a integração geral, conceitual, da contradição que envolve a consideração da matéria como coisa independente. Nisso se exclui por completo a sua colocação como fonte de toda a expansão ou ponto central de unificação, visto que é só a mediação por conceito, por pensamento (pela consciência), dessa dualidade no considerar da matéria mesma como ser-para-si. Doravante, a consciência mesma é ainda desconhedora do conceito de si, de modo que a concepção de força é atribuída como coisa do mundo mesmo. Esse mundo é assim um desfazer, um “evanescente”, cuja consideração como fenômeno é extremamente apropriada, visto que designa esse conjunto objetivo tomado pelo entendimento. Nessa perspectiva, o fenômeno é o que transita, o movimento reconhecido como objetivo, logo, não é e não pode ser ele mesmo como um ser-para-si. A essência que se pretendia atribuir aqui ao mundo objetivo já não se sustenta e, desse modo, se coloca no além mundo a essência da realidade.

(...) agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o mundo sensível como o mundo aparente, um mundo supra-sensível como o verdadeiro. Patenteia-se sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto

inacabada, manifestação da razão; ou seja, apenas o puro elemento, em que a verdade tem sua essência. (HEGEL, 2008, p. 116)

O supra-sensível é tomado então como para além do fenômeno. O “vazio” do supra-sensível é o estar para além da consciência, e por isso parece para ela inatingível. Inacessível, esse para além da consciência é agora o primeiro, a essência mesma, o fundamento geral da realidade, visto que o fenômeno, por si, já não se sustenta como ser para si. A questão é que o supra-sensível é a negação da efetividade do fenômeno como coisa em si, visto que a contradição geral só aparece na tomada do objetivo, do fenômeno enquanto ser-para-si. Logo, a admissão desse vazio como essência só faz sentido porque se desconhece de imediato que o entendimento, o interior, é o meio pelo qual a própria objetividade do mundo se tornou possível sem contradição. Vimos que o apaziguamento da contradição só acontece pela consideração da consciência; consciência esta que ainda não é consciente de si e, por isso, toma o fenômeno como se coisa em si fosse. Quando se elucida sua contradição pelo nunca ser, pelo movimento que contradiz a necessidade de ser-para-si, então se evoca o supra-sensível, o além mundo que deve então portar a essência que já não pode estar na esfera sensível. O supra-sensível é assim o reino das leis, a reunião das diferenças no universal, a solução das contradições do fenômeno no além mundo. No entanto, como sabemos da mediação pela consciência e do seu apaziguamento da contradição, sabemos da mesma forma que o supra-sensível é somente o fenômeno mesmo exposto em sua contradição consigo. O supra-sensível é assim a negação geral do sensível, logo, encontra sua essência justamente nele, contradizendo em geral a proposição de que deve ser a essência da realidade, posto que sua essência mesmo, enquanto ser, não está em si, mas no outro, no ser do fenômeno do qual é negação e que, por sua vez, também não é e não pode ser um ser-para-si.

Esse segundo mundo supra-sensível é dessa maneira um mundo invertido; e, na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso, o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas [agora] o adquire como mundo invertido. (HEGEL, 2008, p.125-126)

Cambia assim a afirmação da essência na oposição de seu contrário, de modo que para se afirmar como essencial põe o inessencial como seu oposto. Insolúveis isoladamente, fenômeno e supra-sensível confluem em síntese as contradições que não permitem chegar ao conhecimento ou estabelecimento da essência. A consciência media dessa maneira a relação ambígua entre o que se dá no interior do fenômeno, como conteúdo, como ser para um outro, e a Universalidade, como forma, requerida no ser-para-si. A infinitude é posta pelo suprasumir do particular no universal, como resolução geral do ser para um outro num ser-para-si. Nesse movimento dialético a consciência não é só o mero diferenciar de si com relação a um outro, considerado como coisa nele mesmo, mas o suprasumir desse outro no ser-para-si, logo, é a saída de si para um outro e seu retorno para si mesmo, aparecendo toda a desigualdade como igual para mim. Aqui, nesse movimento, a consciência avança para a consciência-de-si.

Enquanto esse conceito de infinitude é seu objeto, ela é pois consciência da diferença como de algo também imediatamente suprasumido: a consciência é, para-si-mesma, o diferenciar do não-diferenciado ou consciência-de-si. Eu me distingo de mim mesmo, e nisso é imediatamente para mim que este diferente não é diferente. Eu, homônimo, me expulso de mim mesmo; mas este diferente, este posto-como-desigual, é imediatamente, enquanto diferente, nenhuma diferença para mim. (HEGEL, 2008, p. 131)

Como é a consciência que apazigua a relação entre os opostos, a compreensão do apaziguamento é a compreensão da consciência; como a compreensão da consciência, ou de qualquer coisa, só pode ser dada pela consciência, a compreensão em geral de toda a oposição é consciência-de-si. Dito de outro modo, se ficou provado que toda a contradição só pode ser resolvida na consciência, e se chega aqui à compreensão dessa contradição, então, por suposto, compreende-se a consciência. Mas, devemos considerar ainda, aquilo que pode compreender em geral é só a consciência, portanto, compreender a consciência é tornar manifesta a compreensão da consciência por ela mesma, chamada então consciência-de-si, que é, assim, também a compreensão de toda a oposição.

A consciência como apaziguadora da contradição e de toda oposição é ao mesmo tempo o ser-para-um-Outro e o ser-para-si. A compreensão da consciência por ela mesma é então o caminho histórico, sistemático do apaziguamento de toda a contradição, da formação histórica da síntese. Isso ocorre porque a consciência-de-si é o tomar consciente da unidade e diversidade posta pela consciência, logo, é a expressão mesma de toda a contradição sintetizada. Nas palavras

de Hegel: “A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é supprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.” (HEGEL, 2008, p. 136-137). Da mesma maneira que em Schelling a autoconsciência é expressa sistematicamente como a manifestação histórica do Absoluto, a consciência-de-si será para Hegel a realização histórica do sistema. A correspondência ontológico-metafísica entre a consciência-de-si e sua exposição sistemática (ou a síntese de toda contradição) é a exposição da essência como sistema, como história. Nesse sentido, afirma Hegel (2008), “Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade.” (p. 135)

Nesse seu manifestar sistemático histórico a consciência-de-si se põe fenomenicamente e aparece então como processo; o em-si e o ser-para-um-Outro se dividem na manifestação sistemática da consciência-de-si e, desse modo, “A fluidez universal simples é o em-si; a diferença das figuras é o Outro.” (HEGEL, 2008, p. 139). Mas como unidade ou síntese em geral a consciência-de-si é a passagem da fluidez universal ao ser-Outro e do ser-Outro ao ser para-si mesmo, expresso como movimento e consumação infinita, como desdobramento histórico infinito. Todo pôr da figura individual, particular, será assim, também, o pôr do todo, expresso como supprassumir de toda a individualidade; do mesmo modo, o pôr do todo será igualmente o pôr dos particulares supprassumidos. A consciência-de-si individual será assim um particular suprasumido no todo da consciência-de-si em geral, apresentando-se esse particular como se ele mesmo fosse todo e, desse modo, se diferenciando em Eu e objeto e, ao mesmo tempo, necessitando supprassumir, consumir a oposição em unidade consigo mesma. Expresso como desejo, essa será a busca pela incorporação do objeto ao Eu, a consagração geral da síntese, da unidade na consciência-de-si fenomênica. Tanto o Eu como o objeto (tomado como natureza) serão, em relação ao outro, um Outro-ser e, da mesma forma, aparecerão como ser-para-si, logo, serão ambos consciência-de-si individualizadas, que devem então se conformar sinteticamente no percurso histórico sistemático, reintegrando a consciência-de-si em geral, que nada mais é do que essa oposição em unidade, em síntese.

O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada um faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (HEGEL, 2008, p. 143-144)

Essa relação mútua de concordância garante uma conformação entre a consciência-de-si e a vida mesmo, como expressão natural. É por isso que não há Eu sem o objeto natural que lhe corresponde e, da mesma forma, não há objeto natural sem o Eu. Mediante a representação se apresenta então a correspondência das figuras do ser-Outro, diferenciado assim como o figurado, o essente da essência que é a consciência-de-si. Só a passagem para o conceito permite de fato a reintegração e síntese geral dessa mútua concordância, deixando de figurar como independentes e aparecendo como ligados na mesma consciência, no pensar. No conceito não há só uma representação, mas, antes disso, o conteúdo determinado está no pensamento como coisa do ser pensante, não há uma distinção entre o ser-Outro e a consciência mesma. Por isso, nesse momento, o conceito é um conceito de algo, mas, ao mesmo tempo, um conceito meu, pensado por mim. Em verdade, esse algo Outro está em mim que penso, eu sou livre, na medida em que sou independente e o objeto é somente o movimento do meu pensar, ou seja, o movimento comigo mesmo. Hegel relaciona esse estágio do processo de formação do espírito, ou de manifestação histórica do sistema, ao estoicismo. A consciência estóica, independente do mundo é o retrato histórico-filosófico dessa etapa, uma vez que a essência recai na “consciência pensante”, então livre e autossuficiente. Mas nessa tomada da consciência por ela mesma, como essência do mundo, se apresenta o conceito de liberdade como mera abstração do Eu, como conceito simplesmente, não como nada de natural, como “coisa viva”. Desse modo, aparecerá então o ceticismo como momento histórico sistemático do Absoluto, pois a reclusão do pensar em si mesmo leva à consideração de que tudo fora do pensamento é mera inessencialidade, negatividade, aniquilando qualquer determinação, qualquer ser, e, portanto, qualquer essência requerida no objeto.

Não consegue rejuntar em si esses dois pensamentos de si mesmo: ora conhece sua liberdade como elevação sobre toda a confusão e casualidade do ser-aí; ora torna a conhecer-se como recaída na ‘inessencialidade’ e como azáfama em torno dela. Faz desvanecer no seu pensar o conteúdo inessencial; mas exatamente nisso a consciência é algo inessencial: declara o absoluto desvanecer, mas o declarar é; e essa consciência é o desvanecer declarado. Declara a nulidade do ver, ouvir etc., e ela mesma vê, ouve, etc.; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma. Mas mantém os termos dessa contradição separados um do outro, e se comporta nisso como no seu desenvolvimento puramente negativo em geral. Se lhe indicam a igualdade, ela indica a desigualdade e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de

declarar, passa adiante para declarar a igualdade. Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A: e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro. (HEGEL, 2008, p. 158)

Não há determinidade, nada de fixo a que se possa substanciar o movimento posto pelo pensar, o conteúdo em geral do pensamento perde sua validade. Vacilando entre a certeza sensível e a do pensamento, sem encontrar morada, a única coisa que se pode ter certeza é que não se tem certeza de nada. Segundo Hegel (2008): “Ceticismo aparece aqui como uma dialética sem síntese, em que se transita a todo tempo entre os dois pólos: o da afirmação e o da negação.” (p. 158). O ceticismo recupera sua unidade na consciência na medida em que tem de reconhecer-se como uma visão, uma concepção. Desse modo, integra sob si a imagem da dupla possibilidade, a apresentação da afirmação e da negação na qual se transita sem nunca instalar-se definitivamente. A unidade dessa concepção duplicada é a consciência da contradição. Eis aí o ceticismo como momento histórico-filosófico.

Hegel, na exposição sistemática histórica da consciência-de-si, edifica um caminho que incorpora toda a diversidade de pensamento e proposição filosófica não como coisa a ser refutada, mas a ser integrada, suprassumida no sistema como elevação em síntese à totalidade. Vale notar que o processo de construção do sistema filosófico dialético pretende encerrar uma explicação para o desenvolvimento do pensamento filosófico e as variações que ele assume ao longo da história. É a iniciativa de inculcar um método de análise capaz de compreender as variações sistemáticas da filosofia; mais do que isso, pretende-se mesmo encerrar os sistemas numa explicação geral que valide o novo sistema apresentado, quer dizer, os esforços anteriores são lidos dentro de uma perspectiva crítica e colocados como momentos de um pensamento ainda deficiente, ou em desenvolvimento, explicado como tal e em tal situação a partir das diretrizes do novo sistema. Em verdade apresenta-se, por esse caminho, um método de análise para a filosofia. Mais do que um novo sistema, a dialética hegeliana pretende ser a base para a compreensão de todos os outros sistemas filosóficos e, evidentemente, encerrar no seu domínio explicativo as falhas que concernem a estes sistemas³.

³ Vale perceber ainda que com esse novo tipo de construção filosófica, que pretende não só recusar os sistemas precedentes mas incorporá-los no circuito lógico de sua construção, abrem-se as portas de uma “filosofia científica”, quer dizer, que emprega uma série de premissas apregoadas pelo sistema e desenvolve um método de análise para a compreensão dos outros sistemas postos. Na verdade isso é um avanço, mas que, em certa medida, se

Voltando ao caminho sistemático de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, a existência fenomênica da consciência chega, nesse momento do sistema, à consciência infeliz, que ao avançar na direção da consciência-de-si oposta nela, se estabelece, perdendo-se novamente enquanto essência e tornando a procurar-se no outro oposto. É um nunca ter chegada, é objetivar a consumação do oposto e nele se consumir. Todo o caminho para o imutável, para a essência mesma, recai no ser-Outro, na singularidade, e perde-se indefinidamente a conquista da essência. A existência dessa consciência é para além da pura abstração estóica, em que o particular é negado, e para além da pura abstração cética que recai na singularidade sem nunca encontrar verdade ou essência alguma. Na consciência infeliz, embora também se cambie na consciência-de-si e não atinja uma síntese, é ela mesma um impulso integrador, uma avançar do espírito para além de si, não retido na mera contradição e cercado em seus limites. A consciência infeliz é sempre um desejar não consumado, um errar que é busca de sua completude, sua essência, no ser-Outro. Desejo e trabalho, a consciência infeliz repercute como ação, como deslocar em oposição que caminha no sentido da síntese, embora aqui não a alcance, e por isso mesmo seja infeliz. O ser-para-si, nesse momento, está além de si mesmo.

A consciência-de-si, avançando na solução da síntese, na busca integradora de si no ser-Outro chega à razão. A razão como manifestação sistemática da consciência-de-si pode, nesse momento, saber de si como portadora do mundo; sabe que o mundo por ela passa e que no conceituar está apropriado em si o que está fora. A razão procede aqui o caminho da verdade, percorre o singular suprassumindo-o no universal, revela pelo seu movimento de síntese a síntese mesma da consciência; a expressão de seu caminho no sistema é, portanto, o cumprimento, o percorrimto histórico da totalidade. Caminha-se na direção de uma conformação geral do ser-para-si mesmo no ser-Outro. Aquela distinção entre a consciência-de-si como Eu e a consciência-

tornou uma derrocada do saber filosófico. Não se formulam mais sistemas gerais, não é isso o que está na matéria do dia para os filósofos da academia; ao contrário, o que se apresenta é a cientificização do saber filosófico, na medida em que, sob a compreensão de um dado sistema, adota-se suas premissas e as emprega em um método para analisar o fruto do labor filosófico. Não se busca mais a superação dos sistemas, mas só equacionar as variações do pensamento filosófico no corpo de uma interpretação coerente e dentro de um universo conhecido de premissas, assumidas então como verdadeiras a partir do sistema filosófico ao qual se filia. Isso é fazer ciência, melhor, analisar cientificamente a história do pensamento filosófico e as vastas obras que aí se encerram; isso tudo sob um rigoroso repassar detalhado e minucioso dos trabalhos. Os filósofos da academia deixaram de ser filósofos há muito para se tornarem cientistas historiadores do pensamento filosófico, o que, sem a menor dúvida, exige grande acuidade intelectual e capacidade de abstração, mas não mais do que o necessário para compreender as construções outrora feitas. Já não pode haver filosofar em meio a isso, e os filósofos, por esse caminho, hibernam, empregando sua capacidade de abstração criadora na acadêmica atividade científica.

de-si como natureza deve apresentar conformidade, de modo que a lei da razão seja, igualmente, via conceito, a lei da natureza descoberta pela razão. “Para a consciência observadora a verdade da lei não está em si e para si mesma; está na experiência, como no modo em que o ser sensível é para ela.” (HEGEL, 2008, p. 185). O que Hegel chama instinto da razão é justamente essa passagem do Eu para o seu oposto na “busca da lei e o seu conceito”. Por tal instinto, a razão é conduzida à verdade do sistema, à síntese em geral e por isso reintegra pelo conceito a lei que conforma a razão e o mundo como ser sensível.

Porque a lei é ao mesmo tempo, em si, conceito, o instinto da razão necessariamente, mas sem saber que é isso que quer, procede a purificar, em direção ao conceito, a lei e seus momentos. Organiza experimentos a respeito da lei. A lei, logo que aparece, apresenta-se impura, envolta no ser sensível singular; e o conceito, que constitui a natureza da lei, submerso na matéria empírica. O instinto-da-razão em seus experimentos trata de descobrir o que ocorre em tais ou tais circunstâncias. Parece assim a lei ainda mais imersa no ser sensível; mas pelo contrário, o ser sensível é que se perde nesse processo. (HEGEL, 2008, p. 186-187)

O papel dos experimentos na validação da lei ratifica e fortalece a construção conceitual, de onde se caminha para a abstração e para o distanciamento das particularidades empíricas. Esse processo define o caráter idealista das análises empíricas, na medida em que buscam abstrações gerais (segundo Hegel seguindo o instinto da razão) e colocam em segundo plano as especificidades que permitiram a construção e validação da lei. O particular, sob o universal da lei é que conduz ao conceito de matéria, como o ser em geral de toda a determinidade, de todo o objeto. É, desse modo, “um [ser] incorpóreo e ainda assim objetivo.” (HEGEL, 2008, p. 188) O conceito da razão caminha ao que se propôs, bem seja, resolver a oposição entre a consciência-de-si do Eu e a consciência-de-si da natureza. O ser sensível conceituado, tornado “matéria”, reflete e dispõe do mesmo modo, na natureza, a relação para o ser-Outro e ser-para-si que há na consciência enquanto Eu. Uma figura em especial apresenta essa conformação de ser-para-si e ser para Outro no seio do ser sensível tomado como matéria: o orgânico, que representa a “fluidéz em que se dissolve a determinidade” (p. 189).

A determinidade é dissolvida pelo papel de todos os elementos do organismo, que assumem a sua plena significação na unidade das partes: sua essencialidade, seu ser-para-si, é ser para Outro; sua unidade é sua diferença, e por isso o ser orgânico é movimento. Nesse ser-para-si no ser-Outro apresenta-se o organismo como consciência, manifestando objetivamente, na

natureza, o desdobramento dialético próprio da consciência-de-si. Tomado em si, o ser orgânico se opõe então ao ser-Outro, o ser inorgânico. O orgânico coloca em seu processo os elementos inorgânicos e, nessa confluência, faz das determinidades inorgânicas compostos que assumem valor na unidade do organismo. Na síntese desses opostos se apresenta a dinâmica da matéria e sua unidade orgânica enquanto natureza. A unidade geral da natureza é assim representada e o seu caráter de consciência-de-si é então esclarecido, posto que, pelo conceito, pela designação de matéria, reuniu sob si toda a determinidade, todo o ser-Outro em um sistema.

No conceito de ácido está o conceito de base, como no conceito de eletricidade positiva, o de eletricidade negativa. Mas, embora seja possível 'justapor' o pêlo espesso com as regiões nórdicas, a estrutura dos peixes com a água, a das aves com o ar, contudo no conceito de região nórdica não está o conceito de pelagem espessa, no conceito de mar não está o de estrutura dos peixes, e no conceito de ar, o da estrutura das aves. Em virtude dessa liberdade dos dois termos, um em relação ao outro, há também animais terrestres que têm os caracteres essenciais de uma ave, de um peixe etc. A necessidade, porque não pode ser conceituada como necessidade de interior da essência, deixa também de possuir um ser-aí-sensível, e não pode ser mais observada na efetividade, pois migrou para fora dela. Desse modo não se encontra na própria essência real, mas é o que se chama relação teleológica; relação, que, sendo extrínseca aos [termos] relacionados, é por isso, antes, o contrário de uma lei. É o pensamento totalmente liberto da natureza necessária, que a abandona e se move para si mesmo, acima dela. (HEGEL, 2008, p. 190)

A relação dos termos no interior do sistema, enquanto manifestação histórica e como natureza, deixa ver que a unidade é posta no ser para-Outro; contudo, a determinação em geral, ou a necessidade de ser como é não está na mera relação dos termos. Como não pode ser determinada sua necessidade por si mesma, pela relação de seus termos, deixa de ser, na concepção de Hegel, uma ser-aí-sensível, de modo que a sua necessidade se remete para além do seu ser. A teleologia, enquanto relação final extrínseca aos termos relacionados, coloca no plano da matéria o elemento ideal, não apresentando-se portanto como lei, mas como fundamento da necessidade essencial da relação indissociável entre todos os elementos da natureza. Daí pode se entender a necessidade de se remeter a um ideal quando se fala em necessidade.

A necessidade está escondida no que acontece, e só no 'fim' se manifesta; mas de tal maneira que o fim mostra justamente que essa necessidade era também o primeiro. O fim, porém, mostra essa prioridade de si mesmo, porque, através da alteração que o agir operou, nada resultou que já não fosse. Ou seja: se começamos do primeiro [vem, os que] no fim ou no resultado de seu agir ele

apenas retorna a si mesmo. Portanto, o primeiro se mostra exatamente como sendo algo tal que tem a si mesmo por seu fim; assim, como primeiro já retornou a si, ou é em si e para si mesmo. Logo, é a si mesmo que alcança através do movimento de seu agir; e seu sentimento-de-si é atingir-se só a si mesmo. Sendo assim, está sem dúvida presente a diferença entre o que ele é, e o que ele busca. (HEGEL, 2008, p. 191)

A necessidade assim se esclarece. É diferente o que se busca no interior do sistema do que se apresenta como necessidade ou como fim em geral. È como um ser que busca sua realização na consumação do instinto, mas este mesmo não é o sentido geral ou fim da natureza, mas apenas a sua condição particular de busca, de manifestação teleológica no particular. Assim, esse mesmo animal na consumação do instinto realiza no sistema uma nova composição, uma nova figura que será, desta feita, também fundamental, enquanto ser-Outro, para a completude histórica do ser-para-si enquanto todo da natureza. O fim, alcançado no percorrimto do sistema, revela assim que somente a consumação em geral de toda a determinidade e de todo o fim particular compõe e esclarece a necessidade em geral, posta como ideal para o qual o sistema como um todo é sua manifestação acabada. Seu fim é, portanto, o sistema mesmo, logo, também seu começo, de onde se desprende a necessidade interna, pela oposição dialética, de buscar-se a si no ser-Outro, mostrando-se como movimento e consumando historicamente o que é enquanto totalidade. O fim, o caráter teleológico não é assim uma lei, pela qual se rege toda a determinidade, mas o ideal do sistema realizado, que mobiliza e movimenta toda a determinidade na consumação de si no outro, reagrupando em síntese no sistema a unidade que aparecerá como princípio e como fim. A liberdade, assim, também é compreendida, em oposição ou par dialético com a necessidade, posto que há no suprassumir do ser-Outro, na afirmação do ser-para-si, um movimento, um ultrapassar que, retido no particular, desconsidera ou toma como indiferente a necessidade em geral.

Examinando mais de perto, [vemos que] reside igualmente no conceito da coisa essa determinação de que ela é 'fim de si mesma'. Com efeito, a coisa se conserva: isso significa que sua natureza consiste, ao mesmo tempo, em ocultar a necessidade e em apresentá-la sob a forma de uma relação 'contingente'. É que sua liberdade, ou seu ser-para-si, consiste precisamente em comportar-se para com seu necessário como se ele fosse um indiferente. Desse modo, a coisa se apresenta como algo cujo conceito incidisse fora do seu ser. (HEGEL, 2008, p. 192)

Age enquanto particular livremente, é fim em-si mesmo, mas, ao mesmo tempo, só encontra seu fim geral na necessidade do sistema, na completude da relação com o ser-Outro, em

que, em síntese, se torna ser-para-si mesmo no conjunto da natureza. A oposição entre o ser-para-si particular e o ser-para-si como todo da natureza é a expressão dessa relação entre a liberdade e a necessidade na natureza. Embora aqui não haja propriamente no ser particular consciência conceitual dessa liberdade, é somente a disposição de agir para-si na relação com um outro que determina sua existência e que permite a sua consagração na síntese geral da natureza como totalidade. O ser orgânico não é assim determinado pelo seu interior exclusivamente, e nem, tampouco, exclusivamente pelo seu exterior.

Segue-se assim que nem os momentos do interior orgânico, tomados por si mesmos, são capazes de fornecer os lados de uma lei do ser; pois numa tal lei, sendo predicados de um ser-aí, seriam diferentes um do outro; e um não poderia anunciar-se de igual maneira, em lugar do outro. Segue-se também que esses momentos, postos em um lado, não teriam no outro sua realização num sistema fixo. Com efeito, em geral tal sistema está longe de encerrar uma verdade orgânica e também de ser a expressão daqueles momentos do interior. (HEGEL, 2008, p. 202)

A relação entre si e o outro é a marca geral de seu movimento, de seu nunca parar, de modo que qualquer representação meramente descritiva, fisionômica, não tem sentido quando retirada da perspectiva de movimento, de mudança. Da mesma forma, o mero condicionamento das relações exteriores, expresso em máximas causais mecanicistas, não pode compreender o sentido mesmo da dinâmica interna do ser na natureza, do seu ser-para-si na relação com o ser-Outro. Somente se consideramos o duplo papel do interior e do exterior e ultrapassamos o mero universo da forma fixa, da pura descrição ou da determinação de leis causais podemos realmente compreender e penetrar na composição da natureza enquanto sistema, enquanto ser-para-si no ser-Outro, confluindo em síntese no todo da natureza.

O Eu, enquanto consciência-de-si oposta à consciência-de-si da natureza em sua totalidade, pode então encontrar a forma universal de manifestação do sistema, retornando dela e chegando de novo a si. Tanto no Eu quanto na natureza há o mesmo processo de ligação de si no ser-Outro, confluindo na síntese do ser para-si em geral, enquanto sistema. Da mesma maneira, deve ele mesmo, enquanto Eu, compreender que sua manifestação no sistema não é também diferente, e a razão que observou a natureza sob essa dinâmica da consciência pode então ver que ela mesma é um sistema em si, que deve, portanto, confluir em geral com o sistema da natureza na composição do todo, na consumação histórica da síntese. No entanto, a consciência-de-si do

Eu considera a natureza ainda como um ‘visar, um ‘opinar’, mas um visar e opinar que revelam a manifestação verdadeira do sistema via conceito de matéria. Retida em si, essa consciência-de-si do Eu trará os mesmos traços constitutivos do sistema e manifestará a mesma forma de suprimir do ser-Outro na constituição de seu ser-para-si. Será assim, livre enquanto ser-para-si, tomando como indiferente o conjunto de determinantes culturais, de objetos e de todo determinado, ao mesmo tempo em que só é como ser determinado, e, portanto, reintegrado no seio de toda determinação em seu ser para Outro. Sintetizada, essa oposição é o ser mesmo, com suas características, sem poder a nenhum tempo dizer que um ou outro oposto é determinante, mas apenas que é o resultado sintetizado de ambos. Logo, é impossível determinar unicamente pela liberdade todo o determinado, como se fossemos meros espíritos incorpóreos, ao mesmo tempo, é impossível determinar todo o pensamento e toda a atividade como resultado do determinado, como mero condicionado. Do mesmo modo que na natureza não podíamos determinar o ser pelo interno ou pelo externo exclusivamente, assim também com o espírito não se pode determinar exclusivamente pela liberdade ou pela presença condicionante do determinado o seu ser. Estes dois que aparecem como opostos são, na verdade, um só, sintetizados, de modo que isolar um ou outro lado como determinante leva, sempre, a conclusões e respostas equivocadas. O pôr de um dos termos é, conseqüentemente, o pôr de outro e, desse modo, qualquer independência total ou, o inverso, determinação total, constitui algo implausível. Assim, esclarece-se como o ser do homem é síntese:

O indivíduo é em si e para si: é para si, ou é um agir livre; mas também é em si ou tem ele mesmo um determinado ser ‘originário’. Uma determinidade que é segundo o conceito; [mas] que a psicologia queria encontrar fora do indivíduo. Portanto surge, no indivíduo mesmo, a oposição que consiste em ser, de dupla maneira, tanto o movimento da consciência, quanto o ser fixo da efetividade fenomenal – efetividade essa que no indivíduo é, imediatamente, a sua. (HEGEL, 2008, p. 222)

Mediada a relação do ser-para-si no ser-Outro objetivo, aparece o órgão, o corpo como meio pelo qual esse interior do indivíduo se exterioriza, se torna visível. O ato, a relação objetiva do indivíduo na consciência-de-si da natureza se dá mediante o órgão, esse intermédio que é a mera manifestação objetiva do interior. A boca é a objetivação da fala, a mão a objetivação do trabalho e, por esse órgão comunica e expande no exterior o que é para-si-mesmo internamente, enquanto ser individual. Assim, todo o ato de pôr, de produzir, de falar, é já um desprendimento,

um perder de si no outro. A obra, enquanto tal, não é mais da posse do indivíduo e penetra na outra consciência-de-si que lhe é oposta e posta como determinado. O ato está perdido na coisa, na consciência-de-si que se-lhe opõe. O ato como pôr da consciência-de-si do Eu na efetividade é, como perda de si no ser-Outro, uma alienação do Eu na coisa, na *coisidade*. Dispersa nela, a individualidade do ser encontra como singular de sua manifestação efetiva o universal como regra de toda consciência individual. Nesse sentido, todo o indivíduo é esse pôr de si no efetivo mediante o ato, mediante o pensamento tornado ação. A unidade, o universal da razão consciente de si é justamente o reconhecimento de que no ato, no penetrar da consciência-de-si da natureza, está todo o indivíduo ligado por essa efetividade, comungando em geral o mesmo campo de ação e as ações correspondentes dos outros indivíduos. A ação ultrapassada da mera individualidade diz respeito mais do que a mera existência enquanto ser efetivo na consciência-de-si da natureza, ou seja, é mais do que um agir egoísta, motivado pela manutenção de si como agir no mundo natural. Todo agir, transmutado em universal pela razão que integra as ações individuais na coletividade do homem, nos povos, transforma o trabalho singular como realização da efetividade de si na realização e efetividade do outro. O trabalho passa, pela razão, a ser não apenas relacionado a mim, à minha sobrevivência enquanto ser individual, mas à de meu povo, à coletividade do homem reconhecido como o universal pela razão.

Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho universal, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto consciente: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo. (HEGEL, 2008, p. 251-252)

A unificação no Estado, a jurisdição e a lei serão, assim, o reflexo dessa comunhão das ações particulares, singulares, transmutadas pela razão em universal, em lei para todos, para a coletividade do homem no Estado, na reunião do povo. Como parte do singular, o agir, o trabalho individual livre no ser-para-si é que comporá, mediante a razão, o universal de todas as ações, logo, o conjunto das ações livres é que pôs as normas do Estado, o conjunto de leis que determinam a ação, a conduta.

Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim.

Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo.

Por conseguinte, em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente.

Nela, o indivíduo não apenas encontra sua determinação, isto é, sua essência universal e singular expressa e dada como coisidade, senão que ele mesmo é tal essência e alcançou também sua determinação. (HEGEL, 2008, p. 252)

Colocado no agir, reunificado pela razão na comunhão e determinação das ações, aparece a história do homem como a realização plena da conformação da consciência-de-si do Eu com a consciência-de-si da natureza. A dualidade central que mantinha insolúvel a resposta geral Metafísica está aqui sintetizada no espírito como movimento da razão na integração do eu e da natureza. Todo o caminho percorrido pelos povos e a formação cultural deles representarão esse processo do espírito na realização da síntese geral do sistema.

A história é, de acordo com o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal. (HEGEL, s.d., parágrafo 342, p. 242)

O caráter histórico da síntese da realidade é expresso por essa medida de desenvolvimento do Estado na direção de uma unidade global que represente o acúmulo das diferentes culturas no universal do humano em sua existência real. Como a realização da consciência-de-si só pode ser dada na coletividade das autoconsciências e na relação com a consciência-de-si da natureza, ou seja, depois de percorrida toda a particularidade em um processo de síntese com o universal, o Espírito universal será a síntese em geral de toda a história no sistema, será o retorno sintetizado à consciência-de-si, desta feita sem oposição, ou seja, como síntese de toda a *coisidade* suprasumida no universal (o fim da história).

A verdade e o destino das idéias concretas dos espíritos dos povos residem na idéia concreta que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do mundo. Em volta do seu trono, os povos são os agentes da sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor. Como espírito, é ele o movimento da atividade em que a si mesmo se conhece absolutamente, se liberta da forma da natureza imediata, se reintegra em si mesmo... (HEGEL, s.d., parágrafo 352, p. 245)

Homem e natureza, subjetividade e objetividade, infinito e finito estão aqui reunidos, sinteticamente solucionados com a realização da História Universal. A consciência-de-si do Eu penetra pela ação na consciência-de-si da natureza; é assim espírito, cuja fenomenologia expressa justamente a consumação histórica, real/ideal, do sistema. A validade Metafísica assenta, portanto, em toda exposição aqui feita e na maneira pela qual cada supressão dialética realizou em síntese a manifestação do espírito como movimento, atividade histórica no e do sistema. Em outras palavras, o sistema consumado apresenta a resposta geral Metafísica.

Mostramos como a princípio se reconhece, a partir da consciência, uma objetividade do mundo, uma realidade que, exposta conceitualmente, se contradiz e recorre inapelavelmente para o sujeito, o eu proponente que se-lhe contrapõe. Não obstante, vimos como somente a consciência pode suprimir essa contradição e confluir em si mesma a dualidade expressa na certeza sensível. Do mesmo modo, a exposição do sistema fez patente que a consciência-de-si é posta na duplicidade entre o percebente e o percebido e que, desse modo, se edifica uma contradição entre a consciência-de-si enquanto Eu e a consciência-de-si enquanto natureza. A dualidade aparente não é mais do que uma conformação em geral das duas consciências postas, de modo que a consciência-de-si da natureza não é mais do que a consciência-de-si do Eu (a natureza como expressão do pensamento, do conceito), inversamente, a consciência-de-si do Eu não é mais do que a consciência-de-si da natureza (idéia de uma natureza tomando consciência de si). Vimos, ainda aqui, que essa contradição é resolvida pelo agir do homem mediante o órgão, que é a correspondência ou paralelo objetivo da ação mesma. Nesse penetrar da consciência-de-si do Eu na consciência-de-si da natureza se consuma a História Universal do homem, que representa nada mais do que o conjunto de ações particulares e livres associadas sob a forma geral dos povos e leis do Estado. O percorrimo desse caminho histórico-sistemático pelo espírito é a consumação do fim. Chegado aqui, esse fim é o sistema mesmo, exposto de maneira completa como é em-si, no ser-Outro; isto é, sua totalidade, seu ser-para-si, está expresso na relação e na construção histórica com o ser-Outro.

Na filosofia dialética de Hegel, como anunciamos anteriormente, se mostra possível um conhecimento Metafísico-ontológico, justamente porque não há uma dissociação entre a essência e a manifestação sistemática da realidade. Na verdade, a exposição mesma do sistema é a resposta Metafísica, na medida em que não há essência destacada do mundo, mas é ela mesma,

enquanto ser-para-si, somente enquanto é para um outro, em outras palavras, somente na exposição sistemática da sua relação com o ser-Outro é ser-para-si.

7. Schopenhauer: uma resposta Metafísica singular no século XIX

Fechamos esse capítulo sobre o debate em torno da Metafísica no início do século XIX com uma filosofia que, em verdade, se auto-intitula peculiar, um caso à parte no conjunto geral de proposições sistemáticas. Essa filosofia, marcada pelo distanciamento acadêmico de Schopenhauer e pela indiferença com que foi tratado em seu próprio contexto, permitiu e fez com que sua forma de organizar sistemática se definisse como diametralmente oposta ao que então se produzia. De certa forma isso é bastante acertado, mas pretender que não haja traços importantes de outros sistemas filosóficos contemporâneos, especialmente de Schelling, é uma renúncia que pode, em verdade, ser atribuída ao fato de que as conclusões em geral tenham sido construídas de maneira independente, e Schopenhauer se esforçasse por afirmar isso (BARBOZA, 2005). Certamente as raízes filosóficas de Schopenhauer, como ele mesmo anuncia, estão assentadas nas filosofias de Platão e Kant, com as quais o seu sistema dialoga a todo tempo; evidentemente, como compete a um filósofo da sua envergadura, com importantes diferenças e uma maneira singular de resolver as dificuldades que percebeu nestes sistemas que lhe foram basilares.

Schopenhauer sustenta em seu sistema uma crítica profunda às exposições filosóficas que se valiam exageradamente da lógica, marca registrada do período, como vimos nas filosofias de Fichte, Schelling e Hegel. Para ele, a lógica é um mecanismo de exposição abstrata que é intuitivamente já produzido pelo operar racional. É como se expuséssemos para a razão mesma a maneira como ela opera de forma natural, convencendo-nos por repetidas voltas daquilo que em geral já é manifesto com exatidão no próprio enunciado e explicação do ser racional. Para ele, pretender que a lógica seja o guia da exposição filosófica é pretender que a mera abstração da forma de operar da razão lhe ensine como deve ela mesma fazer de si o que já é.

Ela é o saber geral do procedimento da razão expresso em forma de regras, obtido pela auto-observação da razão por abstração de qualquer conteúdo. Tal procedimento é necessário e essencial à razão, que em caso algum se desviará dele no momento em que for abandonada a si mesma. Nesse sentido é mais fácil e mais seguro deixá-la, em cada caso particular, proceder segundo sua essência, em vez de fazer pairar diante dela o saber primeiro abstraído desse procedimento

na figura de uma lei estranha e dada de fora. Mais fácil porque, embora em todas as outras ciências a regra geral esteja mais próxima de nós do que a investigação do caso particular tomado em si mesmo, no uso da razão, ao contrário, o procedimento necessário da mesma num caso dado sempre está mais próximo de nós do que a regra geral daí abstraída, porque o que em nós pensa já é a razão mesma. Mais seguro porque é muito mais fácil a ocorrência de um erro num tal saber abstrato ou em seu emprego do que se apresentar um procedimento da razão que contradiga sua essência e natureza. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 92, 93)

Seria, na sua visão, a mesma necessidade vã de explicar para o corpo todas as suas formas de operar para que então operasse da maneira que opera. Ou então pretender que pelo ensinamento das máximas do gosto e da arte se pudesse produzir algum artista; ou ainda que o ensino do mecanismo próprio da ação moral do homem produzisse homens com moral. Dito desse modo, a lógica seria tautológica quando pretende demonstrar o que para a razão mesmo já é certo, exigindo aí uma validade que, em último sentido, é atribuída a ela pelo próprio operar da razão que ela tenta abstrair. Nas palavras de Schopenhauer (2005): “Seria como querer consultar a mecânica para realizar os próprios movimentos ou a fisiologia para fazer a digestão.” (p. 93)

Schopenhauer, a despeito das críticas que faz e das críticas que recebe, seja no seu próprio contexto, seja no nosso, deve e merece ser introduzido como grande filósofo que é e, especialmente, ser apontado aqui como formulador de uma das grandes composições sistemáticas filosóficas de todos os tempos que, igualmente, lançou luz sobre a questão Metafísica e pôde estabelecer uma sóbria e importante, ainda que também problemática, solução para ela.

A diferença substancial com relação aos dois últimos filósofos expostos, Schelling e Hegel, é que seu pressuposto Ontológico-Metafísico está dado a partir de um princípio primeiro, e não como igualdade no sistema. Apesar de evidentemente esse princípio primeiro não ser ele mesmo algo alheio ao mundo, como não poderia acontecer num sistema filosófico coerente, é, assim como em Kant e Fichte, a colocação de uma coisa em si para além da ordem dos fenômenos, para além do que ele chama mundo das representações (embora, como veremos, critique a forma como Fichte chega a estabelecer a coisa-em-si). A Vontade, então definida como essência e fundamento primeiro, como coisa-em-si, é o que é em geral, a raiz indeterminada de toda a determinação, a fonte escamoteada na turva imagem do mundo como representação. Divido assim, o mundo é tomado em duas perspectivas, como representação e como Vontade. Vejamos o que essa divisão representa e, então, estabeleceremos com maior clareza no que consiste seu sistema filosófico e a resposta Metafísica que lhe fundamenta.

7.1. O mundo como representação

Schopenhauer faz das formulações gerais de Platão e Kant o ponto de partida de todo o seu filosofar. Partindo da representação, considera-a, em geral, como a consideravam os dois outros filósofos, bem-seja, que o mundo é dado através de limites; que tudo o que é dado conhecer, perceber e sentir é, antes de mais, posto pelo limite que cabe aos seres enquanto seres. Todo ser que “vive e conhece” tem para si seu mundo como representação, embora somente o homem possa chegar à consciência desse passar do mundo por si, desse flagrante limite em sua relação com o mundo e na consideração dele. Alicerce de todo o saber filosófico que se queira válido, essa é a pressuposição filosófica mais eminente e mais verdadeira, na medida em que não se pode ignorar de modo algum que tudo o que é dado perceber, sentir e conhecer só o é dentro dos limites do próprio sujeito, ou seja, unicamente pelo que são.

(...) verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para esta. O mundo é representação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43-44)

Nesse mundo concebido como representação, destacamos um primeiro tipo ou classe de representações do sujeito, chamada por Schopenhauer de intuitiva. Essa representação não difere, a princípio, do que havia proposto Kant sob o nome de intuição pura de espaço e tempo. Assim como Kant, Schopenhauer entende que tudo o que é dado ao sujeito é, antes de mais, posto e pressuposto como inserido numa perspectiva espaço-temporal. Espaço e tempo como intuições em geral de todo objeto para o sujeito é a condição de toda a existência da representação. Não é, como Kant mesmo já deixou claro, um reconhecimento do mundo como espaço-temporal, mas o reconhecimento, por parte do sujeito, de que o mundo é dado sob a intuição de espaço e tempo.

Intuição que não é como um fantasma, extraído por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, visto que as propriedades do espaço e do tempo,

conhecidas *a priori* pela intuição, valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem que concordar. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47)

No sujeito, estas representações estão aglutinadas ou reduzidas sob um princípio geral, denominado por Schopenhauer de “princípio de razão do ser”. Esse princípio seria o responsável pelo relacionar, o interligar no universo representativo das dimensões intuitivas de espaço e tempo. O princípio de razão é o reduzir no ser, no sujeito, das intuições de espaço e tempo, de modo a produzirem em geral a forma de uma fazer-efeito, uma disposição do mundo como um vir-a-ser. O tempo é a passagem, a fluidez em geral como o nunca estar, o nunca fixar-se que é, por essência, somente o que em geral nunca é; o espaço é estar ali, o fixar sem alternância, o relacionar mútuo estático, a fixedez em essência. Reduzidos em-si, não compõem isoladamente nada como conhecemos, posto que o tempo é mera fluidez, o nunca estar que não poderia ser retido, e o espaço, o ser fixo, disposição imóvel sem alternância e, portanto, a fixedez que contraria o mundo como vir-a-ser. Reduzidos no princípio de razão do ser, tempo e espaço se tornam o que são como intuição. Esta ligação é o que permite, em verdade, a passagem da intuição ao entendimento, ou melhor, somente quando se reúne no entendimento esse fazer-efeito, essa redução do mundo como vir-a-ser, pode o sentir do corpo e o ver dos olhos serem mais do que mero sentir, podem, então, ser intuição espaço-temporal do mundo como objeto.

O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer efeito. Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe também só para o entendimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 54)

É o princípio de razão, o reduzir no ser de tempo e espaço mediante o entendimento que permite a consideração do mundo como matéria, o que, para Schopenhauer, é o mesmo que causalidade e vir-a-ser, ou, como ele denomina, “fazer-efeito”. A matéria é tempo e espaço reunidos, reduzidos no ser, é, assim, a passagem, a alternância e a fluidez do tempo no ser fixo do espaço; é a associação que permite que o tempo se fixe em algo e seja possível então reconhecer sua alternância, sua duração; do mesmo modo, é a associação que permite a fluidez do espaço,

sua passagem e relação como transformação no tempo. Assim compreendida, a matéria é causalidade. O entendimento é, aqui, “o correlato subjetivo da matéria”, ou seja, a ligação em geral da ordem causal pelas intuições, ou mediante as intuições, de espaço e tempo. Somente quando se coloca a unidade causal, a ligação como fazer-efeito, a intuição se impõe ao sentir e transmuda-se em condição geral de todo o sentir. Assim:

(...) toda INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro CONHECIMENTO PELO ENTENDIMENTO DA CAUSA A PARTIR DO EFEITO, por conseqüência, pressupõe a lei de causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição, logo, toda a experiência segundo sua possibilidade primária e completa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53)

Todo sujeito se relaciona com o mundo como seu objeto, como sua representação, e isto se aplica, segundo Schopenhauer, a todo vivente, visto que o fundamento de toda a representação está assentada na Vontade. Os corpos dos seres viventes, como resultados ou manifestações dessa Vontade, são toda a fonte das representações e, portanto, do reconhecimento do mundo como matéria e sua disposição causal numa perspectiva espaço-temporal. O corpo é, por um lado, mero objeto entre objetos, na medida em que é tomado pelo sujeito como uma representação material, espaço-temporal, inserido assim no universo geral causal atribuído ao mundo; por outro, é a condição imediata de todo limite imposto ao sujeito no ato de perceber e conhecer a realidade, logo, é o pressuposto de toda a apreensão e conhecer, inclusive de si como objeto. “Do que foi dito se segue que todos os corpos animais são objetos imediatos, isto é, pontos de partida da intuição do mundo para o sujeito, que tudo conhece e, justamente por isso, nunca é conhecido.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 64) Não conhece porque ao tempo que é imediatamente o conhecedor em geral e a condição de todo o conhecer não pode ultrapassar a si e ver-se para além do que se oferece a si mesmo como representação através dos limites corpóreos. Nesse sentido, temos que o sujeito, enquanto objeto entre objetos, é remetido a uma causa que lhe antecede e que, desse modo, é a condição causal do seu ser. Significa que, como objeto, o sujeito corpóreo é dependente de um nascimento que, por sua vez, pressupõe a existência de um passado antes dele, uma história da natureza como coisa independente, que justificaria e sustentaria, na evolução, o seu surgimento como ser que percebe, sente e conhece. Não obstante, como sujeito, é a condição mesmo de todo esse determinar, é o único a produzir as representações e, desse modo, o mundo só é quando ele é; quando ele sujeito apreende o objeto, o objeto é, e somente quando isso acontece ele mesmo é, posto que de outro modo é completamente desconhecido.

Essa contradição, segundo Schopenhauer, é a contradição em geral da separação de sujeito e objeto. O problema consiste no fato de o sujeito tomar o mundo e ele mesmo como matéria, ou seja, como sequência causal no espaço-tempo, que, entretanto, é só o seu próprio limite de consideração do mundo. O limite assim revelado introduz um passado a si mesmo, posto que está inserido como objeto, como matéria entre matérias. A resposta é justamente a supressão do limite, posto que a coisa nela mesma, ou a coisa-em-si, não é espaço-temporalmente, logo, não apresenta sequência causal alguma e, assim, qualquer contradição que implica o nascimento do homem por um passado é dado somente pela consideração de sua representação como coisa verdadeira, imputando a si um nascimento e um passado que, entretanto, nunca de fato ocorre na coisa mesma. Isso somente será compreendido de maneira clara quando entendermos o que significa o corpo para Schopenhauer e qual a sua relação com a Vontade. No entanto, por agora, basta que tenhamos reconhecido esse caráter geral de apreensão do mundo mediante os limites corpóreos, quer dizer, que são eles os responsáveis imediatos pela representação, uma vez que o entendimento e a intuição nascem justamente dos limites que eles impõem; e, igualmente, a mútua dependência entre sujeito e objeto.

Tendo isso em consideração, tanto as explicações e doutrinas filosóficas que partem do objeto como produtor do sujeito, como as que partem do sujeito como produtor do objeto (notadamente a filosofia de Fichte), esbarram no fato de admitirem o encadeamento do princípio de razão, que só está reduzido à representação, como guia para se chegar a coisa nela mesma, ao em-si. Dessa maneira é que no materialismo o sujeito é produzido pelo encadeamento material, e, no idealismo, o objeto é produzido pelo encadeamento do sujeito. Schopenhauer destaca que a esfera Crítica de Kant parte do sujeito para expor o equívoco, até então vigente, de tomar o objeto ou o conceito como coisa em si, mas, de fato, não assume a via contrária, que seria tomar o objeto como “produto” do sujeito. O que Kant faz é estabelecer a forma geral de todo o mundo para o sujeito ser representação e, nesse sentido, não se poder atribuir ao princípio de razão, que encadeia o mundo da representação, o caminho da verdade, pois está reduzido ao caráter Crítico do limite. Segundo Schopenhauer (2005): “O princípio de razão, pois, nada mais é senão a forma universal do objeto enquanto tal, portanto já pressupõe o objeto, logo, não vale antes e exteriormente a ele, como se pudesse produzi-lo e engendrará-lo segundo a sua legalidade.” (p. 80).

Na representação até aqui exposta, chamada então intuitiva, o homem partilha com o animal a mesma consideração da matéria, variando somente em grau a maneira pela qual

apreende e articula causalmente na intuição espaço-temporal o conjunto da representação. Entretanto, uma outra classe de representações singulares se associa ao homem e, nesse sentido, se articula com tudo o que intuitivamente toma como representação espaço-temporal. Essa classe de representações se denomina abstrata, reflexiva ou simplesmente razão, que distingue o homem de todo ser na face da Terra. Quando essa representação entra em jogo no homem, a harmonia precisa que existia entre a representação e o mundo se desfaz; aquela ligação geral que une o animal à natureza é corrompida com a introdução da razão, como o tomar da representação por uma nova representação, tornada então uma representação duplicada ou, o que significa precisamente o termo, uma reflexão. Aquela matéria em geral da intuição, da representação que partilha com os animais, é submetida e colocada sob nova representação; o homem abstrai a relação que vivencia como ser material na natureza e, nesse abstrair, vislumbra em conceitos, em figuras reproduzidas abstratamente, aquilo que deveria ser a amarração necessária de si com o conjunto da representação material. De partida, expande seu poder sobre tudo, posto que se apropria conscientemente de todo objetivo e vê pairar diante dele a regra geral a que todos estão submetidos. Tem assim previsão, pode abstratamente supor, inferir, pela consideração abstrata da causalidade, como e de que maneira o animal entrará na sua armadilha, criando instrumentos, artefatos, que mediam a relação entre si e o que então objetiva. Pode em geral ter objetivo, posto que cria, da sequência que experimenta intuitivamente, uma concepção abstrata de tempo, de espaço. O tempo do homem não é, como no animal absorto em sua materialidade, um eterno presente, ao contrário, no homem está disposto o passado, o presente e o futuro, que são exclusivamente conceitos, figuras abstratas da intuição da matéria, ou seja, de tempo e espaço. Assim, pode o homem projetar, prever e programar o que então se sucederá; toma conta e vive uma vida que, de fato, ainda não vive, a não ser como representação de suas representações intuitivas, ou seja, como abstração.

Essa nova consciência, extremamente poderosa, reflexo abstrato de todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão, é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua consciência do animal e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais. De imediato o homem os supera em poder e sofrimento. Os animais vivem exclusivamente no presente; já ele vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles satisfazem as necessidades do momento; já ele cuida com preparativos artificiais do seu futuro, sim, cuida do tempo em que ainda não vive. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 82-83)

A abstração que surge no homem é, portanto, a tomada em geral do particular; é isso em verdade que consiste o refletir da razão, bem seja, retirar da particularidade o universal, capaz de agrupar sob um conceito o que na intuição é mero singular. Os conceitos estão assim postos em esferas de abrangência, no qual agrupam uma série de outros conceitos e, também, em muitos aspectos, se diferenciam um dos outros. A faculdade de julgar é, desse modo, a capacidade de relacionar esferas de conceitos distintas ou com alguma distinção, de maneira a ligá-las numa correspondência entre sujeito (semântico) e predicado. O conhecimento abstrato é produzido relacionando esferas de conceitos e permitindo uma composição geral, uma lei que vale para todos os particulares reunidos no conceito. As leis e regras são assim as determinações universais mediante conceitos, que se recorre abstratamente ao invés de recorrer imediatamente a cada particular. A ciência é um universo de leis e regras reunidas em torno de determinados conceitos que, por sua vez, retratam pelo caminho abstrato a relação de particulares dados na representação intuitiva.

Cada ciência consiste num sistema de verdades gerais, por conseguinte abstratas: leis e regras em referência a alguma classe de objetos. O caso particular que depois se acrescenta a essas leis é, a cada vez, determinado em conformidade com aquele saber geral, que vale sempre, visto que o emprego do universal é infinitamente mais fácil do que investigar sempre o começo de cada caso particular quando este ocorre. Em verdade, o conhecimento abstrato e geral, uma vez adquirido, sempre está mais à mão do que a investigação empírica do caso particular. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 92)

A ciência é, pois, o resultado da razão humana, de sua forma de representar abstrata, que não pode, desse modo, ser atribuída a qualquer outro ser, embora animais complexos tenham também consciência, posto que possuem um universo em geral de representações, só que intuitivas. Distinta então da representação intuitiva é a abstrata; as duas estão interligadas no homem, confluindo e agindo na produção de seu mundo como representação. Nessa esfera da abstração, na formulação dos conceitos está, pois, assentada a definição geral de “saber”, concebido então como esse tomar dos particulares da representação intuitiva da matéria pelo universal do conceito.

Podemos ver claramente assim que a reflexão encadeia abstratamente e apresenta de forma conceitual o que se dá naturalmente no entendimento como ligação causal da matéria.

Tudo o que se conhece da natureza é, assim, antes um conhecer intuitivo e imediato do entendimento, abstraído na reflexão, na exposição das leis e regras (cadeias abstratas da ligação apresentada na representação intuitiva) que, de fato, não definem o maior ou menor conhecimento, mas somente a capacidade de transmitir e teorizar sobre aquilo que imediatamente pelo entendimento já se sabe. Desse modo, quando jogamos uma pedra para o alto e a vemos cair, não é nada senão o entendimento e a intuição do objeto no subir e descer encadeados que nos leva a conhecer o movimento que essa pedra faz; não precisamos formular e expor abstratamente a força de gravidade para saber disso, para termos esse conhecimento que já possuímos de maneira imediata pela intuição e sua concatenação no entendimento.

Por conseguinte, todas as grandes descobertas são, semelhantes à intuição e à exteriorização do entendimento, um *apperçu*, uma ocorrência, não o produto de longas cadeias dedutivas *in abstracto*. Estas últimas, ao contrário, servem para a razão fixar em conceitos abstratos o conhecimento imediato do entendimento, isto é, torná-lo claro, vale dizer, pô-lo na condição de outros interpretarem e descobrirem o seu sentido. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 65)

No entanto, o conhecimento abstrato é extramente valioso em termos práticos e na reprodução artificial abstrata das articulações e disposições gerais da intuição. O princípio de razão, que guia em sucessão, em vir-a-ser, em fazer-efeito a representação intuitiva, articula agora os conceitos, cópias das representações da intuição. Essa representação duplicada, articulada sob o princípio de razão, exprime uma sequência de atribuições entre conceitos, de modo a produzir regras, fazendo sempre referência a um princípio, ou seja, reproduzindo inversamente, na atribuição do conceito, uma origem, um fundamento igualmente abstrato, chamado então de pressuposto. Por esse pressuposto pode-se planificar, projetar toda a série de ocorrências mediante a regra geral estabelecida pelos conceitos, quer dizer, pode controlar e mobilizar todo o particular abstraído, uma vez que se chegou à sua representação geral sem precisar, caso a caso, reinventar novos modos de conhecer e operar com a matéria (representação intuitiva). É a expansão do poder humano sobre toda a natureza, como anunciamos anteriormente. Visto de outro modo, constitui-se aqui, também, um limite do universo das representações. O primeiro deles, nos fala Schopenhauer, é que o fundamento de toda a relação não é explicável nele mesmo, mas apenas posto em geral, quer dizer, o princípio de razão do ser, segundo o qual toda a representação intuitiva se transmuda em entendimento e, também, segundo

a qual toda a representação abstrata oferece um encadeamento em leis e regras, não pode ser explicado, somente reconhecido enquanto tal. O segundo limite diz respeito à submissão geral ao princípio de razão, posto que não podemos, seja nas representações intuitivas, seja no encadeamento conceitual das representações abstratas, chegar à coisa nela mesma, visto que a sequência não culmina, no entendimento e na razão exposta enquanto ciência, naquilo que deveria ser a coisa em-si ou a essência da realidade.

Nessa dificuldade geral, a Filosofia encontra o seu lugar, é ela que recusa para si mesma o princípio de razão, questionando-o, não se entregando a ele pura e simplesmente, como acontece no entendimento e na razão científica. Ali onde a ciência encontra seu limite, bem seja, nos pressupostos que sustentam a amarração das regras e o encadeamento dos conceitos, principia o saber filosófico; a Filosofia se remete, assim, ao fundamento de toda a diversidade e de toda a unidade sem se abandonar às sequências. Não deve a Filosofia perguntar de onde veio e nem o para que é o mundo, antes disso, deve tomar todo o produzido e todo o identificável pelo entendimento e pela razão na identificação do que é essa realidade. Trata-se assim de uma insuperável necessidade de exposição Ontológico-Metafísica, justamente essa identificação do que é a realidade, a essência revelada a partir do mundo tal qual é sentido, vivido e pensado. Aqui Schopenhauer estabelece seu sistema sobre o conceito de Vontade.

7.2. O mundo como Vontade e a solução Metafísica de Schopenhauer

Na exposição da Vontade, é apropriado lembrarmos algo que aqui já foi dito, bem seja, que o corpo é objeto entre objetos, portanto representação entre representações, e, ao mesmo tempo, fonte de toda a representação, uma vez que delimita o universo de exposição da realidade via representação. Desse modo, a imediatez do corpo, como ponto de partida de toda a representação, é também a sua apresentação como representação, como objeto entre objetos. Aqui *a priori* e *posteriori* estão ligados, visto que o corpo é tanto o limite geral de toda a representação (logo um *a priori* com relação à representação mesma) quanto um objeto no conjunto de representações submetidas ao entendimento (dado como *posteriori*). Reconhecendo Schopenhauer que no próprio sujeito aquilo que se pode determinar como para além de sua limitação é somente sua Vontade, resta que o corpo, enquanto *a priori*, é essa Vontade,

apresentada então como representação, como *posteriori* no conjunto de determinações do entendimento. Em uma palavra, é a “objetividade da Vontade”.

Se, com resistência interior, explanamos no primeiro livro o próprio corpo e os demais objetos deste mundo intuitivo como mera representação do sujeito que conhece, agora se tornou claro que na consciência de cada um há algo que diferencia a representação do próprio corpo de todas as demais, que de resto são totalmente iguais a ele. Noutros termos, o corpo se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra VONTADE. Precisamente esse conhecimento duplo que temos do nosso corpo fornece informação sobre ele mesmo, sobre seu fazer-efeito e movimento por motivos, bem como seu sofrimento por ação exterior, numa palavra, sobre o que ele é não como representação, porém fora disso, portanto EM SI. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160-161)

Considerando que o corpo é objetivação da Vontade (Ideia), temos que essa Vontade é o fundamento de todo movimento e atividade do corpo; entretanto, como esta aparece no universo da representação, esse fundamento em si indeterminado mostra-se como inserido no conjunto das representações e, portanto, como determinado ou existindo em função de sua relação objetiva, fenomênica. Nessa perspectiva, o movimento involuntário do coração aparece na representação como relacionado à manutenção da ação vital, do fluxo sanguíneo no corpo; não de outro modo, as ações que impetramos pela consciência, mediante ligação das representações abstratas com representações intuitivas, guardam na execução um querer por motivos dados no fenômeno, como por exemplo o vestir-se e ir trabalhar para ganhar dinheiro. Toda a ação do corpo, em geral meramente sem fundamento na Vontade para além do fenômeno, aparece no fenômeno em relação com os fundamentos fenomênicos, em realidade como determinada por eles. Todo o querer posto na representação abstrata do homem é, nessa perspectiva, meramente manifestação da Vontade no fenômeno; significa isto que todo o propósito criado com as representações abstratas diz respeito sempre ao não fundamento na Vontade. A conformação das representações abstratas e das representações intuitivas na consagração da Vontade como ação no fenômeno se dá porque toda a representação abstrata se dá mediante o corpo, mediante o cérebro e as representações intuitivas com que lida no ato de perceber e conhecer. Como esse corpo é, ele mesmo, Vontade sem-fundamento objetivada (Ideia), inserida enquanto fundamento na ordem dos fenômenos, temos que o fundamento que apresenta só faz sentido aí, no universo das representações. Vemos, na sequência do raciocínio, que a representação abstrata, como cópia da

intuitiva, é a manifestação abstrata do próprio corpo, nesse sentido, o que a pessoa é abstratamente, enquanto personalidade, está em associação com a objetivação da Vontade, enquanto corpo.

Desse ponto de vista, as partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a Vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível. Dentes, estômago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem. E, assim como a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, assim também a compleição física do indivíduo corresponde à vontade individualmente modificada, ao caráter do indivíduo; compleição esta que, portanto, sem exceção, é em todas as partes característica e significativa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 167)

A Vontade, assim reproduzida, faz conformar toda a atividade originalmente indeterminada, sem fundamento, com a esfera fenomênica do corpo; por esse caminho, chega também como determinação das representações abstratas, nas quais imaginamos agir livremente justamente pela dissociação feita enquanto cópia da representação intuitiva. No entanto, o homem não é o que é o para si enquanto mera representação abstrata de si mesmo, ou seja, ele é o que é, não o que pensa que é. Em termos de personalidade ou caráter o homem não é outra coisa que a expressão da Idéia como objetivação da Vontade (como veremos adiante) e, nesse sentido, embora possa ter como conjunto de sua ação uma esfera estrita e determinada, não é determinado por ela, visto que seu caráter é antes um grau de objetivação da Vontade, logo, contém em si todas as disposições de temperamento e volição que lhe são características. Dessa maneira, embora sua ação lhe pareça livre e indeterminada é, no essencial, meramente determinada pela Vontade objetivada nele. O fenômeno no qual ela se insere, assim, determina o inessencial da ação, ou seja, fornece o palco no qual atua a Vontade enquanto Idéia, mas, de modo algum, impera sobre a ação mesma. Não obstante, pensa ele possuir e ponderar motivos na ação e, desse modo, fundamentar suas ações pela representação intuitiva e abstrata, no entanto, temos que o que lhe parece atividade livre é, sob uma roupagem de fundamentos abstratos, apenas a atividade originária da Vontade sem fundamentos.

A natureza sem-fundamento da Vontade também foi efetivamente reconhecida ali onde ela se manifesta de maneira mais nítida como vontade do ser humano, tendo sido neste caso denominada livre, independente. Porém, para além da

natureza sem-fundamento da Vontade, esqueceu-se da necessidade à qual o seu fenômeno está submetido e explicaram-se os atos humanos como livres, coisa que eles não são, já que cada ação isolada se segue com restrita necessidade a partir do efeito provocado pelo motivo sobre o caráter. Toda a necessidade, como já dito, é relação de consequência a fundamento, e nada mais. O princípio de razão é a forma universal de todo fenômeno. O ser humano em seu agir, como qualquer outro fenômeno, tem de estar submetido a ele. Entretanto, por ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas como fenômeno da Vontade, e enquanto tal já é determinada e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí advém o fato notável de cada um se considera a priori a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em suas ações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria tornar-se outrem. No entanto, só a posteriori, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade. Percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172-173)

Temos de considerar, todavia, que a significação de Vontade proposta por Schopenhauer está para além da simples identificação de um querer abstrato do homem, mas se estende indefinidamente sobre toda a natureza como fundamento primeiro, como essência indeterminada de toda determinação, logo, como coisa-em-si. Essa Vontade não revela somente a maneira pela qual se torna objetiva em nós, mas, antes disso, como em geral toda a natureza é análoga ao que em nós reconhecemos.

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda a matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168)

De acordo com Schopenhauer, vimos que no desafio filosófico devemos começar onde finda a ciência, no seu limite na adoção de pressupostos. A filosofia consiste, desse modo, em

expor a realidade para além do princípio de razão e as representações de que se vale. Se levarmos em consideração a ciência da natureza, veremos que aquele limite do pressuposto é onde perfeitamente se aloja a Vontade como essência ou fundamento sem fundamento de toda a determinação no fenômeno. Schopenhauer identifica uma dupla via metodológica para a ciência da natureza: a primeira seria uma via morfológica, retida nas formas naturais, nas descrições das figuras, chamada, segundo ele inapropriadamente, de História Natural, matéria da qual se ocupa a zoologia e a botânica no reconhecimento de espécies, etc.; a segunda seria a via etiológica, retida na determinação de causa e efeito, ou seja, na articulação causal dos elementos naturais sob a forma de lei (trataremos de ambas no capítulo seguinte). Tanto uma como outra via não oferecem, na visão de Schopenhauer, uma exposição da essência dos fenômenos dos quais são ou mera apresentação descritiva da forma ou exposição de lei que mantém oculto o princípio ou pressuposto geral. Por exemplo, quando é exposta a lei de atração gravitacional, a gravidade mesma, enquanto força, mantém-se indeterminada, oculta como propriedade inexprimível, inalcançável pela lei mesma que, nesse sentido, é mera descrição do encadeamento de um pressuposto dado como existente. Como o limite do saber científico é justamente onde principia o saber filosófico, para Schopenhauer reside justamente nesse elemento indeterminado, nessa “força natural”, toda a essência então buscada pela filosofia. Esse elemento que se vê oculto como pressuposto geral de tudo o que se apresenta na representação receberá assim, em analogia com homem, a designação de Vontade.

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como chave para a essência de todo fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162-163)

A essência geral do Mundo é a Vontade, indivisa, una consigo mesma; ela está para o homem como está para todo e qualquer objeto da representação reconhecido como natureza; é a coisa-em-si destituída de tempo, espaço e causalidade, visto que não se confunde ela mesma com

a representação. Não obstante, o fenômeno é toda a forma de representação e, desse modo, apresenta no tempo, no espaço e dentro da ordem causal o que na verdade não se altera, a Vontade. É como se, no caso da natureza, a força se mantivesse constante, sempre presente, mas de tal modo que no fenômeno, numa determinação específica de tempo, espaço e causalidade, não houvesse ainda a circunstância fenomênica de seu aparecer na representação; quando, entretanto, essa condição fenomênica sucede, aquela força sempre presente pode então ser reconhecida no universo de representações, embora sempre estivesse ali, inacessível para a representação no tempo, espaço e causa.

Toda causa na natureza é causa ocasional, apenas dá a oportunidade, a ocasião, para o fenômeno da Vontade una, indivisa, em-si de todas as coisas, e cuja objetivação grau por grau é todo este mundo visível. Apenas a entrada em cena, o tornar-se visível neste lugar, neste tempo, é produzido pela causa, e nesse sentido depende desta, mas não o todo do fenômeno, não a sua essência íntima: esta é a Vontade, à qual não se aplica o princípio de razão, e, portanto, é sem-fundamento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 200)

Vimos que o problema central do idealismo alemão de início do século XIX é justamente a atividade, expressa no mais das vezes mediante a oposição geral nos fenômenos, no reconhecimento da natureza de uma unidade conflituosa e em si oposta. Schopenhauer (2005) explicita essa dificuldade quando fala que todo conflito observado na natureza “é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma.” (p. 211). Pretende com isso que a contradição em geral no mundo, se pretendemos mantida a Vontade como essência, tem de ser explicada não pela natureza, mas pela Vontade nela mesma. Isso é necessário, tendo em vista que se não admitir essa discórdia e manter o conjunto da sua filosofia, não pode Schopenhauer explicar como o mundo em geral e nós mesmos nos expressamos como atividade, como oposição e como luta. Citando Empédocles via Aristóteles ele diz: “Pois se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211). Problemática, essa consideração leva Schopenhauer a recorrer a um de seus autores de referência. Como em Platão, suas Idéias são os protótipos, os tipos regulares segundo o qual todo o particular aparece como mera manifestação imperfeita; a Vontade, quando adentrando a esfera da representação será, na manifestação particular, Idéias como as definiu Platão. Cada Idéia particular corresponde a graus de objetivação de uma Vontade una, logo, ela serve como mediadora em geral entre a Vontade e a mera representação. Assim, aquela “discórdia da Vontade consigo mesma” se reflete nos graus

de objetivação da Idéia, que, por sua vez, manifesta-se desde os graus mais baixos, como mera oposição magnética, até os graus mais elevados de objetivação, cujo ápice é a destruição e oposição do homem pelo homem.

A apresentação da discórdia via objetivação da Vontade em Ideia adentra a esfera fenomênica e apresenta o mundo todo como oposição, como luta, saindo dos graus mais baixos até atingir os mais elevados. Como representação, essa discórdia aparece no tempo, no espaço, logo, como o consumir evolutivo das espécies menos evoluídas, de um grau menor, e, ainda, como destruição de um grau maior de objetivação sob outro menor, como o consumir predatório da planta pelo animal e do animal por outro mais complexo.

Por outro lado, cada grau de objetivação da Vontade, como Ideia, encontra um conjunto causal fenomênico ao qual conforma o seu conflito e sua atividade. Por isso pode-se fazer correspondência direta entre a espécie e o ambiente, visto que é só a maneira de dispor a concordância geral da Ideia com o fenômeno enquanto representação espacial.

Assim, em toda parte vemos um consensus naturae. Cada planta se adapta ao seu solo e atmosfera, cada animal ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra seu predador natural; o olho se adapta à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela no náutico ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 225-226)

Essa conformação geral compõe um quadro natural, uma harmonia e ligação entre a Ideia e o fenômeno. A Ideia, por sua vez, está para além do tempo e, no entanto, se insere na ordem temporal das representações. Desse modo, a conformação geral desse quadro da natureza, originalmente destituído de finalidade, será apontado na representação como uma organização finalística, teleológica, posto que é uma unidade inserida na representação temporal. Vimos que cada ato individual é posto somente pela Vontade, ou seja, possui um fundamento na representação, mas é sem-fundamento enquanto Vontade. Assim, cada ato isolado aparecerá como motivado a fins, embora não tenha fim nenhum, quer dizer, aparecerá como fundamentado, embora não tenha fundamento em-si. Do mesmo jeito, a natureza tomada aqui como esse quadro, esse conjunto harmônico das espécies com o ambiente, como ligação do orgânico e do

inorgânico, encontra sua atividade fora do tempo, mas aparecerá na representação como temporal, como ordenada a fins. A inserção da atividade no tempo é, assim, a apresentação da teleologia da natureza considerada enquanto todo harmônico, enquanto quadro natural em conformação a fins sem fim. È dado como fins sem fim justamente porque a atividade e conformação da Vontade consigo mesma, portanto sem fundamento, apareceu na representação como fundamentada em relações e motivos e, desse modo, temporalmente disposta como fim em si mesma.

De maneira geral o instinto dos animais nos fornece o melhor esclarecimento para a restante teleologia da natureza. Pois, se o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos efeitos conforme a um conceito de fim e no entanto completamente destituídos dele. Em realidade, tanto na teleologia externa quanto na interna da natureza, aquilo que temos de pensar como meio e fim é, em toda parte, apenas o FENÔMENO DA UNIDADE DA VONTADE UNA EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA, que apareceu no espaço e no tempo para o nosso modo de conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 227)

De forma resumida, a Vontade é admitida como o elemento essencial, fundante de tudo aquilo que aparece como fenômeno, ou seja, é a fonte, a coisa-em-si de todo o variável da matéria oferecida ao sujeito pensante. A Vontade, como tal, deve ser Una, indivisa, pelo que é o fundamento essencial de tudo o que há, não havendo, antes ou como fundamento dela, outro qualquer, pois nesse caso não seria a Vontade mesma essencial, mas expressão ou manifestação de um algo essencial desconhecido.

Há, contudo, um problema, que deve ser o de explicar como esse essencial se manifesta objetivamente, no campo empírico, como atividade e, ela mesma, como contraposição, como luta entre opostos, enfim, deve explicar Schopenhauer como a Vontade funda a atividade do mundo. A resposta de Schopenhauer para essa dificuldade primordial, na verdade a dificuldade de todo idealismo alemão (a dificuldade de estabelecer uma atividade pura em Fichte e Schelling, por exemplo), é que a Vontade é portadora de uma contradição original, melhor, ela é um em si latente, que exterioriza no campo fenomênico a expressão mesma dessa contradição em germe, desse “conflito inerente à Vontade” (p. 228). Por isso o mundo ser apresentado em seu caráter de oposição e de luta, justamente por envolver essa instabilidade original da Vontade. Entretanto, como fundamento primordial, essa Vontade é também unidade, pelo que a consagração de toda

diversidade expressa no campo dos fenômenos tende para a composição harmônica geral, tendo como expressão disso o caráter teleológico da matéria ou a correspondência e unidade entre os diversos elementos (plantas e animais) e as manifestações ambientais circundantes. O todo da natureza, bem como sua contradição inerente, sua volatilidade, refletem o curso de uma Vontade que se expressa fenomenicamente no jogo articulado da matéria em todos os tempos (uma vez que ela mesma é atemporal e, portanto, só pode ser explicada e compreendida no conjunto geral dos tempos, passado, presente e futuro – residindo aí, inclusive, o seu caráter teleológico e a ligação aparente e necessária entre tudo o que se encadeia para o sujeito na dimensão do tempo). Assim se exprime, de modo geral, a explicação de Schopenhauer do mundo como Vontade.

Vista dessa forma, a esfera da Vontade reúne sob si a concepção geral Metafísica de Schopenhauer, haja vista que é nada mais nada menos que a coisa em-si. Embora por essa perspectiva se assemelhe bastante de Kant e Fichte, na medida em que a essência, apesar de se manifestar no mundo como representação, é apenas sua consideração no limite. Entretanto, distancia-se deles, especialmente do último, por excluir de forma completa a seqüência oferecida pelo princípio de razão como o guia na condução da resposta sistemática e a chegada na coisa por ela mesma. O caminho de Schopenhauer, diametralmente oposto, consiste em reconhecer na Vontade, como aquilo que há de oculto ao fenômeno e o justifica, um caráter transcendente, posto como coisa em geral que subjaz a esfera da representação no homem e na natureza. Essa força oculta da e na natureza, intocada pelo princípio de razão e não concebida no limite da mera representação, seja ela intuitiva ou abstrata, é a mesma que sob o nome de Vontade aparece no homem. A extensão daquilo que é por nós conhecido como objeto imediato via corporeidade, ou seja, a única consideração que podemos obter para além da representação, chamada então Vontade, é a mesmo que, na consideração da representação, submetida ao princípio de razão, aparece como inexplicável, inatingível, enquanto pressuposto geral de toda cadeia temporo-espacial-causal. Retido em sua própria corporeidade e experiência, pode o homem chegar à única verdade Metafísica que fundamenta a realidade, a expressão da coisa em-si como Vontade, portanto, estendendo daí, para o mundo como representação, a força oculta pela qual se arrolam todas as cadeias e seqüências intuitivas e abstratas. Eis a resposta Metafísica geral de um Mundo cuja essência é a Vontade.

8. A importância do debate Ontológico-Metafísico na defesa da tese

Percorrendo o geral das propostas sistemático-filosóficas que marcaram a passagem do século XVIII para o século XIX, podemos ver a enorme complexidade envolvida no posicionamento metafísico-ontológico no período; podemos ver que a tarefa de reconhecer uma destas disposições, ou nenhuma delas, em Humboldt será tarefa longa e diligente. O que subjaz a discussão sobre subjetividade e objetividade e mesmo a consideração artística na consolidação sistemática da ciência é matéria bastante controversa e, povoando a esfera interpretativa de Humboldt, consolida um passo mais no rumo de tentar desvendar as espinhosas questões concernentes ao seu método e sua fundamentação sistemática.

Podemos perceber, de partida, que toda a dificuldade que envolve o pensamento filosófico desde sua origem desagua fervorosamente na proposta sistemática dos idealistas alemães, na tentativa sempre audaciosa de responder ao impasse ideal-real para além dos limites impostos pela leitura Crítica de Kant. Nesse sentido, suas respostas ontológico-metafísicas aparecem como pano de fundo para toda a discussão artística e científica da natureza, especialmente quando tomamos em consideração a paisagem, objeto central para o esclarecimento de Humboldt neste trabalho. As diferenças entre os sistemas, especialmente no que se refere às concepções metafísicas, devem ser a preocupação central do leitor nesse capítulo. Ainda que no geral, em um primeiro contato com o tema, não seja possível entender em sua plenitude toda a relação e associação envolvida na exposição destas filosofias, cumpre ao menos acompanhar atentamente e ponderar possíveis distinções sistemáticas, no intuito de também ele, leitor, delimitar o papel dessa fundamentação na ciência e arte do período e, sobretudo, na estruturação e organização do projeto científico humboldtiano. Reter estas diferenças e os desdobramentos explícitos e implícitos envolvidos nesse debate permitirá futuramente adentrar no significado mais amplo da adoção da paisagem como conceito. Delimitar estas proposições sistemático-filosóficas é ainda crucial para sabermos com segurança se Humboldt em seu projeto científico se valeu de alguma delas ou manteve, sem incoerências e erros, uma base metafísica na consideração do mundo, ou ainda se, ao contrário, simplesmente transitou sobre múltiplas influências, sem jamais atentar-se para uma resposta fundamental e última da Filosofia. Por aqui, devem ficar retidas as

ambigüidades, problemas e soluções apontadas por cada filosofia, servindo como caracterização geral do período e, mais adiante, ao reconhecimento analítico da proposta singular de Humboldt.

Sem a pressa ofegante de quem corre sem propósito, solidificamos a base sobre a qual todo o argumento da tese se assentará, assim como a rígida estrutura pela qual nos guiaremos na interpretação do período. Basta entender, portanto, que não nos privaremos de abertamente dialogar com os conceitos e proposições aqui expostas, fazendo ver ao leitor uma necessária interpretação do pensamento de Humboldt, via Filosofia. Esclarecemos assim que não nos interessa uma concepção superficial das formulações que subsidiam a proposta humboldtiana; queremos, de fato, apoiar toda uma interpretação em um conhecimento relativamente denso e sólido sobre as bases conceituais e sobre o conjunto de divergências e polêmicas que envolviam a atividade filosófica, científica e artística do período. Distanciando-nos das meras citações vacilantes ou das menções perdidas e ornamentais, fazemos desse primeiro capítulo uma fonte de consulta incessante, permanente, seja para a compreensão de Humboldt, seja para a compreensão de seu contexto intelectual.

Capítulo II
A Unidade Estético-Científica para a
Conceituação da Paisagem

CAPÍTULO II: A UNIDADE ESTÉTICO-CIENTÍFICA PARA A CONCEITUAÇÃO DA PAISAGEM

1. Introdução

O leitor, no encerramento do primeiro capítulo, certamente se encontra em meio a uma série de dúvidas, seja pela dificuldade inerente ao próprio conteúdo, seja pela ligação possível desse conteúdo com o objetivo da tese. Ainda que se pergunte intrigado se é este o caminho correto a ser seguido, ou se chegará esse passeio filosófico a algum lugar, vale lembrar aqui o que dantes já defendíamos: que não há meios de se compreender sistematicamente a ciência humboldtiana a não ser pela exposição das perspectivas filosóficas que fundamentaram as transformações científicas e estéticas do período. Precisamente aí, onde toma forma uma nova orientação estética, onde se solidifica uma ruptura científica com o mecanicismo, irrompe uma nova significação da paisagem e, com ela, a ciência *sui generis* de Humboldt. Precisamos deixar claro nesse momento da tese qual a ligação entre Filosofia e estética e, da mesma maneira, qual o debate científico tributário desse conjunto de redefinições filosóficas que se operam na passagem do século XVIII para o século XIX. Igualmente complicado, esse novo passo prescinde de uma recuperação dos sistemas filosóficos então expostos e, portanto, cobra do leitor a lembrança do que acima foi explicado, ao passo que reforça a cada etapa as conquistas já obtidas.

No limiar dessas transformações fundamentais, precisamos compreender, de partida, que a estética se ligará à ciência, ao conhecimento em geral. Do mesmo modo, precisamos entender que o saber científico não caminhará alheio ao debate estético, bem como às novas e intrigantes orientações filosóficas. No tempo em que se pretende instituída uma ruptura geral entre ciência e Filosofia, em que se intenta a criação de uma ciência moderna especializada e delimitada, surge em oposição um saber integrador, no qual não se pode isolar o conhecimento e a verdade fundamental a ser buscada. A paisagem, fruto conceitual dessa resistência integradora, reúne em si o legado filosófico do idealismo e a marca estética do romantismo, atrelada então, por Humboldt, ao universo científico do período. Nessa ebulição de saberes e questionamentos, no impreciso do novo caminho a ser tomado pelo conhecimento humano, torna-se imprescindível compreender o conjunto de ligações e quebras. Por nosso turno, a tarefa consiste em resgatar o debate estético e nele delimitar o papel da Filosofia, assim como recuperar a fundamentação

científica e nela identificar a reordenação filosófica, fazendo ver ao olho atento do leitor que nesse imbróglia emerge a paisagem, triunfante no afã científico-artístico-filosófico de Humboldt. Quando em posse dessa nova conquista, quando na plenitude possível dominarmos essa importante operação, poderemos adentrar os portões da obscura casa sistemática da ciência humboldtiana, lançando luz sobre os cômodos lacrados pela ferrugem e, no ranger de portas entreabertas, retirar das teias a imagem completa desse vasto edifício.

2. Da questão filosófico-estética

Começamos nossa fundamentação filosófico-estética no debate subjetivista e objetivista da escola britânica e, igualmente, na mediação entre perfeição e atividade da mente da escola alemã. Estas duas correntes ou escolas, grosso modo, reúnem toda a estrutura filosófica equacionada por Kant e assimilada modernamente pelo movimento romântico alemão de início do século XIX. Justamente aí, nesse conjunto de redefinições e em meio a um intenso debate, emerge a significação estética do conceito de paisagem, em seu uso e aplicação metodológicos por parte de Humboldt. Logo, iniciamos esse importante capítulo sistematizador com a apresentação das questões centrais da estética, assim como as dificuldades que lhes são inerentes; dificuldades estas que, ao longo do tempo, reclamaram em resposta uma nova composição e arranjo filosóficos.

2.1 A investigação estética britânica

Filosoficamente, a fonte teórica de toda discussão estética britânica está em John Locke (1632-1704). A partir dele se inicia um debate acerca das ideias e de como são elas produzidas. Os conceitos e temas empregados na questão estética encontram sua raiz justamente na sua composição sistemática.

Para Locke (1999), as ideias formadas só podem ter origem na experiência, seja pelo sentido externo, seja pelo sentido interno. A formação de ideias pelo sentido externo é denominada sensação, na medida em que é dada a partir de uma apreensão sensível de um objeto

do campo da experiência. Trata-se de captar o mundo pela medida sensível, pelo reconhecimento de objetos externos que informam suas propriedades aos nossos sentidos e, desse modo, passam para o entendimento, se tornando ideias e arquivando-se na nossa memória. Doutra feita, as ideias que se formam a partir do sentido interno são dadas pela tomada consciente de processos da mente, quer dizer, não são atribuídas aos objetos externos, mas à autoconsideração da mente e suas operações. Apropriadamente chamadas de reflexivas, essas ideias não podem, entretanto, ser consideradas inatas, uma vez que partem da existência real sensível dos processos mentais, sem os quais não se poderia tomar consciência de si e, tampouco, oferecer um conteúdo para uma autorreflexão. De uma maneira simples, trata-se de considerar, originalmente, o homem como um papel em branco, cujas ideias vão se formando a partir de um processo ininterrupto de captação de estímulos sensíveis da experiência (sensação). Estas ideias seriam armazenadas nas gavetas da memória, ou no registro momentâneo da contemplação, sob denominações gerais capazes de identificar cada estímulo apropriadamente e diferenciá-lo dos demais. Nisso se formariam as ideias, cujo alcance permite ao homem indagar-se sobre si mesmo e reconhecer sua atividade reflexiva, constituindo assim toda a sua concepção acerca do mundo e de si.

O que se passa nesse momento é exatamente a colocação de uma esfera sensível como fonte de nossas ideias e representações do mundo, abrindo caminho para uma subjetividade sensível no trato da experiência. O reconhecimento da natureza é, em Locke, sempre uma forma de processamento e registro sensível, mas de tal modo que é dado pelos atributos sensíveis do sujeito e por sua capacidade de recepção e tratamento dos estímulos naturais. Aqui a representação é uma atividade da mente, uma relação entre a apropriação sensível e a manipulação dos estímulos pelas faculdades humanas de processamento. O mundo é portador de uma série de qualidades primárias, sendo captadas pelos aparelhos sensórios do homem e produzindo, dessa maneira, qualidades secundárias na mente. Há uma dupla consequência nessa consideração: primeira, o homem que pretende conhecer deve voltar-se para a experiência, afinal ela é a fonte de todas as qualidades e ideias; segundo, este homem deve considerar que a nossa medida do mundo é subjetiva, uma vez que as ideias que fazemos dele, bem como os signos que usamos para representá-lo, são sempre resultado de uma apreensão sensível processada pelo entendimento. Ou seja, embora exista uma valorização da experiência, ela se assenta no reconhecimento sensível do sujeito.

Sobre as proposições de Locke edifica-se o debate estético britânico, indagando acerca do objeto da arte e dos estímulos por ele provocados. Uma discussão como essa se torna possível e viável porque Locke instaura um debate filosófico acerca da formação das representações. Essa tomada crítica das representações é a condição fundamental de questionamento e investigação no campo estético, haja vista que a formação e elaboração dos signos é pretensamente desvelada e, com elas, os mecanismos que levam ao prazer ou ao desgosto.

Locke inaugura o debate estético na Grã-Bretanha com a consideração de que o prazer e a dor são fruto de uma junção entre sensação e reflexão. Quer dizer com isso que conjugamos, na formação dessas ideias, os estímulos recebidos do mundo e, ao mesmo tempo, as operações mentais reflexivas das ideias adquiridas. A captação sensível de um estímulo gera uma sensação que se associa de forma imediata com os nossos processos mentais, assim, o prazer, em seus diferentes graus, será dado quando esta composição favorecer ou incitar uma atividade e, ao contrário, a dor, também em seus diferentes graus, será dada quando a composição entre sensação e reflexão frear ou impedir a sequência de atividades ou representações. O gosto estético seria, na visão de Locke, apenas uma variação de grau dessas ideias simples de prazer e dor, de modo que aquilo que agrada, que é belo, é também o que deleita o observador e o estimula a renovar as representações que forneceram essa sensação. Irrompe-se, de maneira inédita, uma classificação estética de ordem subjetiva, marcando no campo teórico o que se observa também nas próprias representações artísticas. É nessa proposição teórica que tem início o debate estético britânico dos séculos XVII e XVIII. Como afirma Lothain: “Todos os filósofos clássicos observaram a estética como um atributo físico (objetivista)” (p. 181, trad. nossa). As ferramentas para o questionamento dessa máxima foram postas por Locke.

Mas as proposições de Locke não abrem, de imediato, um campo de investigação estética ao qual possamos chamar subjetivista; há, ainda na apropriação e discussão de suas ideias, uma série de desvios e reinterpretações que mantêm o debate no que seria um âmbito objetivista. É o que vemos, por exemplo, com Shaftesbury.

Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conhecido como Terceiro Conde de Shaftesbury, será um dos primeiros a se ocupar da matéria proposta por Locke. Em um primeiro momento, Shaftesbury conceberá uma captação sensível humana da experiência, ou seja, manterá aquela proposição fundamental de Locke de que nosso processo de formação mental se dá pela apropriação sensível do mundo. Entretanto, o mundo a ser apropriado, o campo da experiência

com o qual Shaftesbury trabalha é bem outro. Mais do que fonte de qualidades primárias, o mundo que se abre para a experiência humana é portador de uma finalidade, ele tem um *telos*. Como destaca Gill (2006): “Shaftesbury pensava que Descartes e Locke eram culpados desta estreiteza, este tipo de filosofia não-teleológica.” (p. 03, trad. nossa). Isso significa que o mundo, para ele, ainda é dado em analogia com o criador; é obra de Deus e permeado por seu poder e vontade. A teleologia fundamental expressa na vida humana é, nessa leitura, a virtude, fonte do belo e da moral. Há, como se pode notar já nos seus pressupostos teóricos, uma associação destas duas esferas: a estética e a moral.

Em verdade, Locke já havia aproximado ação e estética, na medida em que o prazer levava a agir e, portanto, o belo era o que promovia esse estímulo para a contínua extensão daquilo que está sendo sentido ou representado pelo homem. A moral em Locke é uma moral egoísta, do indivíduo que busca o prazer e, desse modo, alcança a plenitude moral já que esta se confunde com o bem estar amplo sob a forma da sociedade. No caso de Shaftesbury, o sentido é bem outro. Exatamente pela visão de mundo atrelada ao Criador, ao divino, a virtude é algo invariável oferecido por Deus, cabendo ao homem o seu reconhecimento e sua busca. A teleologia do mundo coloca o homem no reino dos fins dentro do mundo, e somente no cumprimento desse fim, na ordem imposta por Deus, pode o homem alcançar a realização moral e mesmo estética. A moral aqui é de abnegação individual no sentido de uma ordem divina que liga as criaturas na finalidade maior dada pelo Criador ao mundo. A virtude, nesse caso, se distingue ainda do bom, aí o seu valor de plenitude moral. O bom é possível em qualquer ser na realidade, mesmo os animais, já que é dado pelo cumprimento do papel desse ser no conjunto geral teleológico da natureza, a qual pertence. Doutra feita, a virtude é propriedade do homem, na medida em que é dada pela consciência de si diante dessa finalidade geral do mundo, ou seja, é dada pelo reconhecimento da ordem do Criador e pela adequação a ela. Trate-se de uma divisão entre prazeres e dores corpóreos e mentais.

Para Shaftesbury, os prazeres e dores corpóreos são aqueles identificados por Locke, enquanto os prazeres mentais são dados pela virtude, no campo da racionalidade e sentimento despertados pelo mundo em sua ordem divina. Aqui a representação reduplicada de Locke, a representação abstrata do conjunto de representações fenomênicas que confere ao homem a capacidade de tomar consciência de si como ser sensível no mundo, é introduzida numa visão ainda atrelada à analogia macrocós mica. Significa que o que permite a Locke uma crítica da

sensibilidade e a introdução do gosto como uma medida de estímulos sensíveis serve a Shaftesbury como marca de um ser que reconhece a si mesmo na ordem divina imposta ao mundo, e não na atribuição de uma interpretação ou composição independente deste. Não obstante, devemos nos atentar para o fato de que Shaftesbury reconhece uma superioridade da mente, que apropria e capta a matéria, logo, a consideração do belo no mundo será dada pela mente, ou seja, a beleza é dada por intermédio dela e, mais do que isso, no reconhecimento do belo que nela reside.

Porque o cunhado é belo em virtude de suas linhas ou forma, é belo não em virtude de suas propriedades materiais, mas em virtude do efeito de alguma mente sobre ele. Mas se o cunhado é belo em virtude do efeito de alguma mente sobre ele, esta pode somente ser porque a mente é ela mesma bela, o belo do ser cunhado é representativo somente da beleza original daquela mente. Partir para admirar o belo do cunhado (ou a beleza de algum objeto material) sem reconhecer que sua beleza meramente sombreia o belo da mente que a delinea é falhar ao admirar a beleza representativa pela busca do original. (SHAFTESBURY apud SHALLEY, 2006, p. 03 trad. nossa)

Poderíamos imaginar, nesse ponto, que se trata de uma compreensão subjetiva estética, como acontece em Locke, já que afirma claramente Shaftesbury que a beleza está na mente. No entanto, quer dizer com isso que o belo reside na ordem e finalidade e, portanto, cumpre que não seja dada apenas pela materialidade nela mesma, mas pela finalidade que a compõe, diferenciando-se, desse modo, os níveis de belo em: mais baixo - aquele que é dado pela simples captação sensível, os objetos não processados ou colocados em finalidade, como objetos físicos ou humanos que não apresentam *telos*; intermediário - conferido por uma formação, uma inteligência que dá ação à representação; e, por último, o mais elevado - capaz de compreender as formas que formam, ou seja, de dispor em finalidade superior aquela que se dá numa inferior (intermediário). O que fica evidente nessa divisão em níveis é que a ordem superior, o *telos* fundamental, está em Deus; o divino compreende a finalidade imposta ao mundo pelo reconhecimento e representação sensível (inteligência que dá ação à representação) na mente humana, dispondo-a numa finalidade mais elevada. O belo será, assim, em sua forma mais plena, aquele oferecido pela ordem do Criador, que compreende todas as outras formas e finalidades individuais, inclusive a humana.

Mas de que modo, enfim, se transforma uma beleza da mente em beleza objetiva? Há em Shaftesbury uma recuperação da divisão entre sentido interno e sentido externo proposta por

Locke. Nessa recuperação o belo será tomado como uma apropriação do sentido externo, uma sensação, mas de tal modo que a ordenação, o processamento que se daria pela mente individual, o sentido interno, é transportado para um *telos* superior, para Deus. Por esse caminho, o belo da mente é submetido à esfera objetiva, justamente pelo fato de a mente humana que processa a sensação obtida pelo sentido externo estar submetida ao *telos* do Criador (a finalidade da natureza). O belo, o virtuoso, reside, nessa interpretação, no *telos*, cabendo ao homem, com sua capacidade mental de raciocinar e sentir, desvendar e orientar-se na plena consumação da vontade de Deus, manifesta e dada no mundo, daí sua objetividade.

Ainda em conformação com esse pensamento, o julgamento estético deve ser um julgamento desinteressado, já que o homem, enquanto ser individual sensível, não poderia atribuir suas próprias finalidades ao objeto belo do mundo, cumprindo a ele reconhecer a divina ordem, cujos fins escapam ao alcance da mente e percepção humanas. Irrompe-se, a partir dessa proposta de Shaftesbury, uma série de discussões em torno da objetividade ou não da beleza, todas elas envolvendo diferentes interpretações acerca da natureza. Importante, as propostas de Locke e Shaftesbury servirão de matriz teórica para a discussão estética britânica, colocando em cena os embates entre as concepções subjetiva e objetiva.

2.1.1. A complexidade do debate estético britânico

No entanto, a divisão entre uma visão estética objetiva ou subjetiva, como pretendemos destacar aqui, não se dá de uma maneira tão simples, afinal, as considerações estéticas britânicas tomadas como objetivistas jamais recuarão no processo iniciado por Locke de reconhecer um papel crucial do sujeito sensível na captação dos estímulos da experiência. Como vimos, o próprio Shaftesbury, tomado como ponto de partida para estas teorias estéticas objetivistas, não deixa de conceber a mente como portadora de qualidades que são essenciais na definição do gosto. O que acontece, entretanto, é uma submissão dessa mente humana a um *telos* divino, cuja finalidade ultrapassa os limites de seu reconhecimento. O que é virtuoso e belo se associa, pois, ao *telos* fundamental da mente divina antes do que às limitações individuais subjetivas dos homens, na medida em que existe, e deve existir, uma virtude ou beleza invariável universal.

Queremos destacar com tudo isso que está demarcada uma linha tênue entre as proposições objetivistas e subjetivistas, que não deve, de modo algum, ser tomada com rigorosa precisão, ao preço de falhar na compreensão geral das teorias estéticas britânicas. Lothain (1999), quando pretende destacar o papel fundamental de uma dupla via objetiva e subjetiva na composição teórica estética da paisagem, deixa de se atentar para a linha tênue que as separa no campo da teoria estética, tentando contrastar de maneira precisa uma dualidade que de fato está amplamente dissolvida. Nesse intuito, Lothain acaba enquadrando Joseph Addison (1672-1719), por exemplo, numa linha objetivista, o que, na verdade, constitui um erro, tendo em vista que Addison trabalha com o caráter da imaginação na formação do gosto e se torna, por esse princípio, um dos principais pontos de referência para a postura subjetiva no tratamento das questões estéticas. Para além das formulações gerais de Locke, que introduz uma via subjetiva pelo reconhecimento dos estímulos sensíveis por parte do sujeito, Addison colocará em questão o papel da imaginação na construção das idéias estéticas. Embora as contribuições de Addison caminhem numa direção contrária à tomada por Shaftesbury, temos que suas proposições se deram de maneira independente, ainda que tenham se fundamentado na proposição geral de Locke, haja vista que os trabalhos de Addison que sistematizam sua teoria estética são publicados em 1712, ou seja, logo no ano seguinte aos trabalhos de sistematização de Shaftesbury (SHALLEY, 2006).

Para esclarecer o equívoco de Lothain e entender o que a introdução da imaginação muda no debate estético e, conseqüentemente, na construção do conceito de paisagem enquanto essa medida objetiva e subjetiva, precisamos compreender minimamente as considerações de Addison e especialmente o que ele chamará de faculdade de julgar. A base da formulação teórica de Addison é a de que o gosto é dado pela faculdade de julgamento, quer dizer, a propriedade inerente a mente humana de discernir o que é ou não prazeroso, estabelecendo aqui uma ponte com a proposição lockeana de ligação do gosto com as ideias de prazer. Essa faculdade de julgamento precisa de um material a ser julgado, o que, para Addison, é fornecido pela imaginação, tomada aqui como a faculdade de criar imagens, especialmente visuais, para os objetos do mundo. Em uma primeira análise, estes objetos seriam os responsáveis, em gênese, pela atribuição ou julgamentos estético, daí a conclusão apressada de Lothain (1999) em atribuir uma postura objetivista a Addison, tendo como referência esse caráter objetivo dos elementos que aparecem sob julgamento na mente humana.

Em Addison, é verdade, o julgamento só pode ser dado mediante um objeto, e, mais do que isso, são colocados em um nível superior aqueles que são dados no campo da visão, em detrimento daqueles percorridos exclusivamente pela mente. Mas prestando atenção na sua construção teórica, percebemos que a compreensão do gosto assenta no fato de que o que se dá ao julgamento é uma representação visual, uma imagem que nos é fornecida pela faculdade de imaginação no seu exercício de representar coisas do mundo. Só que esse representar, aqui, é já um representar autônomo, como em Locke; em outras palavras, é uma imagem do mundo, uma interpretação imagética e não propriamente o mundo ou seus objetos. Isso fica evidente quando Addison explica as limitações estéticas dos objetos. Para ele, se considerarmos estritamente o que é representado na arte, por exemplo, temos que muitos objetos desprezíveis, como a natureza morta dos holandeses, ou mesmo repugnantes, como as cenas trágicas e temerárias, podem e fornecem um prazer, um deleite quando submetidas à faculdade de julgamento. Disso decorre, para Addison, que o caráter essencial das ideias estéticas não está propriamente nos objetos, mas na construção imagética (faculdade de imaginação) deles. Segundo Addison: “não há, talvez, qualquer beleza real (...) maior em algum pedaço de matéria do que em outro e que a beleza – e também a grandiosidade, presumivelmente – existe meramente como ideia.” (ADDISON apud SHALLEY, 2006, p. 14, trad. nossa). Em suma, o gosto é dado pelas representações, consideradas aqui em sua função moderna. Vale ressaltar, portanto, que a apresentação de Addison como um objetivista no campo estético é no mínimo falha, justamente por deixar de lado aquilo que é central na sua proposta: a faculdade de julgar a partir de imagens e não de signos reconhecidos como coisa em si no mundo.

Estas considerações estéticas de Addison introduzem a imaginação de forma definitiva na discussão sobre o gosto, sendo concebida, evidentemente, de diferentes maneiras pelos estetas do século XVIII. O nível mais elevado dessa discussão a partir de Addison talvez seja atingido com Burke, mas, antes dele, David Hume (1711-1776) já estabelece um sistema capaz de incorporá-la de maneira definitiva na formação das ideias e do gosto. Para ele, há uma divisão básica na sua construção: divisão entre sentido interno e sentido externo.

Apesar de aderir, como grande parte dos estetas britânicos, aos conceitos de Locke, especialmente à divisão entre sentido interno e sentido externo, Hume introduz algumas modificações relevantes, sobretudo no que diz respeito ao sentido interno. Para ele, o sentido interno não é um processo mental que ordena e encadeia aquilo que é apreendido da experiência,

na verdade, significa uma espécie de apreensão emocional, não objetiva, acerca dos sentimentos e movimentos internos da mente, como, por exemplo, a tristeza. Por outro lado, o sentido externo é este captar sensível do mundo, exatamente como havia concebido Locke sob o nome de sensação. Nesse campo dos sentidos não surgem as ideias, afirma Hume, mas única e tão somente impressões, informações e registros que são acumulados pela memória e complementados pela imaginação. Devemos perceber aqui o caráter central da construção filosófica de Hume: não se trata de uma ligação, como em Locke, entre aquilo que é captado pelo sentido externo e seu processamento pelo sentido interno. Mais radical do que Locke, Hume pretende expor que não existe uma faculdade racional operante na construção e amarração lógica dessas impressões levadas à mente; para ele, o que se passa é, antes disso, um continuo registrar que confere uma ordenação causal às sequências recorrentes e costumeiras. Trata-se não de um sentido interno ordenador, mas de uma consequência produzida pela série de registros oferecidos pela memória diante do acúmulo de impressões sensíveis, encadeadas e admitidas sob forma de lei e regularidade pela imaginação, de tal sorte que conferimos realidade maior aos eventos e combinações mais recorrentes.

Essa concorrência de várias expectativas de um determinado acontecimento engendra ato contínuo, por um inexplicável mecanismo da natureza, o sentimento da crença, e da vantagem a esse acontecimento sobre o seu antagonista, que se ampara num número menor de possibilidades e ocorre com menos freqüência ao intelecto. Se admitirmos que a crença nada mais é do que uma concepção mais firme e mais vigorosa de um objeto do que aquela que acompanha as simples ficções da imaginação, será talvez possível compreender em parte essa operação da mente. A concorrência desses vários vislumbres ou possibilidades imprime a idéia com mais força na imaginação; dá-lhe mais energia ou vigor; torna mais sensível a sua influência sobre as paixões e afeições; numa palavra, engendra esse sentimento de confiança ou segurança que constitui a natureza da crença e da opinião. (HUME, 1984, p. 155-156)

O ceticismo de Hume assenta justamente no fato de que não há, e nem pode haver, qualquer princípio certo e invariável oferecido por uma faculdade tomada como razão e, além disso, temos que as formulações expressas sob a denominação de leis não são mais do que sequências mais prováveis e certas, de forma que estabelecemos nestas uma crença duradoura, uma invariabilidade que, em verdade, é fruto da imaginação e do encadeamento oferecido por ela com base nas impressões sensíveis registradas na memória. Temos, pois, que o gosto em Hume não é tomado como nada de objetivo, ao contrário, é única e exclusivamente uma variação de

impressões, estímulos e opiniões desenvolvidas individualmente, não cabendo aqui qualquer regularidade ou máxima invariável. O ceticismo de Hume se aplica, desse modo, também aos juízos estéticos que, em realidade, não são mais do que a crença ou opinião expressa acerca das séries de impressões registradas na memória e articuladas pela imaginação.

Em Hume já se manifesta uma transformação importante pela qual passa a concepção de natureza em sua relação com a sensibilidade. Se nos atentarmos para o caso dos sentidos, especialmente para o sentido interno que passa por uma ressignificação em Hume, temos que o sentido de apreensão interna emocional está intimamente associado com o caminho assumido pela sensibilidade na análise dos objetos. Esta sensibilidade tem sua origem efetivamente em Locke, já que é ele que reverte o olhar da experiência para a impressão causada no sujeito, isto é, já há aí uma tomada subjetiva do mundo. A reinterpretação de Hume, no entanto, deixa ver que essa tomada do sentido interno já é uma experiência emocional acerca do sensível; é o penetrar do sentimento na apreensão e consideração do mundo, da natureza. Isso é central na fundamentação moderna do conceito de paisagem. Essa passagem para um sentimentalismo da natureza promove um reconhecimento e permeamento do sujeito, suas emoções e pensamentos, com a natureza e suas volições. Isso, evidentemente, será desenvolvido ao extremo com o *Sturm und Drang* no final do século XVIII na Alemanha, como veremos mais adiante; mas, de todo modo, já se manifesta aqui como um traço fundamental na relação do sujeito com o campo da experiência sensível.

Esse traço essencial já podia ser notado nas pinturas de paisagem de final do século XVII e pelo desenvolvimento da concepção de pitoresco. Ali, a natureza passa a ser reconhecida na arte pictórica da paisagem como uma manifestação do olhar do artista, que contempla e introduz uma subjetividade estética nas formas de representação. O pitoresco, nesse caso específico da representação artística, não é nada além do que a passagem desse olhar e medida estética subjetiva do artista para o mundo, promovendo em cada espectador solitário a visão de uma paisagem encantadora, que deleita. Nesse movimento de busca no mundo das ideias incutidas pelas representações artísticas e paisagísticas se dá um diálogo entre o sujeito, suas emoções e impressões, com a natureza que se dá a ver. Essa releitura do mundo sob o jugo da sensibilidade passa a aproximar os movimentos do pensamento, da alma, com as variações e disposições da natureza. Está é uma transformação central para o conceito de paisagem e, durante o século XVIII, encontra uma sustentação teórica, como essa proposição filosófico-estética de Hume.

Sobre a questão de uma emoção permeando o juízo de gosto e, mais apropriadamente, o reconhecimento sensível da natureza, também merece destaque Edmund Burke (1729-1797). Não houve teórico britânico mais decisivo na sistematização da Estética como ramo científico de análise da percepção e, especialmente, das regras que fundamentam o prazer e o desprazer mediante elas. Talvez sua sistematização só tenha um paralelo na proposta estética do alemão Baumgarten, a quem de fato se atribui a consolidação deste título como ramo específico de discussão do gosto e da percepção sensível. É na construção desta base científica da percepção que Burke dispõe o papel importante da emoção na relação entre o sujeito e a experiência estética.

Àqueles que conhecem o trabalho de Burke parece um pouco confuso essa atribuição de um papel central da emoção, uma vez que no seu principal trabalho sobre o tema, as *Investigações acerca do belo e do sublime*, estabelece regras claras e precisas tomando como modelo os pressupostos indutivos de Bacon (na verdade a sua aplicação em Newton). Não podemos deixar de notar, contudo, que as ideias de Burke têm uma proximidade importante com as de seu contemporâneo Hume, especialmente pela matriz comum em Locke; não evidentemente pela ideia apresentada por Dobránsky (In: BURKE, 1993) de que Hume e Burke dialogam na consideração de “uma natureza humana governada por leis imutáveis, aí incluídas as paixões”, uma vez que Hume nega completamente qualquer invariável (como poderia então ser cético?). No caso das paixões é acertada a aproximação, uma vez que estas são fornecidas, tanto em Hume como em Burke, pela ligação entre as impressões sensíveis captadas pelos sentidos e a sua articulação pela imaginação.

Para Burke, os sentidos servem justamente à recepção dos estímulos sensíveis captados do mundo, cabendo à imaginação articulá-las segundo a ordem apreendida no mundo sensível ou atribuindo combinações próprias a estas sensações. Fica evidente, portanto, que a imaginação trabalha com o material fornecido pelos sentidos, de maneira que, apesar de poder criar uma articulação e ordenação própria, está sempre limitada pelo fato de trabalhar, invariavelmente, com sensações. Nesse campo do sentido e da imaginação devemos notar que existe, na visão de Burke, e é isso efetivamente que permite sua sistematização científica do gosto, uma regularidade tanto dos sentidos quanto do processo promovido pela imaginação. Os sentidos, se dados em condições saudáveis, captam de maneira equivalente os estímulos do mundo sensível; a imaginação, por seu turno, é também parelha entre os homens, já que consiste, invariavelmente,

em reconhecer semelhanças entre sensações distintas, articulando-as e promovendo uma relação entre elas. Há uma espécie de prazer ou desprazer aqui: a articulação entre as sensações e a imaginação promove representações que incitam as paixões humanas, independente de qualquer raciocínio. É assim que sentimos o amor, a raiva, etc.; é pela operação entre sensação e imaginação que se promove o que poderíamos chamar sensibilidade.

Como podemos perceber, em Burke esta sensibilidade está ligada a uma relação essencial entre a forma como nos apropriamos do mundo (as sensações) e a maneira como o articulamos (imaginação), de tal jeito que resta expressa uma aproximação, um vínculo entre o mundo, a natureza e a sensibilidade, promovida pela articulação da imaginação. É aqui propriamente que Burke está ligado à corrente do século XVIII que atribui uma ligação entre a sensibilidade e a natureza.

Mas resta por esclarecer de que maneira se reconhecem as diferenças e a regularidade na composição de uma ciência da percepção e do gosto em Burke. Nisso, a relação entre sensações e a imaginação é complementada pelos juízos. Como destacamos, a imaginação opera pela busca de semelhanças nas sensações diferenciadas, aí apoiando sua articulação emulada ou criada. A promoção de paixões e de uma sensibilidade a partir dessa ligação conduz necessariamente, na visão de Burke, a uma passagem destas para os juízos, sendo aí processadas e avaliadas. Os juízos de gosto entram em cena como esse processar da imaginação e das sensações pela razão, atribuindo uma valorização e um discernimento mediante a comparação e o hábito de lidar com tais estímulos. Trata-se, para usar a terminologia de Burke emprestada de Locke, de uma idéia complexa, cuja composição atrela sensações, imaginação e juízos, oferecendo sempre uma avaliação daquilo que é sentido. Burke, desse modo, vai contra as teorias de um juízo de gosto imediato, especialmente de encontro à proposição de Frances Hutcheson (1694-1746), para quem:

Este poder superior de percepção é somente chamado um sentido por causa desta sua afinidade aos outros sentidos, que o prazer não pode ser elevado de qualquer princípio do conhecimento, proporções, causas ou uso do objeto; mas atinge-nos primeiro como idéia do belo (...) e depois, idéias de belo e harmonia, como outras idéias sensíveis, são necessariamente prazerosas para nós, bem como o são imediatamente; não pode qualquer resolução nossa, nem qualquer prospecto de vantagem ou desvantagem, variar o belo ou a deformidade de um objeto. (HUTCHENSON apud SHALLEY, 2006, p. 05, trad. nossa)

Na verdade, Hutchenson, segundo Shalley (2006), elabora sua concepção de gosto sob o que seria um “sexto-sentido”, uma sensibilidade humana capaz de captar uniformidade entre a variedade, de tal sorte que a este se ofereceria uma representação imediata do que é ou não agradável, do que é ou não belo em uma simples contemplação do objeto estético. Para Burke, isso é totalmente absurdo, seja pela admissão de um “sexto-sentido”, seja pela consideração de que o gosto é dado de forma imediata; ao contrário, o gosto seria estimulado e evoluído pelo hábito e o conhecimento, assim como qualquer juízo ganha em acuidade quando provido de ferramentas intelectuais. A velocidade de julgamento só poderia ser atribuída a um juízo mais treinado, acostumado a julgar pelo gosto aquilo que se submete pela sensação e imaginação.

Para além dessa importante relação entre sensibilidade e natureza em Burke, temos que destacar ainda a elevação do debate promovida por ele com a introdução de uma rigorosa investigação do belo e do sublime, que vem, na verdade, exatamente reforçar teoricamente esse vínculo entre a sensibilidade e o mundo.

O sublime, na visão de Burke, trata do que promove o terror, daquilo que por sua grandiosidade incita no homem que a contempla um sentimento de inferioridade. O poder, quando não é próprio e não concorre para realização dos desejos é a manifestação de algo sublime, justamente porque se lhe acompanham todos os atributos de imposição e dominação que decorrem da autoridade. A imensidão dos objetos nos provoca esse sentimento, essa diminuição diante daquilo que nos subjuga e sobrepõe. Do mesmo modo, as privações oferecem-nos uma extensão indefinida desse poder sobre o qual nada podemos, é o caso, por exemplo, das trevas, do vazio, etc. Aqui, na definição de sublime, reforça a função da representação ao invés do estímulo real do objeto. Isso porque o que nos provoca sublimidade não é a monotonia de uma extensão ilimitada real, mas a representação pelas sensações e pela imaginação de algo que se estende para além de nossa capacidade de apropriação. Aquilo, portanto, que estimula nossos sentidos e incita nossa imaginação a criar encadeamentos que ultrapassam o controle do homem, e de algum modo nos ameaçam, produz a idéia de sublime.

O belo, por sua vez, é dado por um atributo sensível que estimula as paixões mais elevadas, como o amor; diferentemente do sublime, se associa às formas pequenas e delicadas, lisas, que apresentam uma variação gradual, etc. captadas com suavidade e pouca tensão; é dado por uma sensação e representação imagética de corpos que encantam e tocam de maneira diferente nossa sensibilidade. A novidade é, assim, um atributo do belo, já que se destaca e se

distingue do habitual, daquilo que viciosamente passa pelo processo de captação sensível e articulação imagética. A distinção entre belo e sublime se torna então evidente.

(...) os objetos sublimes possuem dimensões muito grandes, ao passo que os belos são comparativamente pequenos; a beleza deve evitar a linha reta e, contudo, fazê-lo imperceptivelmente; o grandioso, em muitos casos, condiz com a linha reta e, no entanto, quando dela se desvia, é de um modo bem acentuado; a obscuridade é inimiga da beleza; as trevas e as sombras são essenciais ao grandioso; a beleza deve ser leve e delicada; o grandioso requer a solidez e até mesmo as grandes massas compactas (BURKE, 1993, p. 130)

Nessa investigação de Burke, no que seria uma tensão entre subjetividade e objetividade, se delineia aquilo que é central na adoção de uma ou outra via: a questão da finalidade. Para Burke a beleza não tem relação com a perfeição, recusada aqui pela finalidade a que se dispõe, quer dizer, aquilo que é perfeito o é em função de algum fim, como já afirmara Shaftesbury e também como sustenta a matriz filosófico-estética alemã. Para Burke, o belo não envolve qualquer finalidade ou utilidade racional, portanto, não pode ser confundida com a perfeição. Daí sua conclusão de que a beleza é dada por corpos, ou melhor, pela representação deles. O tratado de Burke sobre o belo e o sublime defende justamente isso, o reconhecimento de estímulos identificados que produzem ou não as idéias estéticas, sem fundamentar uma propriedade inerente ao corpo, já que isso demandaria uma resposta ontológica, o que não é o caso nem a pretensão de Burke.

Não se deve tomar meu intuito manifesto de investigar a causa eficiente da sublimidade e da beleza no sentido de uma pretensão a poder chegar à causa final. Não me iludo quanto possibilidade de vir jamais a explicar porque certas afecções do corpo produzem uma determinada emoção no espírito, e não outra, ou porque, enfim, o corpo é afetado pelo espírito ou este por aquele. Uma pequena reflexão bastará para mostrar que essa tentativa é inútil. Mas penso que, se pudermos descobrir afecções do espírito produzem necessariamente certos movimentos no corpo e que determinadas sensações e qualidades invariavelmente causarão no espírito certas paixões, e não outras, creio que já se terá avançado muito efetivamente no conhecimento preciso das nossas paixões, pelo menos tanto quanto nossa investigação atualmente nos permite. (BURKE, 1993, p.35)

Temos, pois, que a ciência de Burke acerca do gosto é, apesar de sua metodologia experimental e sua investigação por indução, geradora de uma ligação entre sensibilidade e

natureza via imaginação; de tal sorte que o princípio fundamental do gosto passa a ser justamente promovido pelas paixões mais diversas, como terror (sublime) ou amor (belo). A sua estética poderia, se não fosse frágil uma tal distinção, ser tomada como subjetivista, já que no reconhecimento de características dos corpos o que impera são os estímulos e as paixões suscitadas por sua ligação com a imaginação. Isso fica claro pela recusa da perfeição e pela fuga de uma causa final para a explicação do gosto, o que, em outros termos, significa a recusa a uma resposta ontológica estritamente materialista.

Burke não é o único preocupado com isso no final do século XVIII na Grã-Bretanha, Alexander Gerard (1728-1795) constrói seu sistema justamente evitando ou coordenando esforços teóricos para solucionar sem ter de responder o embate ontológico que é fundamental na discussão estética, haja vista que coloca, desde Locke, a questão central de reconhecer não só a experiência, mas também o sujeito que a apreende a partir de sua limitação sensível. Segundo Shalley (2006), o objetivo fundamental de Gerard é unir as contribuições de Hutchenson e Burke, oscilando desse modo entre o reconhecimento objetivo do gosto pelo primeiro e uma consideração subjetiva pelo segundo.

A grande idéia de Gerard é dada pela mudança do papel da imaginação. Para ele, a imaginação não trabalha como aquele regulador geral das sensações, como acontece em Burke, na verdade, a imaginação é somente capaz de associar as sensações e os seus registros na memória em uma atividade que, de fato, nada realiza em termos de representação. A representação seria, nessa visão, dada de forma imediata pelo sentido interno ligado à memória; muito parecido a Hutchenson, o gosto para Gerard é como um sentido que reconhece os estímulos do mundo. No entanto, difere também de Hutchenson, ao reconhecer um papel associativo da imaginação. De forma resumida, o gosto seria dado pela superação dos limites do sentido interno na consagração de uma associação imaginativa que não realiza, e, portanto, não trata ou reproduz objetivamente os objetos do mundo. Por um lado admite-se o papel de captação dos sentidos internos como fonte de sensações que incitam o gosto (uma captação imediata do mundo), entretanto, este será prazeroso ou não pela superação dos limites em função da associação imaginativa, que, em contrapartida, não realiza efetivamente e diz respeito meramente à subjetividade. Assim, há o reconhecimento de um objeto que estimula e provoca uma imediata impressão, mas, ao mesmo tempo, uma associação imaginativa que rompe os limites e oferece uma medida de prazer ou desprazer a estas impressões imediatas. Gerard representa, com essa

visão geral, a confluência do debate estético britânico e sua oscilação e permeamento pelas bases subjetivas e objetivas, embora seja difícil precisar as trincheiras e as fronteiras que estabelecem essa divisão.

Em síntese, os estetas britânicos instituem uma série de composições estéticas que, a grosso modo, se atentam para os estímulos e os reconhecimentos sensíveis, ao tempo que pretendem formular um conhecimento acerca dos prazeres promovidos nessa captação dos objetos. Indo um pouco além, os britânicos realizam teoricamente o vínculo essencial entre a emoção do sujeito e as formas de representação da natureza. Aquilo que na arte de Ruysdael já se apresentava de maneira artística, bem seja, a capacidade de trazer para a arte, para o deleite estético a ligação emocional com a cena vista, pintada, passa aqui a povoar o campo teórico, mais especificamente, o campo teórico da estética. Essa ligação sensível entre o estado de espírito de quem observa e a natureza que se dá a ver é um passo decisivo na recomposição teórica e na mudança dos significados atribuídos à paisagem.

Entretanto, como destacamos anteriormente, estas não foram as únicas discussões fundamentais acerca do tema e, tampouco, as dificuldades teóricas estavam plenamente sanadas por elas. Devemos lembrar que os estetas alemães propuseram, paralelamente, uma série de investigações que igualmente confluirão para a consideração teórica da paisagem e, em especial, para uma sistematização dos juízos de gosto na proposta filosófica de Kant.

2.2. A investigação estética na Alemanha

Pudemos observar em Locke uma reconsideração da experiência pela medida do sujeito; uma valorização dos aspectos sensíveis de reconhecimento antes do que a tomada acrítica da natureza e seus fenômenos. Isso foi fundamental para a abertura de uma consideração subjetiva do mundo. No caso alemão, as mudanças e premissas filosóficas são distintas, elas partem de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e de sua interpretação e apropriação por parte de Christian Wolff (1679-1754).

Vive-se, já no século XVII, as novas orientações que tomariam conta do saber filosófico e científico do período. Tanto os pressupostos da filosofia de Descartes como os de Bacon retiraram da natureza seu caráter finalista, um dos passos fundamentais para romper com as

pretéritas formas de representação. A analogia do microcosmo com o macrocosmo foi abandonada na defesa de uma interpretação ou dominação da natureza por parte do homem, restando em seu lugar um mundo orientado por princípios mecânicos. Como bem percebe Shaftesbury, o próprio Locke caminha na direção dessa recusa finalística, apesar de também fazer críticas aos pressupostos metafísicos que sustentam a explicação cartesiana. Para Locke, por exemplo, a ideia cartesiana de um mundo cuja essência apresenta-se sob a extensão é uma marca falsa, um equívoco filosófico na combinação de duas representações distintas, a de corpo e a de extensão. Extensão e o corpo não seriam uma só coisa, tratariam, ao contrário, de ideias complementares, não essencialmente ligadas. Ora, como pode ser a extensão a essência dos corpos se sua ligação não é necessária, antes disso, somente suposta pelo quadro de contínuas apresentações empíricas de sua conexão. Extensão é uma ideia, corpo é outra, a junção delas é feita pela mente no exame recorrente de sua manifestação mútua, dando a impressão de que são uma e mesma coisa, quando de fato são ideias distintas. É desse modo que Locke pretende coerentemente resolver o problema ontológico da proposta cartesiana, na verdade, a falta de uma resposta ontológica. O empirista britânico fundamenta essa ontologia na consideração do mundo como estímulo sensível, de modo que a sua resposta é também ambígua, uma vez que reconhece no sujeito a apropriação do mundo por estímulos sensíveis, mas, em contrapartida, qualidades primárias nesse mundo, capazes de promover tais sensações.

Leibniz, de uma maneira muito diferente e mais complexa, reconhece também que a essência dos corpos não pode estar na sua extensão, uma vez que essa é contingente e só pode ser definida através de algo exterior ou, ainda, pela determinação de uma ligação entre elementos realmente essenciais. Ora, a extensão não é mais do que o reconhecimento de um limite dado pelo exterior; como então identificar a essência na extensão se ela é dada por algo que está fora do ser a que se pretende atribuí-la? Por outro caminho, sendo a extensão a representação de um aglomerado, não residiria nas partes que a constitui a verdadeira essência? Se existe uma propriedade da matéria num determinado momento e extensão, e admite-se a alteração destas condições ao mesmo tempo em que se mantém a propriedade, fica evidente a fragilidade do argumento que atribui essência ao extenso, já que o que garante a manutenção daquilo que é identificado é antes a presença das unidades que a compõem do que o formato que elas assumem. Assim é que para Leibniz a extensão não pode subsistir como essência do que quer que seja, na medida em que é resultado de algo e nunca uma coisa em si. Diferentemente de Locke, afirma

que o problema da experiência, e aqui se estabelece a grande divergência, é dado pelas limitações da interpretação superficial oferecido pela razão eficiente, não entrando no fundamento ontológico, na causa suficiente do mundo. É nesse argumento e reflexão que substitui uma visão estritamente mecanicista por uma explicação dinâmica da realidade.

Esse caráter de finalidade é fornecido por sua reposta ontológica, ou seja, na consideração de uma base constitutiva do mundo: as mônadas. Na filosofia de Leibniz, as mônadas são simples, não compostas, unidades mínimas da realidade, de maneira que seu surgimento ou desaparecimento só podem ser dados por criação ou destruição; subsistem por si mesmas e nada de exterior pode lhes afetar a natureza. Embora sejam unidades indivisíveis, devem ser consideradas em sua diversidade, uma vez que observamos variadas formas e admitimos nada poder o exterior diante da natureza íntima destas estruturas. Vivemos num mundo em que manifesta-se o diverso, o heterogêneo, este é um forte argumento que leva Leibniz a crer que não de idênticas unidades se constitui a realidade, afinal, se assim fosse, tudo seria pura e simples homogeneidade. Essa ideia de multiplicidade o leva à outra consideração: as mônadas se modificam. Acontece que, como unidades indivisíveis, seria inadmissível que elas se modificassem ou fragmentassem por qualquer ação externa, sendo assim, as mudanças nas mônadas devem ser dadas por sua própria configuração interna; elas carregariam em si toda a sua existência passada, presente e futura; sua transformação estaria descrita em suas características e determinações. Leibniz chama de apetição essa potência interna de alteração das mônadas, melhor dizendo, o princípio capaz de gerar novas percepções, tomadas aqui como o “estado passageiro de manifestação” das unidades.

Assim, cada mônada seria dotada de uma potencialidade, contudo, na realização de suas potencialidades, elas esbarrariam nas potencialidades das outras mônadas, permitindo e gerando uma adequação e acomodação da realidade em função destas diferentes potencialidades. Nessa perspectiva, cada mônada tem uma potencialidade máxima, só que, como são qualitativamente diferentes, manifestam-se não só em função de suas apetições internas, mas também em relação ao conjunto real de mônadas buscando sua realização. Apesar do argumento e retórica teológicos levados a cabo por Leibniz, essa reflexão filosófica conduz à necessária conclusão de que o mundo existente é o melhor dos mundos possíveis, pois é dado pelo máximo de potencialidade de cada mônada num contexto real, em que se manifesta não só a potência isolada, mas o conjunto existente de diferentes níveis e potencialidades. Em um mundo como esse é

possível não só inferir o futuro das mônadas isoladamente, mas também o de seu conjunto, isso porque cada mônada isolada se relaciona com a totalidade de mônadas que determinam sua condição, sua existência.

Não devemos, equivocadamente, entender estas mônadas como propriedades estritamente materiais. Leibniz, assim como Locke, se ocupa da percepção e dos sentidos no movimento que vai da consideração da experiência à sua tomada pelo sujeito, só que no caso de Leibniz essa operação é dada por sua filosofia das mônadas. Estas mônadas, não sendo estritamente materiais, possuem graus diferenciados justamente em função destes níveis de percepção e apercepção (tomada consciente da percepção). É ainda por isso que existe uma superioridade das mônadas racionais sobre as demais, haja vista que desempenham um caráter analítico e são capazes de compor, pela memória, o registro das outras mônadas, além de exercer seu poder e extensão sobre elas a partir da consciência das outras e de si. É desse modo que o princípio da razão suficiente impera sobre os demais, justamente por ser a operação racional mais elevada e, portanto, conduzir o conjunto das mônadas ao reino dos fins. É esta razão que toma consciência das apetições inerentes às mônadas e pode compreender como elas se articulam na consagração do mundo possível, que nada mais é do que a manifestação máxima de cada potência individual numa esfera de existência real, em que os graus diferenciados se sobrepõem e se limitam mutuamente. Cada unidade tende ao seu máximo, mas esbarra na realidade e existência de mônadas superiores, que lhe inibem o desenvolvimento *ad infinitum*.

Compreendidas estas fundamentações gerais, podemos esclarecer porque Leibniz é tão importante na construção estética alemã durante o século XVII e XVIII. A primeira consideração é sobre a percepção sensória, que, como podemos inferir da *Monadologia*, é concebida por Leibniz em um grau inferior à razão, dizendo respeito ao reconhecimento de sensações e à sua comparação. Logo, a atribuição de um valor a estas percepções é quase sempre injustificada, haja vista que não se sustentam em nenhum parâmetro racional de distinção. É assim que, falando das artes, Leibniz se expressa:

(...) nós, algumas vezes, vemos pintores e outros artistas julgarem corretamente o que tem, bem ou mal, sido feito; eles são, ainda, freqüentemente inábeis para dar uma razão para seu julgamento, mas fala o inquiridor que na obra que lhes desagradam falta alguma coisa, um não sei o que (LEIBNIZ apud GUYER, 2007, p. 04, trad. nossa)

A primeira ideia trabalhada por Wolff acerca do gosto a partir de Leibniz será então a de que a percepção sensória fornece uma clara distinção e percepção das coisas, ainda que confusa, já que não pode fornecer uma exposição intelectual, racional para tais distinções. Exatamente como Leibniz reconhece na avaliação estética citada acima. Wolff vai ainda atribuir graus diferenciados para estas percepções sensoriais, consideradas como sensações “que têm seu fundamento nas alterações dos membros de nossos corpos e que são ocasionados pelas coisas corpóreas fora de nós” (WOLFF apud GUYER, 2007, p. 06, trad. nossa). Mesmo em Leibniz estes níveis diferenciados de claridade das sensações já estavam subliminarmente expostos na diferenciação geral das mônadas. De toda forma, Wolff argumenta que uma distinção intelectual produz um conhecimento mais elevado do objeto do que uma representação ou percepção sensória deste, o que, a bem da verdade, é manter a mesma ideia de Leibniz.

Na formulação de sua estética, Wolff, como afirma Guyer (2007), se apropria ainda de outra ideia de Leibniz, a de que o prazer é a percepção de uma perfeição. A perfeição é a “‘harmonia’ ou ‘concordância’ (Zusammenstimmung) de uma variedade ou multiplicidade de objetos ou partes de objetos – ou como ele diz em latim, *‘perfectio est consensus em varietate’*” (WOLFF apud GUYER, p. 05, trad. nossa). Trata-se do sistema de mônadas de Leibniz, que, como destacamos, apresenta o melhor dos mundos possíveis, a harmonia geral do conjunto de mônadas existentes em sua busca por pleno desenvolvimento individual das apetições internas em um cenário real de limitações externas. O reconhecimento dessa perfeição é, para a percepção, igualmente clara, pois se identifica sem maiores dificuldades o prazer, mas igualmente confusa, na medida em que se acham encobertos ou limitados para a percepção prazerosa os fundamentos ou o móvel da perfeição percebida, revelados tão somente para a razão. A percepção estética da perfeição em Wolff trata, portanto, da limitação da percepção sensória na consideração da perfeição do mundo. É, como em Locke, um exame de cognição, só que desta feita atenta a uma perfeição expressa em sua finalidade real, ontologicamente justificada pela filosofia das mônadas e sob o crivo de uma percepção sensória limitada, que, por intuição, capta de forma clara (para os sentidos), mas confusa (para a razão), a harmonia da realidade, ou em outras palavras, capta de maneira clara, mas confusa, o melhor dos mundos possíveis.

2.2.1. O julgamento estético na Alemanha: debate entre ontologia e atividade da mente

Esta matriz filosófica alemã colocará em outros patamares a divisão e discussão britânica em torno da objetividade e subjetividade do gosto. O problema estético na Alemanha diz respeito à adoção das premissas ontológicas de Leibniz e Wolff e, em contrapartida, ao reconhecimento de um papel importante dos sentidos inferiores, aqueles responsáveis pela variação e indeterminação do gosto. Logo, trataremos aqui de uma oposição entre perfeição e atividade da mente. Assim como aconteceu no debate britânico, a oposição geral precisa ser apaziguada para que se chegue a uma perspectiva moderna de paisagem como meio termo entre objetividade (fundamento ontológico) e subjetividade (atividade da mente); a princípio, imperava a oposição, de modo que a sua confluência e harmonização geral se dará com a filosofia Crítica de Kant.

A defesa de uma perfeição objetiva dos juízos de gosto foi uma das primeiras discussões iniciada logo depois de Wolff com as proposições de Johann Christoph Gottsched (1700-1766), apoiando seu argumento no valor atribuído ao objeto e na faculdade de entendimento. Há no caso dele, e em geral no caso alemão, uma consideração do gosto a partir da poesia. Gottsched adverte que por Wolff considerar que o gosto é dado pela percepção sensória diante da perfeição da realidade (das mōnadas em seu conjunto) não decorre que os juízos sejam meramente relativos ou que variem em função do grau de percepção como julgamentos transitórios e variáveis. Gottsched certamente reconhece o papel limitado da percepção e da sensibilidade, na medida em que não fornecem distintos conceitos, mas promove como central na discussão um argumento muito parecido com o de Shaftesbury: de que existe uma verdade invariável, a fonte perfeita pela qual se torna possível toda a representação e percepção sensorial. Tem, assim, “seu fundamento na natureza inalterável das coisas, em acordo com sua diversidade, ordem e harmonia.” (GOTTSCHEID apud GUYER, 2007, p. 12, trad. nossa).

O foco central da crítica de Gottsched, segundo Guyer (2007), assenta na faculdade de entendimento, que seria responsável por uma universalidade nas formas de processamento das sensações. A partir dela, poderia se prescrever uma fórmula básica de produção ou reprodução do que agrada ou dá prazer, que é justamente a imitação da natureza, a captação do artista da beleza intrínseca à perfeição do mundo. A objetividade aqui se sustenta pela valorização de uma ordem geral de composição da arte através da imitação de uma perfeição inerente ao mundo, ou seja, um

processo muito parecido com o atribuído por Shaftsbury ao reconhecimento da finalidade suprema em Deus e ao *telos* imposto por ele ao mundo, inclusive à mente humana.

Contudo, é Alexander Baumgarten (1714-1762) que propriamente inova no campo dos juízos estéticos. É a ele que se deve, inclusive, a transformação da Estética em uma ciência da experiência sensível. Em suas *Reflexões Filosóficas Acerca da Poesia*, Baumgarten começa por aquilo que está na ordem do dia na discussão do gosto na Alemanha: a percepção sensível. Assim como em Gottsched, o tema central é dado pela poesia, é ela quem guia suas análises estéticas. Em Baumgarten essa preferência pela poesia em detrimento da pintura é justificada por ele procurar a todo tempo, como veremos logo a seguir, distinções cada vez mais claras a partir da representação sensível, o que certamente é oferecido de uma forma mais ampla pela atividade poética:

Como la pintura representa tan sólo una imagen en la superficie, nos es propio de ella representar todos sus aspectos o ademanes, pero sí es en cambio poético, porque una vez representado todo ello se representan más cosas en un objeto que si, en efecto, aquellos ademanes no se hubiesen representado; de aquí que la representación sea extensivamente más clara. Por tanto, más cosas tienden a la unidad en las imágenes poéticas que en las pictóricas. Por ello, un poema es más perfecto que una pintura. (BAUMGARTEN, 1955, p. 49)

Entretanto, essa discussão sobre a poética extrapola o campo específico de uma arte, ela visa uma ciência elevada da percepção e do julgamento das coisas percebidas. Nesse sentido, sua primeira tarefa é reconhecer aquilo que já fora dado por Wolff, quer dizer, que a percepção sensível tem como tarefa apropriar-se sensivelmente da perfeição mediante representações. Logo, as representações mais elevadas são aquelas que fornecem uma imagem mais clara dessa perfeição do mundo:

En las representaciones oscuras no se contienen las suficientes representaciones de cosas conocidas como para reconocer y distinguir lo representado de todo lo demás, pero se contienen en las representaciones claras (por definición); por consiguiente, éstas, siendo claras, proporcionarán más elementos para dar a conocer las representaciones sensibles que si fuesen oscuras. Así, pues, un poema cuyas representaciones son claras, es más perfecto que otro cuyas representaciones son oscuras, y las representaciones claras son más poéticas, que las oscuras. (BAUMGARTEN, 1955, p. 33)

Vimos que em Wolff estas representações mais elevadas são intelectuais, porque estabelecidas distintamente por conceitos, mas que, por outro lado, são as percepções sensíveis as responsáveis pelo gosto, mostrando-se este sempre relativo e confuso, ainda que possa claramente ser distinguido pelo ser sensível que percebe, sente e avalia o prazer. Trata-se daquela confusão apontada por Wolff entre sentir claramente mas explicar de maneira confusa. A tarefa de Baumgarten, e da ciência estética que pretende fundada, é justamente discernir de maneira clara não só as representações e sentimentos de prazer, mas, o que é mais importante, reconhecer os princípios gerais que levam a uma explicação do gosto na percepção das coisas mediante os sentidos.

A dificuldade geral que se impõem a partir do que se conhece e se estabelece acerca das representações é que “as representações distintas, completas, adequadas, profundas em todos os seus níveis, não são sensíveis e, portanto, tampouco são poéticas.” (BAUMGARTEN, 1955, p. 34, trad. nossa). A pergunta então é: como podem os sentidos inferiores, estes aparelhos sensíveis que promovem a percepção e fornecem os elementos para o juízo de gosto, indicar uma clara distinção na obtenção do prazer e na definição do que é ou não agradável? A resposta de Baumgarten é dada no funcionamento e no modo de operar da percepção antes do que na validade ou perfeição de seu conteúdo.

Para Baumgarten, os sentidos inferiores, aqueles responsáveis pela produção de representações sensíveis, operam em semelhança com a estrutura lógica da razão, quer dizer, possuem regras tão claras de assimilação e estímulos (prazerosos ou não) como qualquer regra estabelecida para a composição de conceitos. Suas *Reflexões Filosóficas Acerca da Poesia* tratam justamente de expor estas regras de associação entre representações sensíveis capazes de promover um estímulo agradável esteticamente, chamado então de poético, ou, ao contrário, de inibi-los. É assim que afirma que: “Como queira que a ordem na sucessão das representações se chama método, o método é poético” (BAUMGARTEN, 1955, p. 65, trad. nossa). Ratifica, nessa perspectiva, a sua ideia principal de que a estética pode constituir um ramo científico próprio e independente, apresentando um método de associação das representações e estímulos tão claros e distintos quanto os métodos atribuídos à lógica. É como se Baumgarten estabelecesse aqui uma violação dos pressupostos leibnizianos de que somente a razão suficiente é capaz de conceber a máxima perfeição no mundo através da apercepção (tomada consciente da percepção). A

distinção promovida pela lógica pode, como pretende provar Baumgarten, ser também alcançada mediante os sentidos inferiores; não neles mesmos, mas na sua forma de operar.

La filosofía poética (...) es la ciencia que dirige el discurso sensible a su perfección. Mas como nosotros al hablar tenemos estas representaciones que comunicamos, la filosofía poética supone en el poeta una facultad sensible inferior. Sería ciertamente tarea de la lógica, en un sentido amplio, dirigir esta facultad para el conocimiento sensible de las cosas, pero quien conoce nuestra lógica, llegaría de repente a saberlo en el estado actual de las cosas? Sería realmente ocasión de preguntarse: es que la LÓGICA deberá reducirse a los estrechos límites que su misma definición implica, considerándola bien como una ciencia que trata de conocer algo filosóficamente, bien como una facultad cognoscitiva superior encargada de dirigirnos al conocimiento de la verdad? Es claro que entonces se daría ocasión a los filósofos de buscar por su medio, y con preciada recompensa, artificios que sirviesen para perfeccionar y aguzar sus facultades inferiores de conocimiento, aplicándolas asimismo más felizmente en provecho de todos. Pero puesto que la psicología da sólidos principios, no dudamos que pueda admitirse provechosamente una ciencia que dirija la facultad cognoscitiva inferior para el conocimiento sensible de las cosas. (BAUMGARTEN, 1955, p. 86)

Fica estabelecido, assim, que “as coisas conhecidas o são por uma faculdade superior como objeto da lógica, do mesmo modo que as coisas percebidas não de ser por uma faculdade inferior como seu objeto, ou pela Estética” (p. 87, trad. nossa). Baumgarten instaura sob os pressupostos da filosofia alemã algo parecido com o que faz Burke sob a influência da filosofia britânica, bem seja: o estabelecimento de uma ciência com métodos próprios para a compreensão de como se dá a percepção das coisas e, o principal, como estas percepções se coadunam em princípios gerais capazes de uma teorização do gosto, enfim, como fundamentam a construção da Estética como campo específico do conhecimento. Baumgarten servirá, por essa proposição, como base para o reconhecimento de uma atividade da mente na determinação do gosto, em oposição a uma redução do debate à discussão ontológica iniciada por Wolff.

Na ampliação da polêmica, Georg Friedrich Meier (1718-1777) segue essencialmente Baumgarten, mas diverge na questão das paixões, que são centrais em meados do século XVIII, como vimos em Burke. A valorização das paixões na construção e estabelecimento dos juízos de gosto diz respeito ao papel da imaginação no julgamento estético e, igualmente, do permeamento das emoções do sujeito no objeto julgado. Embora tenhamos destacado a proximidade de Meier com aquilo que identificamos na estética de Burke, Guyer (2007) nos adverte que, no caso de Meier, é mais apropriado recorrer aos estudos acerca do gosto na França, especialmente as

considerações do Abbé Du Bos (Jean-Baptiste Dubos – 1670-1742) sobre as emoções que se associam com o ato de julgar esteticamente. Du Bos construiu sua visão de uma emoção como guia do gosto na defesa de que há uma agitação dos órgãos diante de determinados estímulos. Seria desnecessário dizer que, para a consecução dessas idéias, se valeu largamente do legado dos estetas ingleses, antecipando o que seria a proposição de Burke (MORIZOT, 2006, p, 06).

De todo modo, e independente das influências, o que queremos salientar é o fato de que a emoção, em Meier, se torna agente principal nos juízos estéticos; é esta emoção que confere beleza ao objeto tomado sob julgamento do gosto. Estas emoções, por sua vez, se formariam na atividade da mente e, a partir delas, qualquer tema seria passível de representação e julgamento estético. Muito parecido com a valorização das operações gerais dos sentidos inferiores oferecida por Baumgarten, essa proposição de Meier fortalece dois ramos centrais no debate estético alemão da segunda metade do século XVIII: o papel da emoção no julgamento e representação dos objetos (Meier) e o da atividade da mente na produção dos juízos de gosto (Baumgarten).

Como contraponto ou meio-termo na dupla via que se abre entre o reconhecimento da perfeição e da atividade da mente no debate estético alemão, Moses Mendelssohn (1729-1786) não considera os juízos de gosto a partir de uma ou outra via isoladamente, mas como resultado de uma composição entre ambas, resgatando, assim, a discussão ontológica de Leibniz e Wolff. Sua crítica é contundente ao falar de Baumgarten e Meier, ridicularizando, inclusive, a proposta de ambos de considerar a estética a partir de princípios unicamente abstratos, apoiados na atividade da mente. Para ele, esquecer do papel real, físico dos objetos que se dão ao juízo é uma pequenez de espírito e de investigação:

Somente sendo tão pequeno quanto um filósofo para poder descobrir a aparência da natureza sem exemplos da experiência, meramente através de inferências *a priori*; somente sendo tão pequeno pode ele estabelecer aparências no belo mundo, se alguém pode assim expressá-lo, sem observações diligentes. O caminho mais seguro de todos, exatamente como na teoria da natureza, é este: deve-se assumir certas experiências, explicar seus fundamentos através de hipóteses, então testar estas hipóteses contra experiências de espécies completamente diferentes, e somente então assumir estas hipóteses como princípios gerais, que têm assim assegurado seu fundamento; deve-se, finalmente, procurar explicar estes princípios na teoria da natureza através da natureza dos corpos e de seu movimento, não obstante em estética isso se dê através da natureza das faculdades inferiores de nossa alma. (MENDELSSOHN apud GUYER, p. 22-23, trad. nossa)

Ainda que mantenha o papel das faculdades ou sentidos inferiores na atribuição dos juízos estéticos, Mendelssohn, assim como Burke, não pode deixar de considerar que se tratam, sempre, de objetos estéticos reais, com características próprias, movimentos e operações naturais que minimamente devem ser concebidos e considerados em um exame acerca do gosto. O caráter central é não priorizar uma ou outra via, mas apoiar tanto na condição específica dos corpos representados como nas operações da mente a busca pela perfeição oferecida pela matriz Leibniz-wolffiana.

Tudo que é capaz de ser representado pelos sentidos como uma perfeição pode também ser um objeto de beleza. Pertencem aqui todas as perfeições das formas externas, isto é, as linhas, superfícies e corpos, seus movimentos e mudanças; a harmonia de múltiplos sons e cores; a ordem nas partes de um todo, suas similaridade, variedade e harmonia; suas transposição e transformação em outras formas; todas as capacidades de nossa alma, todas as habilidades de nosso corpo. Mesmo as perfeições de nosso estado externo (sobre os quais a honra, conforto e riqueza são as mais conhecidas) não podem ser excluídas destes se elas são formadas para ser representadas de um modo que é aparente para os sentidos. (MENDELSSOHN apud GUYER, 2007, p. 26, trad. nossa)

É nessa dupla consideração da perfeição que Mendelssohn fornece os avanços na atividade da mente como essenciais na construção dos juízos estéticos. Ele consegue conceber essa aproximação porque se debruça sobre o campo espinhoso das faculdades de cognição e desejo. Como pretende considerar os objetos em sua realidade e movimento e, ao mesmo tempo, tratar da faculdade dos sentidos inferiores, a que se atribui usualmente o gosto, deve ele conceber que há aqui duas faculdades em ação: a de cognição, que capta os objetos em suas operações e movimentos, assim como em suas medidas e divisão; e a de desejo, promovida pelos sentidos inferiores. O gosto propriamente se daria em um jogo ou concordância destas duas faculdades, de modo que a estética seria efetivamente o campo dessa interação. Assim, na consideração de um reconhecimento do perfeito por parte da cognição e do desejo, se estabelece ou se torna possível uma relação aberta entre a mente e o corpo, de tal sorte que:

(...) cada arrebatamento sensível, cada condição melhorada do gosto de nosso corpo, enche a alma com a representação sensível de uma perfeição, então toda representação sensível deve também, por sua vez, trazer com ela alguma coisa boa do corpo (...) E deste modo uma emoção prazerosa desperta. (MENDELSSOHN apud GUYER, 2007, p. 30, trad. nossa)

Segundo Guyer (2007), para Mendelssohn a emoção seria então processada no cérebro a partir de um “arrebato sensível” diante de um objeto, e, em consequência, transferiria igualmente para o corpo e para as representações da perfeição apreendida e processada como emoção. Há, como vemos, tanto um avanço na consideração da emoção quanto da atividade da mente, embora divirja em larga medida de seus antecessores Meier e Baumgarten (ainda que adote muitos de seus fundamentos e com eles caminhe), sobretudo na valorização da discussão ontológica.

A noção de um livre jogo das faculdades que começa a despontar em Mendelssohn se difunde. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) se apropriará justamente dela para explicar, em oposição a Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), que a arte de representação da memorável obra grega *Laocoonte* está assentada nessa propriedade de livre jogo das faculdades e não no reconhecimento de uma verdade invariável e inabalável ou, em outras palavras, numa perfeição do objeto estético. Trata-se, para Lessing, de compreender uma tensão entre o momento da representação e o estímulo promovido em nossa imaginação pelo jogo das faculdades. O que encantaria na obra *Laocoonte* seria justamente esse tencionar, a tomada de uma cena que coloca os personagens em momentos distintos de aflição e dor, de maneira que o desfecho da história é preenchido e percorrido pela imaginação e as tendências que objetivamente se reconhecem e se apontam. Goethe também se posiciona a favor dessa interpretação de Lessing, no entanto, veremos que as razões de Goethe são bem outras e, inclusive, que ele se mantém muito próximo a Winckelmann em sua valorização dos clássicos e na interpretação do objeto estético.

Contudo, apesar desses avanços e do destaque dado ao tema, quem desenvolverá de fato a concepção de livre jogo das faculdades, servindo de fundamento para as investigações estéticas kantianas, será Johann Georg Sulzer (1720–1779). Apoiado na base Leibniz-wolffiana, considera que as faculdades de cognição e desejo são oriundas de uma fonte invariável, ou seja, trata-se de representações da perfeição real do conjunto das mônadas em seus diferentes graus de percepção. Não obstante, vai considerar, para além dessa base, o livre jogo das faculdades proposto por Mendelssohn.

Para Sulzer, o prazer seria dado pelas representações mais claras e distintas da perfeição, seguindo Wolff, ao passo que estas se tornariam mais ou menos distintas justamente pela tarefa da mente de combinar livremente as faculdades na composição das representações. Assim é que a composição de Sulzer se liga à moral, já que pode pensar numa causa final ou em um invariável

como fundamento do belo, ao tempo que pode e considera a atividade das representações no livre jogo das faculdades como esta passagem para o estabelecimento de juízos de gosto acerca do perfeito. É desse modo que a perfeição desperta o sentimento e o prazer estético, g “seja por causa de seu material, por causa de sua forma externa, ou através de sua constituição interna, pelo seu significado de instrumento ou pelo pressuposto de alguma causa final.” (SULZER apud GUYER, 2007, p. 52, trad. nossa).

Aqui, mostramos brevemente como Baumgarten, Meier, Mendelssohn e Sulzer realizam a partir da matriz filosófica Leibniz-wolffiana um debate estético importante na Alemanha, tendo como pontos principais a investigação ontológica e a atividade da mente (o livre jogo das faculdades) na consagração dos juízos de gosto. Este caminho percorrido pelos estetas alemães tenciona uma série de opiniões divergentes que carecem de uma sistematização final, uma solução para o impasse entre uma construção ontológica e o jogo das faculdades. Na verdade, Sulzer já se encaminha nessa direção, ressuscitando a ontologia de Leibniz e atribuindo a ela um livre jogo das faculdades no campo da representação. Essa aproximação será repensada por Kant com base em novos pressupostos filosóficos que, no que se refere ao projeto sistemático-filosófico-estético da *Crítica do Juízo*, traz muito da resposta ontológica leibniziana, tomada então a partir de uma teleologia da natureza (não sem as devidas reformulações críticas que afastam Kant do caráter dogmático da proposta de Leibniz). Desse modo, o debate central estético da Alemanha, assim como se sucede com a discussão estética britânica, deságua na filosofia Crítica de Kant e, no que confere ao gosto, na formulação dos juízos reflexivos estéticos e teleológicos da sua *Crítica do Juízo*.

3. O debate científico

Depois desse breve passeio pela discussão geral estética, e antes de apropriadamente concluí-la com a *Crítica do Juízo* kantiana, temos que elucidar outro caminho paralelamente construído: o da fundamentação científica moderna. Veremos oportunamente como todas as dificuldades supostamente científicas encontrarão sua reposta nos elementos fornecidos pelo debate estético. Essa ligação essencial entre os problemas enfrentados pela ciência e a discussão estética será dada precisamente na aludida obra de Kant e, com ela, as portas para uma outra sistematização filosófica serão verdadeiramente abertas. Tudo o que vimos anteriormente sob o amplo espectro do debate metafísico/ontológico na passagem do século XVIII para o século XIX

dirá, direta ou indiretamente, respeito a esse conjunto de questões expostas na estética e na ciência, confluídas então no afã Crítico de Kant.

Importa agora elucidar o campo de atuação metodológico das ciências modernas e, em seus embates, delimitar os campos e formas de análise que desaguarão na intrincada teia de relações entre Filosofia, estética e ciência. De maneira objetiva, trata-se aqui de expor a fundamentação de um chamado método matemático-experimental, em detrimento das pressuposições escolásticas aristotélicas; mais do que isso, trata-se aqui de sublinhar as conquistas das ciências e as caracterizações multifacetadas que permitiram o desenvolvimento particular de diversas ramas disciplinares e suas formas singulares de proceder analiticamente. Em meio a esse cenário de valorização e recusa do método matemático-experimental, faremos emergir aos olhos do leitor a discussão concernente ao vivo, ao organismo, expondo apropriadamente como, precisamente aí, a discussão estética então apresentada será extremamente pertinente e, na Crítica de Kant, posta a serviço da compreensão teleológica da natureza.

3.1. Da consolidação do método matemático-experimental

Gascoigne (2006), se valendo de uma das Enciclopédias do século XVIII, destaca o valor e o sentido do método experimental na consolidação de uma nova forma de interpretar a natureza: “[A] diferença entre a moderna filosofia natural e aquela dos escolásticos foi o uso da ‘experiência sensível e observações’, graças a estes procedimentos a ‘verdadeira física foi trazida à luz; retirada assim da obscuridade das escolas.’” (p. 864, trad. nossa) Investigar a natureza objetivamente significava, sobretudo, uma mudança geral de atitude filosófica. A mudança epistêmica geral conferia uma necessidade de percorrimto do mundo em busca da verdade, uma vez que não jazia ela pura e simplesmente nos livros sagrados e nas analogias macrocósmicas. A matemática como novo signo linguístico da ordem reina imperante em um tempo em que a natureza reconhecida e experimentada devia ser entendida e submetida a princípios gerais invariáveis, quer dizer, devia oferecer a verdade pela qual se caminharia, mais e mais, no efetivo conhecimento da realidade.

A via mecanicista, que encontra seus fundamentos em Descartes e Newton, sobretudo no último pela associação da matemática com o método experimental, teve, assim, bastante repercussão em todo o continente europeu. Em especial os estudos astronômicos, que tomavam como base as prerrogativas das leis mecânicas universais, podiam comprimir com extrema clareza e acerto o movimento cósmico e as disposições então vislumbradas dos astros e estrelas. O arranjo geral do universo podia ser razoavelmente circunscrito dentro das prerrogativas do método mecanicista e, nesse caminho, foram aplicados universalmente em todo o campo natural. O sucesso também foi bastante notório na esfera inorgânica, em que os movimentos dos corpos submetidos a experimentos evidenciavam as formulações gerais do movimento mecânico e podiam facilmente ser entendidos nos limites estritos da força de atuação externa. Delineia-se, com a estruturação dessa nova forma de proceder, uma nova significação da “física”. Herdeira de Aristóteles, a física agora não trata primordialmente de qualidades, mas de uma quantificação ou mensuração da natureza. Veremos como esse avanço do método matemático-experimental levou à caracterização da física no seu sentido moderno. No entanto, é importante salientar agora que as considerações aristotélicas não ruíram da noite para o dia, muito pelo contrário, perduraram até que muitos passos fossem dados no sentido de retirar os elementos ocultos da explicação da natureza e, sobretudo, até que a concepção de natureza pautada nos quatro elementos (água, terra, fogo e ar) fosse substituída por uma nova compreensão química. Mesmo depois dessa derrocada da concepção aristotélica de natureza, muitas de suas contribuições se mantiveram presentes, ainda que reinterpretadas via Leibniz (consequentemente por alguns românticos que dele se valeram), sobretudo na fundamentação do reino orgânico e na necessidade de pensá-lo de acordo com causas finais ou numa perspectiva reflexiva. Mesmo no âmbito mecanicista, a tarefa central da física ainda era penetrar, como Aristóteles, na causa dos movimentos, contudo, estas causas não podiam mais ser associadas com respostas metafísicas, mas somente expressas matematicamente pela investigação empírica.

Jean Le Rond D’Alembert (1717-1783), por exemplo, se destaca na recusa científica de responder às causas ocultas ou aquilo que ficaria sob jugo do campo metafísico. As formulações geométricas e as fórmulas matemáticas poderiam compor um sistema mecânico capaz de integrar múltiplas variáveis, mas, no entanto, seria impreciso e totalmente arbitrário falar da substância das forças, ou o que seriam elas por si mesmas, afinal, seus efeitos são conhecidos, mantendo seu ser ou natureza oculto na formulação de um sistema matemático. D’Alembert, entretanto, trata de

uma controvérsia no seio do método matemático-experimental. Especulativo, ele se envereda pela exposição de uma ligação matemático-geométrica que sobreporia o próprio caráter da experiência, sendo, desse modo, muito mais afeito às considerações dedutivas de Descartes e seus avanços matemáticos do que propriamente ao suposto método indutivo de Bacon e Newton. “A Enciclopédia artigo ‘Expérimentale’, que alguém poderia supor estar em conformação com a concepção baconiana, é de fato usada por D’Alembert para propagar sua visão extremamente anti-experimental” (FRANKLIN In: HAAKONSSSEN, 2006, p. 821, trad. nossa). Franklin (2006) dirá que é precisamente nesse ponto que a divergência entre os projetos enciclopedistas de D’Alembert e Diderot melhor se delineiam. Para Denis Diderot (1713-1784) o programa matemático-geométrico das ciências teria alcançado seu limite, pois se tratava pura e simplesmente de uma forma diferenciada de enunciar o mesmo, ou seja, o método geométrico-matemático não acresceria de fato nenhum conhecimento, mas apenas mostraria o mesmo sob outra linguagem, sob signos que não dizem respeito à verdade e sim a formas diferentes de se falar do mesmo. Nesse sentido é que o método enciclopedista de Diderot deve muito à descrição; é ela que permite a ampliação do conhecimento efetivo do mundo, em suas particularidades reais e tangíveis; é ela que, depois de um longo agrupamento, pode ser compreendida como a melhor composição geral da realidade, posto que versa sobre os diferentes elementos, relacionando-os uns aos outros numa grande teia de determinações. Para D’Alembert, ao contrário, aquela limitação apontada por Diderot do método matemático era justamente sua vantagem sobre os demais, quer dizer, a capacidade de explicar tanto e falar sobre tudo a partir de princípios bem simples e invariáveis, apontados uniformemente na consagração de um amplo sistema capaz de dar conta de toda a variação e complexidade, seria o máximo de compreensão sistemática.

No seu diálogo ficcional com D’Alembert, intitulado mesmo de *Diálogo entre D’Alembert e Diderot*, Diderot exprime a complexidade que envolve as ligações entre os elementos da natureza, recusando um mero aporte matemático como fórmula para a compreensão desse tecido que envolve o vivo e o não vivo em sua unidade. A insuficiência do método matemático e mesmo analogias banais com as leis gerais da física não garantiriam uma ligação conseqüente e determinística entre causa e efeito. Embora Diderot admita que exista de fato essa ligação e uma determinação causal que associa cada atividade à seguinte, recusa a matemática como fórmula para essa aquisição de conhecimento, visto que “A certeza que temos de que um homem violento se irritará com uma injúria, não é a mesma que aquela de que um corpo que bate

em outro menor pô-lo-á em movimento.” (DIDEROT, 1973, p. 389). Mesmo a analogia, como forma de trazer uma comparação esclarecedora é insuficiente para a investigação mais acurada da natureza, pois o aspecto dedutivo nem sempre, ou quase nunca, encontra conformidade real com o complexo encadeamento objetivo do mundo. Assim, a mera especulação, apontada como estandarte do belo método em D’Alembert, não poderia dar conta da ligação da natureza enquanto coisa real, uma vez que quase sempre a natureza responde de forma diversa daquela que se havia presumido de antemão na teoria, mostrando desse modo o caráter meramente imaginativo da dedução.

Na mesma perspectiva de D’Alembert, Joseph-Louis Lagrange (1736-1813) constrói um sistema matemático dedutivo, capaz de encadear sequencialmente uma progressão de variáveis dadas, servindo portanto à natureza. O que Lagrange tenta fazer é justamente responder ou fugir, da melhor maneira possível, aos problemas concernentes à consideração da força, quer dizer, reconsiderar pela via matemática a supressão da manutenção da quantidade de movimento cartesiana, solapada por Leibniz⁴. O caminho passaria pela exposição, nas funções algébricas, de todo o possível conteúdo da experiência sem recorrer ao princípio da força. Desse modo, “uma noção puramente algébrica” poderia funcionar “como uma fundamentação para os cálculos ‘independente de toda a metafísica’” (FRANKLIN In:, 2006, p. 833, trad. nossa) Evidentemente, essa tentativa de Lagrange se mostra falha, muito embora sua compreensão sistemática via funções tenha se tornado um importante legado.

Não obstante, os caminhos matemático-dedutivos que renunciavam à experiência não podiam exercer grande influência nesse período. Basta pensar que os signos apoiados na similitude, para usar a linguagem de Foucault (2002), haviam sido suprimidos em favor de uma nova forma de representação. Ora, a mudança no sentido de representação destitui a capacidade meramente interpretativa dos textos sagrados, que representavam no microcosmo a verdade macrocósmica. Como não bastavam os livros sagrados, a velha palavra impressa, a própria perspectiva meramente dedutiva estava, via de regra, fadada ao desuso, pois era a natureza, agora dessacralizada⁵ e reinterpretada, que podia oferecer elementos investigativos válidos na

⁴ Vide nota 2, páginas 80 e 81

⁵ Segundo Oliveira (2002), Bacon promove uma dessacralização da natureza a partir de uma releitura da Queda original bíblica. Diferentemente do que se admitia sobre a Queda, não foi ela o reflexo de uma vontade desmedida por conhecer, antes disso, teria sido resultado a fraqueza de uma moral corrompida. Cai o homem não por sua curiosidade ou por sua sede de conhecimento, antes disso, cai porque viola a boa conduta, porque escolhe o mal, a serpente enganadora ao invés do supremo bem, a ordem de Deus. Comer a maçã é escolher o torpe caminho, é

composição e compreensão da ordem do mundo. Assim, a experiência era inevitavelmente necessária na composição das explicações ordenadoras do mundo; toda a nova concepção de ciência se valia amplamente dos avanços e resultados obtidos pela empiria. A ligação entre matemática e experiência era, apesar das controvérsias e algumas oposições, um caminho sem volta para o que futuramente seriam as ciências modernas. Mesmo a matemática pura, que até então se pautava estritamente na capacidade de abstração, experimentava avanços via empiria. Franklin (2006) nos adverte que a matemática experimental de Leonhard Paul Euler (1707-183) reforçava esse caráter matemático empírico. Para este, as conquistas empíricas forneciam novos horizontes para o saber matemático, uma vez que a capacidade de aplicação técnica do saber algébrico abria uma via de mão dupla, em que tanto se contribuía com a complexidade e desenvolvimento do mundo como recebia em contrapartida uma validação numérica e novos desafios a serem resolvidos no campo das equações. Muito do que não podia até então ser provado encontraria sua explicação nesse casamento inevitável, já preconizado no método newtoniano e largamente difundido no *Enlightenment*. Mesmo a geometria, campo originalmente abstrato e dedutivo, enquadrava-se agora numa perspectiva prática, experimental, sobretudo no tratamento diferencial do espaço e na consideração de uma topologia da área ou região. Euler (apud Franklin, 2006), ao tratar da geometria da posição leibniziana (vagamente utilizada para destacar o princípio de razão suficiente e uma diferenciação do espaço), passou a enfatizar a importância das propriedades de determinados pontos do espaço, sua geometria, como forma de compreender melhor o caráter específico de aplicação das leis universais. Este era um caminho necessário no estabelecimento de variações particulares em conformação com regulações gerais. Veremos como esta consideração particular será futuramente essencial para o método comparativo empregado na botânica e, de uma forma diferente, também para Humboldt, na consideração das variações das plantas em função da região que ocupam. De todo modo,

entregar-se aos apetites e negar a indicação divina. Expulso do paraíso, deverá o homem ganhar o alimento com o suor do seu trabalho, com o esforço de um corpo agora mortal; deverá, em última análise, reconquistar a natureza, dominá-la no desejo de reconduzir-se novamente ao divino caminho. Conhecer, de maneira abstrata e sem fins objetivos é nada fazer rumo a redenção, no entanto, conhecer de maneira objetiva e pragmática é percorrer o caminho de volta a Deus, é regenerar-se com atos e pensamentos (OLIVEIRA, 2002). A filosofia, o método da ciência baconiana é este caminho; a sua utopia, a civilização plenamente ordenada sob estes ditames, é o retorno ao paraíso, o reencontro com Deus pela submissão total da natureza. Criada para servir ao homem, tornada impositora depois da Queda, deve a natureza calar-se novamente diante do comando do homem. Dominar o mundo natural, eis no que consiste a última e mais elementar tarefa humana. Dessacralizada, não confundida com o próprio Criador, a natureza está disposta ao domínio, deve e foi criada para o nosso efetivo controle.

queremos destacar aqui que o avanço de uma ligação entre experiência e matemática se deu em todos os níveis, ainda que tenha, vez ou outra, sofrido significativas críticas por uma oposição dedutivo-matemática. Entretanto, vale destacar que no seio dessa aplicação matemático-experimental restava ainda insolúvel o problema da força, exatamente aquele suscitado pelas propostas de Leibniz e que, sem grande oposição, imperava metafisicamente, ainda que na prática e exercício da “ciência” vigorasse hegemonicamente o procedimento mecanicista.

3.2. A aplicação do método matemático-experimental na Filosofia Natural e as dificuldades metafísicas

Em um primeiro momento, precisamos ter claro o que de fato marca esse momento de expansão e aplicação do método matemático-experimental, bem como elucidar as barreiras que se lhe impuseram. Talvez o caso mais característico de aplicação e execução rigorosa dessa nova concepção matemático-empírica seja, depois de Newton evidentemente, o sistema desenvolvido por Laplace.

Laplace é bastante claro com relação ao método empregado em sua análise, não deixa nenhuma margem de dúvida com relação à sua filiação mecanicista e a busca que se propõe de reduzir todo o universo ao conjunto de ordenações matemáticas. A esfera das leis é colocada dentro de uma perspectiva universal e invariável, o campo da ordem matemática e a composição dos particulares devem ser dispostos sob o número menor possível de princípios. A lei universal causal de encadeamento e ligação dos fenômenos é tudo o que se busca e tudo o que se deve buscar numa sóbria análise científica do universo. Ao mesmo tempo, a visão empirista de Bacon também está fortemente presente, na medida em que a investigação e as leis universais matemáticas são retiradas do seio da própria natureza pela força da experimentação e observação.

Este é o mais acertado método pelo qual nós podemos ser guiados na busca da verdade. Nenhum filósofo aderiu mais fielmente a este método do que Newton; este o conduziu a suas descobertas e análises e o levou ao princípio da gravitação universal e às propriedades da luz. Outros filósofos na Inglaterra, contemporâneos de Newton, adotaram-no em vista do seu exemplo, e esta foi a base do grande número de excelentes trabalhos que então apareceram. (LAPLACE, 1809b, p. 345, trad. nossa)

O projeto ambicioso de Laplace no seu *Sistema Mundo* é justamente de transpor esse método de análise empregado por Newton. Ali, pretende tratar tanto das revoluções e movimentos cósmicos como pensar o conjunto de causas e ordenações regulares no nosso planeta. Todo o universo conhecido poderia ser lido e interpretado sob o domínio das mesmas leis e dos mesmos princípios invariáveis, norteados e exprimidos em sua plenitude pela orientação metodológica mecanicista. Para ele não há acaso ou variáveis não ponderáveis. Se o universo todo está disposto e poderia ser traduzido em leis universais precisas, então é perfeitamente possível pensar não só a condição presente, mas de predizer, pela capacidade matemática das composições combinadas do cálculo, o que se sucederá diante de todo o conjunto de determinações então reconhecidas. Um sistema fechado e acabado de causas e efeitos girando em torno de leis reguladoras invariáveis geraria, portanto, um fatalismo causal medido e apontado pela precisão do cálculo no reconhecimento múltiplo de variáveis. Mesmo os trabalhos de predição do futuro de Newton, relegados como quimeras de uma mente perdida em uma série de questões teológicas é, em verdade, a exposição acabada da estrutura metodológica disposta por essa leitura regular do universo. Assim, é o encadeamento causal compreendido e interpretado sob leis uniformes que garantiriam legitimidade racional às predições das variações futuras. Embora Laplace não se posicione claramente com relação à capacidade de predição estendida para a multifacetada sociedade e seus desmembramentos, podemos ver no final de seu *Sistema Mundo* ao menos uma analogia entre as formas de regulação geral do universo e as verdades inalienáveis da sociedade humana, como a JUSTIÇA e a VERDADE. Vale notar aqui um espírito de ordenação que se enquadra em todas as esferas da existência e, dentro desta perspectiva, pensar em um conjunto sequencial causal para a humanidade não parece inteiramente absurdo, como sucede efetivamente com Newton.

A pretensão mecanicista revela a força do método no período, o quanto ele pode e caminha na direção de uma verdade do mundo. Entretanto, exatamente no caráter metafísico, restam suas limitações e ressalvas.

Assim interrogando a natureza e submetendo suas respostas à análise, podemos nós, por um trem de razão e indução habilmente manejado, chegar às causas dos fenômenos; quer dizer, nós podemos reduzi-las a leis gerais, das quais os fenômenos derivam. É no sentido de descobrir estas leis e reduzi-las ao menor número possível que todos os nossos esforços tendem; pois as causas primeiras e a íntima natureza dos seres serão para nós eternamente desconhecidas. (LAPLACE, 1809a, p. 6-7, trad. nossa)

Laplace está assentado na consideração dos limites metafísicos da análise científica; ele compreende com clareza a proposta então disposta pela proposição mecanicista de reduzir toda a natureza a um número estrito de leis universais; mais do que isso, ele compreende que a consideração aqui é meramente científica, ou seja, está reduzida à interpretação e ao reconhecimento da natureza tal e qual ela nos é apresentada, não interessando nesta a gênese do que se observa ou as propriedades ocultas dos elementos. O caso da força, evocada na interpretação de Leibniz em favor de uma necessidade de explicação metafísica, é retratada sob a perspectiva das manifestações observáveis, renunciando, portanto, pela natureza do método, qualquer ilação ou suposição teórica que ultrapasse o universo estrito da verificação ou definição de qualidades primárias inacessíveis. Laplace está consciente destes limites de análise e precisamente identifica as possibilidades reais de uma análise científica sóbria e legítima: “A natureza desta modificação singular pela qual um corpo é transportado de um lugar a outro é e sempre será para nós desconhecido. Isto tem sido designado pelo nome de FORÇA; seus efeitos e a lei de sua ação são tudo o que nos é possível determinar.” (LAPLACE, 1809a, p.291, trad. nossa). Para ele, a natureza da matéria, seu ser, será sempre desconhecida, entretanto, suas leis são fatos observáveis e, nesse sentido, a resposta mais sóbria e viável passa pela conformação do conhecimento científico aos limites da experiência.

O desafio dos mecanicistas no século XVIII era justamente sustentar-se diante das lacunas filosófico-metafísicas enunciadas pelo reconhecimento da força. A força, tal qual havia se apresentado nos sistemas mecanicistas mais elaborados, como o de Laplace, ou mesmo do próprio Newton, careciam de uma resposta sólida e convincente, muitas vezes transposta para a esfera teo-filosófica como maneira de garantir uma legitimidade oculta numa esfera estritamente racional da ordem matemática. A contraposição de Leibniz às afirmações sem fundamento de uma análise apoiada na crença vã de poder responder aos fenômenos sem recorrer ao ser foi o ponto nodal de todo este tecido científico-filosófico. Ficava cada vez mais claro que o universo das investigações últimas, o campo das essências que havia instituído o saber filosófico, no qual se alojava a própria ciência, se apresentava agora como um limite ao desenvolvimento científico. As respostas metafísicas, cada vez mais difíceis de serem dadas, começaram a moldar, na prática, uma dissolução progressiva do saber filosófico em relação à ciência. A junção matemático-sintética que garantia a plenitude do método científico mecanicista tinha uma grande capacidade

prática e oferecia importantes avanços, independentemente das limitações que lhe eram atribuídas enquanto base metafísico-filosófica. Entretanto, no século XVIII essa ruptura não está efetivamente caracterizada. Os filósofos da natureza eram também os cientistas naturais e, nesse sentido, suas pesquisas, a cada passo dado, paravam diante de uma necessidade de justificação do próprio método e, conseqüentemente, demandavam um posicionamento com relação às suas bases filosóficas.

D’Alambert, Maupertuis, Colin Maclaurin (1698-1746), e Lazare Carnot todos aceitam o conceito de corpos perfeitamente sólidos, enquanto Leibniz, Johann Bernoulli, e Euler negavam a existência de tais objetos. D’Alambert tentou resolver o dilema pela ligação com as forças e pela construção de uma mecânica baseada somente em movimentos. Euler e Johann Bernoulli reconheciam que alguns conceitos dinâmicos, tal como o de força, eram necessários na mecânica. Eles negavam a existência de corpos perfeitamente sólidos e a afirmação de que todos os movimentos devem ser contínuos, mas eles mesmos não pretendiam se envolver nas complexidades metafísicas do tema. A solução de Leibniz para o problema não era somente negar a existência de corpos perfeitamente sólidos, mas ir além e negar que a matéria tinha qualquer significado real, exceto como manifestação da força. Nestas questões fundamentais, matemáticos e mecanicistas estiveram intrinsecamente ligados com todo o debate filosófico do Iluminismo (Enlightenment). (HANKINS, 1985p. 25, trad. nossa)

Ainda em Laplace, esta questão das bases ocultas da força, como vimos, estava fortemente presente. Ele entra abertamente no debate quando fala da *vis viva*, conceito leibniziano (HANKINS, 1985) que designava justamente esse elemento constante que subjaz toda a física do universo. A admissão de uma *vis viva* suplantaria, na visão de Leibniz, toda a controvérsia com relação à concepção mecanicista do universo, uma vez que tornaria clara a necessidade de se pensar uma força de atuação que era a característica fundamental de toda a matéria em sua atividade. Essa força reconhecida por Leibniz nos movimentos elásticos seria a força motriz geral do universo, escapando da concepção newtoniana de uma ordem cuja origem seria oculta e incompreendida, porque confundida com os desígnios ou vontade divinos. Muito se discutia com relação à validade ou não dessa *vis viva* leibniziana e Laplace deixa ver no seu *Sistema Mundo* a necessidade de com ela lidar.

Considerando o que já era aceito e o que havia sido manifesto como fato real pelos experimentos de Willem’s Gravesande (1688-1742) (HANKINS, 1985), Laplace não recusa o fato evidente de manutenção da força. Como ele mesmo descreve:

A *vis viva* de um sistema de corpos é a soma dos produtos da massa de cada corpo pelo quadrado de sua velocidade. Quando um corpo se move sobre uma linha ou superfície sem se submeter à atuação externa, a *vis viva* é constantemente a soma, desde que a velocidade seja constante. Se os corpos de um sistema de experiência não tiverem outra ação além daquelas advindas de sua atração e pressão mútua, seja diretamente ou pela intermediação de cordas ou linhas inextensíveis e inelásticas, a *vis viva* de um sistema se mantém constante, mesmo no caso em que diversos corpos estão constringidos a mover-se em linhas ou superfícies curvas. Este é o princípio de conservação da *vis viva*. (LAPLACE, 1809a, p. 375, trad. nossa)

Entretanto, demonstra uma outra situação em que a suposta *vis viva* perderia seu caráter de constante, portanto, seu fundamento metafísico como base de toda a realidade e princípio universal da atividade da matéria. Segundo Laplace, considerando um sistema específico submetido à experiência:

Quando o sistema sofre uma mudança repentina, seja pela mútua atuação dos corpos, ou pelo encontro com obstáculos, a *vis viva* recebe de cada uma das mudanças uma diminuição igual à soma dos produtos de cada massa, multiplicada pela soma dos quadrados das variações que afeta a sua velocidade, decomposta paralelamente a qualquer um dos três eixos perpendiculares em relação ao outro. (LAPLACE, 1809a, p. 378, trad. nossa)

Laplace supõe que os dois princípios poderiam subsistir aos experimentos, o que significa dizer que não se podia atribuir um caráter universal invariável a *vis viva*, ou seja, não se podia reconhecer que esta fosse a força motriz de toda a atividade cósmica e, portanto, que fosse a resposta metafísica, a essência, pretendida por Leibniz. Laplace argumenta ainda que a consideração de causas finais ou o que seria uma teleologia física não passa de mera confusão e arbitrariedade, na medida em que a disposição que parece causal é, na verdade, o princípio geral do menor esforço manifesto na natureza. Assim, quando no movimento curvo se imagina uma força interna atuando segundo uma causa final, na verdade, trata-se de uma propriedade intrínseca à natureza de agir pelo caminho mais simples e do minimamente possível, ou seja, “a velocidade de um corpo movendo-se numa superfície curva não é solicitada por qualquer força constante, esta procede de um ponto a outro pela linha mais curta.” (LAPLACE, 1809a, 327, trad. nossa) A tentativa aqui é, de todo modo, atacar essa concepção ontológico-metafísica de matéria e movimento, cerne de toda a dificuldade do poderoso procedimento metodológico mecanicista.

A dificuldade com relação aos pressupostos metafísicos era evidente. Kersberg (2006) destaca que mesmo ‘s Gravesande, marcado por defender e aplicar o método matemático-experimental e se posicionar em linhas gerais em conformação com a concepção newtoniana, manteve-se ligado a elementos da filosofia aristotélica. A dificuldade aqui era justamente com relação aos componentes imponderáveis que agiam nos fenômenos físicos reconhecidos e que, nesse sentido, não permitiam uma mera consideração do mundo pela via das causas e ações estritamente exteriores, ao menos não diante das dificuldades ainda enfrentadas pela física experimental. Nesse sentido, estas dificuldades invariavelmente remetiam os cientistas do século XVIII à discussão dos pressupostos metafísicos. Uma das mais importantes consequências para o avanço do que seria a física moderna e a futura ruptura disciplinar tem a ver com o fato de esta filosofia natural matemático-experimental começar a lidar estritamente com a esfera inorgânica.

Já pelos anos de 1720, a Medicina, a Anatomia, a História Natural e a Química perdem espaço nos estudos denominados físicos. A mudança geral com a concepção aristotélica de Física passava, assim, também pela transformação do enfoque e do objeto de análise. As atenções dos filósofos naturais, ou físicos, estavam nos fenômenos inorgânicos, deixando ao largo os estudos acerca da vida e a análise química que, segundo a visão geral, estava muito mais atrelada ao método experimental do que ao método matemático-experimental. Acerca disso, vale lembrar que mesmo os objetos centrais de análise, tais como o calor, a eletricidade e o magnetismo, chamados então de fluídos sutis, não foram diretamente tratados sob uma perspectiva matemática, antes disso, o reconhecimento do que era necessário e válido no campo da mensuração passava por uma discussão qualitativa. Segundo Hankins (1985):

A Mensuração teve que esperar até que teoria qualitativa tivesse especificado o que era importante ser mensurado. Assim, os esforços para mensurar os efeitos elétricos vieram somente depois que os experimentadores reduziram uma larga linha de novos fenômenos elétricos e tentaram alguma explanação teórica qualitativa. Quando, através do final do século XVIII, a precisa mensuração se transformou em um importante objetivo da física experimental, os imaginados “fluídos sutis”, usados para computar os fenômenos, começaram a ser substituídos por leis quantitativas que faziam o fenômeno físico mais previsível, se não mais compreendido. (p. 50, trad. nossa)

Os fluídos sutis constituíam o reduto perfeito para a manutenção e discussão das causas ocultas ou elementos fundamentais que subjazem toda a experiência possível, visto que representavam qualidades primárias da matéria que, qualitativamente, se mantinham até então

inacessíveis para o método matemático-experimental. O caminho e desafio do todo poderoso método era justamente incorporar estas esferas problemáticas, intangíveis no que diz respeito à quantidade, ao grande projeto ordenador da realidade, sobrepondo assim os limites investigativos suscitados pelas causas ou elementos ocultos. Não há certamente um consenso com relação a estes elementos e justamente o seu caráter obscuro alimenta o interesse dos pesquisadores do período.

O fogo em especial, como substância, permanecia como qualidade primária presente nos fenômenos da geração de calor, luz e eletricidade, quer dizer, mantinha nesse campo de análise a necessidade de lidar com limites de explicação causal. Logo, os olhares dos filósofos naturais se voltaram para ele no intuito de expor quantitativamente e com validade experimental os atributos gerais que lhe correspondiam fenomenicamente. Os mecanicistas, seguindo as orientações cartesianas e newtonianas, pretendiam esclarecer, pelo processo de quantificação, a relação entre o movimento e a geração de calor, dado evidentemente em uma escala bastante pequena dos corpos. Estudos e experimentos como o de John Black pretendiam desvendar o problema envolvido com a geração de calor, enfim, se era o calor produzido, gerado pelo movimento ou atividade dos corpos ou se, ao contrário, jazia o calor como propriedade dos objetos, reforçando a noção aristotélica do fogo como substância. Para Black, os experimentos indicavam que os corpos efetivamente não geravam ou produziam calor, mas que as alterações de temperaturas eram dadas pela composição ou combinação de objetos, ou seja, como transferência ou assimilação dessa qualidade essencial. Na mesma linha, ‘s Gravesande atribui ao fogo o caráter de substância, isto é, estava ele presente em todos os corpos. Como tal, não podia ser criado, gerado, mas tão somente transmitido de um corpo a outro. Nos casos mais problemáticos, como na queima da lenha pela radiação solar (combustão espontânea) ou por fricção, não se tratava de mera transmissão, mas uma saída do estado latente da substância fogo nos corpos.

O problema geral dessa via interpretativa era que se o fogo permanecesse como substância, como elemento essencial da matéria dos corpos, deveria, igualmente, apresentar alguma medida de peso, pelo que se reconheceria sua passagem ou transmissão para outros corpos. Os experimentos que pretendiam provar essa perda ou ganho de peso, entretanto, mostravam-se inconclusivos e, no mais das vezes, indicavam mesmo a impossibilidade de se atribuir peso ao fogo ou ao calor. Kerszberg (2006) ressalta que os estudos de Benjamim Thompson (1753-1814), conde de Rumford, no final do século XVIII, vieram reforçar essa

recusa substancial do fogo. Seus estudos mostraram que não só era impossível atribuir qualquer peso ao calor como também era possível gerá-lo indefinidamente, através do atrito.

(...) qualquer coisa que em um corpo isolado, ou sistema de corpos, pode continuar gerando sem limitação, não pode ser considerado uma 'substância material', e em vista disso me parece ser extremamente difícil, se não completamente impossível, formar qualquer idéia distinta de qualquer coisa que possa ser excitada ou comunicada da mesma maneira que o Calor foi excitado e comunicado nestes experimentos, que não seja o MOVIMENTO. (KERSZBERG In: p. 894-895, trad. nossa)

Rumford consegue, pelo método experimental-matemático, demonstrar que a concepção aristotélica do fogo como substância não pode ser mantida, uma vez que a contínua geração do calor afirma o que já havia sido preconizado no método mecanicista, quer dizer, que o calor provém do movimento dos corpos, ou seja, é promovido por causas externas. Assim, considerado agora como energia cinética, essa propriedade assume a mesma conotação da *vis viva* na explicação de Laplace, isto é, não se trata propriamente de uma substância ou força oculta, mas de uma propriedade fenomênica atribuída ao movimento e, portanto, concebida dentro dos limites estritos da concepção mecanicista do universo. A discussão sobre a substancialidade do fogo reaparecerá nesse capítulo quando tratarmos do caso específico da Química, e de como as transformações que ocorreram nela pelo método experimental levaram igualmente à derrocada da concepção aristotélica do ar como substância simples e essencial.

Dentre os chamados fluídos sutis nenhum foi tão problemático e teoricamente rico quanto a eletricidade. Hankins (1985) nos diz que o primeiro a realizar estudos sistemáticos e isolar os fenômenos elétricos foi William Gilbert (1544-1603) no ano de 1600. Gilbert estava interessado na compreensão dos fenômenos magnéticos e na propriedade de atração e repulsão de corpos, nesse sentido, isolou a eletricidade, apontando suas diferenças com relação à atividade magnética. A preocupação com os fenômenos elétricos cresce no momento de expansão do método matemático-experimental; inúmeros trabalhos são realizados: primeiro no sentido de compreender o fenômeno e diferenciá-lo experimentalmente, depois na perspectiva da mensuração e estabelecimento de princípios e leis gerais norteadores dos fenômenos elétricos.

O debate acerca do fenômeno elétrico chama a atenção não só pelo importante avanço que promove no método matemático-experimental, mas também pela criação de instrumentos e aparelhos capazes de esclarecer as dificuldades e ampliar a capacidade de compreensão dos

fenômenos naturais. Os aparelhos criados para captar ou promover os fenômenos elétricos foram fundamentais no avanço das teorias, pode-se dizer com certeza que não se teria caminhado na direção de uma explicação sistemática e quantitativa não fosse o suporte oferecido por eles no esclarecimento das dúvidas, na análise do fenômeno ou na refutação das teorias. Dentre estes aparelhos, talvez o mais revolucionário tenha sido a garrafa de Leyden, um condensador elétrico capaz de gerar grandes descargas elétricas e que, de modo geral, intrigou os principais cientistas na área, levando-os a explicar como aquela ampliação era possível e quais os elementos envolvidos no fenômeno. Basicamente, a garrafa de Leyden consistia em coletar eletricidade “de um globo em rotação em um tubo de aço suspenso do teto por seda. Do final do tubo suspendia-se um arame de latão que carregava a eletricidade em um frasco contendo água.” A descarga era dada segurando a garrafa com uma das mãos e promovendo uma faísca com a outra no tubo de aço. Hankins (1985) menciona que o experimento desse gênero, feito por Pieter van Musschenbroek (1692-1761), quase o levou a morte, uma vez que toda a descarga gerada pela rotação do globo de aço passou por ele ao segurar a garrafa e o tubo de aço. O próprio Musschenbroek descobriu breve que poderia substituir a sua mão por qualquer outro condutor, o que tornou o experimento mais plausível e comum entre os pesquisadores dos fenômenos elétricos.

Benjamim Franklin (1706-1790) foi também um dos pesquisadores que se viram às voltas com o problema da eletricidade, em especial com as dificuldades que impunham o experimento da garrafa de Leyden. Ele ampliou a capacidade da carga elétrica e procurou demonstrar que, em verdade, a eletricidade estava dispersa na atmosfera e dela provinha. A grande dificuldade, nesse sentido, era perceber se a carga elétrica estava na superfície exterior da garrafa, no próprio vidro ou no interior dela. Os experimentos de Franklin foram inconclusivos, mas não o fizeram renunciar à sua teoria acerca das descargas elétricas. Segundo ele, estas descargas estavam diretamente associadas com a propriedade elétrica da atmosfera, já comprovada por ele em outros experimentos. A garrafa de Leyden, nessa perspectiva, seria somente uma forma de maximizar ou agrupar estas cargas elétricas presentes na atmosfera e que, no experimento, percorreriam a superfície da garrafa e os componentes metálicos.

Os experimentos que se seguiram conseguiram isolar a carga dentro da garrafa, refutando por completo a explicação de Franklin. O eletróforo de Alessandro Volta (1745-1827), criado em 1775, foi ainda mais revolucionário, pois não só conseguia isolar a carga como podia gerá-la

ilimitadamente, o que jogava por terra qualquer reconhecimento da eletricidade como elemento substancial ou essencial, ou mesmo sua relação com o fogo aristotélico.

Ainda que muitos avanços tenham sido feitos dentro do estrito universo da ciência com relação às ponderações e questionamentos metafísicos, resta que a resposta efetiva às dificuldades filosóficas para a sustentação de uma via mecanicista não estava bem consolidada. Os problemas da concepção matemático-experimental de Newton, apesar de vitoriosa na prática científica, carecia ainda de respostas melhor fundamentadas para o conjunto de questionamentos leibnizianos sobre a atividade do mundo e sua composição essencial. Efetivamente, será somente com a proposta Crítica de Kant que as dificuldades gerais do mecanicismo se tornarão vantagens metafísico-filosóficas no trato da matéria.

3.3. A História Natural e a Fisiologia como campos da experimentação e de uma ordenação não-matemática

Durante o século XVII e parte do XVIII o modelo mecanicista também pretendia abarcar a esfera orgânica e lhe atribuir uma causalidade linear a partir de causas exteriores, como acontecia com a esfera inorgânica da matéria. Esta iniciativa estava apoiada na concepção cartesiana de indiferenciação entre objetos vivos e não-vivos. Logo, se não havia um pressuposto de divisão, estava clara a opção por pensar o mundo sob a fórmula geral do mecanicismo, que, como já pontuamos, avançava na composição de uma ordenação do mundo material. De fato, o mundo todo deveria ser compreendido a partir de mecanismos regulados, logo, um animal qualquer era concebido como uma máquina, desta feita produzida pelo artífice supremo, Deus criador. A falha em geral de se compreender o vivo a partir desta perspectiva foi, como veremos, um dos fatores responsáveis pelo fortalecimento da História Natural.

Destacamos anteriormente que pela metade do século XVIII ganharam espaço os estudos e interpretações sobre os “fluídos sutis”. Embora no campo estrito da esfera inorgânica e no fenômeno isolado da eletricidade e calor algumas respostas satisfatórias tenham sido dadas, restava que para o orgânico o avanço desses experimentos promovia a necessidade explicativa e teórica de elementos que não eram tangíveis no universo estrito da observação e ponderação fenomênica. As análises fisiológicas adentram esse cenário controverso das causas ocultas e fortalecem o questionamento sobre o método mecanicista, bem como de uma mera consideração

empírica dos fenômenos. Um caso bastante notório é o da geração dos seres vivos, seja via reprodução, seja via recomposição de partes amputadas.

No caso do estudo de embriões, ou seja, de geração da vida, admitia-se em geral que o líquido espermático era responsável somente para fornecer uma primeira nutrição ao óvulo feminino, garantindo assim o desenvolvimento do embrião já presente. Hankins (1985) destaca que era muito comum considerar os espermatozoides propriamente ditos como microrganismos parasitários, que nada tinham a ver com a fecundação, mas que inevitavelmente viviam nos testículos dos machos. Embora a compreensão geral da emergência da vida não fosse de todo desenvolvida, ela garantia uma progressão de acordo com finalidade, uma vez que as estruturas gerais da formação e crescimento estavam já contidas no óvulo. Todavia, ainda mais problemático para a via mecanicista era a geração ou crescimento de partes do corpo amputadas, ou mesmo o desenvolvimento de um ser vivo a partir de partes de outro. Os experimentos de Abraham Trembley (1710-1784) demonstravam que uma espécie de animal aquático, os pólipos, podiam recompor partes perdidas de seus corpos, assim como reproduzir-se depois de uma divisão total de suas partes. Significava dizer que uma parte do ser vivo geraria anormalmente outro ser vivo independente e que possuía as mesmas características e propriedades. Estas descobertas e dúvidas surgidas com o fenômeno da geração reafirmavam as vias abandonadas da pré-formação, quer dizer, a existência latente da vida e de todo o crescimento contido internamente nos seres vivos. Isso era absolutamente contrário à visão mecanicista, que conseguia conceber estritamente relações causais exteriores e, na recusa geral das considerações aristotélicas, jamais poderia considerar o fato de existir em germen no próprio ser uma potência interna de seu desenvolvimento futuro, uma vez que isso implicaria, necessariamente, uma natureza agindo segundo fins. Esse caráter teleológico dos seres vivos em sua organização pré-existente reafirmava a dificuldade do método matemático-experimental na esfera orgânica e reforçava a necessidade filosófica de responder a estes fenômenos, em contraposição às justificativas que meramente ratificavam as concepções mecanicistas.

Existiam também, no final do século XVIII, com o aumento da discussão em torno da eletricidade, muitos estudos tentando relacionar essa atividade elétrica com a vida. O estímulo que conduzia ao movimento, reprodução e geração dos seres vivos mostravam, de um lado, que havia sim a possibilidade de interação e ligação entre estes fenômenos, mas, ao mesmo tempo, permanecia imprecisa a afirmação de que a vida era dada, por exemplo, por um impulso elétrico

nos organismos. O apelo ao elemento intangível da vida e sua forma de articulação não-linear fortaleciam as concepções chamadas vitalistas, que defendiam a existência de elementos estruturadores da vida no interior dos corpos orgânicos.

O galvanismo do final do século XVIII era, dentro desse cenário, uma tentativa de adequar a compreensão do fenômeno vital aos conhecimentos dispostos sobre a eletricidade, indicando que nos seres vivos havia um poder, um elemento reconhecido como uma força elétrica própria ao animal e que, desta feita, lhe dava o caráter eminente da vida. Os experimentos de Luigi Galvani (1737-1798) com rãs despertaram a atenção da comunidade científica do período. Suas investigações demonstravam que duas placas metálicas ligando a estrutura espinhal do animal aos nervos promoviam espasmos e movimentos que, segundo sua hipótese, representavam a ligação de um fluido elétrico animal com a atividade e ação dos corpos orgânicos. Estaria aqui estabelecida a fonte de atividade do ser vivo, esse elemento vital que, expandido pelo corpo, seria capaz de animar a matéria orgânica, contrariando assim as pressuposições mecanicistas de ações e movimentos externos.

As controvérsias geradas com o fenômeno pareciam jogar por terra a consideração mecânica dos fluídos sutis, apresentando assim uma necessidade de reformulação geral da explicação elétrica, sobretudo no que dizia respeito ao orgânico. Alessandro Volta, envolvido com as afirmações de Galvani, pôde perceber o que de fato estava envolvido nos fenômenos elétricos nos animais. Para ele, depois de uma reprodução dos experimentos de Galvani e com a elaboração de outros mais conclusivos, estava claro que a composição das placas metálicas é que estava gerando a descarga elétrica, e a rã, ao invés de ser a fonte geradora do fenômeno, a portadora da causa oculta, era simplesmente um meio capaz de sensivelmente captar a descarga e oferecer em resposta espasmos e movimentos. A eletricidade animal não era nada distinta da eletricidade em geral, ao contrário, tratava-se da mesma eletricidade, só que nos experimentos de Galvani absorvidas e manifestadas na ação dos membros da rã. Evidentemente que as afirmações de Volta não pareciam suficientes, afinal, todas as suas demonstrações envolvendo a descarga entre placas metálicas só podiam ser mensuradas e observadas através da rã, visto que os aparelhos eram incapazes de captar uma descarga tão sutil. Assim, ficava aberto o campo para as dúvidas e controvérsias, que levavam muitos a inferir que os experimentos de Volta não faziam mais do que ratificar a posição de Galvani, uma vez que somente com a presença do animal se tornava evidente a descarga, que, nesse sentido, era atribuída à chamada eletricidade animal.

A sequência de experimentos de Volta visavam elucidar o problema e, nesse caminho, ele desenvolveu o eletróforo, capaz de captar a descarga entre dois metais, independentemente do corpo animal. Sua explicação era de que os metais, e mesmo condutores não-metálicos, possuíam uma diversidade de carga e que na ligação entre elas comunicava-se a energia de uma a outra, o que gerava, no corpo da rã, o fenômeno do movimento. Embora Volta considerasse esse experimento conclusivo, na verdade restavam ainda muitas dúvidas, sobretudo se a descarga elétrica era produzida pelas placas ou se o aparelho media algum tipo de fluido distinto da eletricidade. Mesmo depois do desenvolvimento da famosa pilha de Volta, que conformava partes metálicas e material líquido na produção de energia elétrica, permaneciam muitas dúvidas, sobretudo porque teoricamente Volta não conseguia explicar a disposição que, na prática, havia imposto aos metais na pilha e, em especial, não havia meio de comprovar que o fluido percebido era propriamente elétrico. Além disso, as principais propriedades da eletricidade, a atração e a repulsão, não eram percebidas pela baixa descarga elétrica da pilha, o que gerou a necessidade de pilhas ainda maiores e com capacidades de geração de energia muito superiores às de Volta. Ainda assim, mesmo depois de comprovada as propriedades de atração e repulsão algumas controvérsias foram mantidas, visto que a apresentação de fenômenos parecidos não indicavam necessariamente (ainda que provavelmente sim) o mesmo princípio ou causa atuante, ou seja, o fluido podia não ser eletricidade, mas algo de outra natureza. Somente seu último tratado de 1805, intitulado *L'identità del fluido elettrico col così detto fluido galvanico*, que reunia todos os argumentos a favor de sua interpretação, pôde exercer um influência mais decisiva, deixando claro que tanto a produção de sua pilha como seus primeiros experimentos com o eletróforo jogavam por terra a consideração de uma causa oculta ou de um fluido elétrico animal distinto da eletricidade comum (MARTINS, 1999).

Muitos estudos fisiológicos, por esse tempo, buscavam também uma relação entre o fenômeno da vida e as novas descobertas da química, que teremos oportunidade de compreender melhor logo adiante. No caso específico da fisiologia animal, pesquisas e experimentos envolvendo a respiração animal e mesmo a transformação dos gases no reino vegetal conduziram a respostas que divergiam em larga medida das prerrogativas do método matemático-experimental. Hankins (1985) destaca alguns pesquisadores como Joseph Priestley (1733-1804), Jean Senéquier (1742-1809) e Nicolas Théodore de Saussure (1767-1845) nessa linha de pesquisa químico-fisiológica.

Priestley consegue verificar, através de experimentos, que as plantas conseguem reverter o ar com “flogisto”⁶, em um ar purificado, livre desse elemento que não permitia a respiração animal, conduzindo-o à morte. A concepção de um Deus criador se fortalecia nessa perspectiva de uma relação estreita entre a produção de flogisto na respiração animal e a purificação do ar via vegetação, já que pressupunha uma ligação entre os diferentes elementos que compunham a natureza, criando uma mútua dependência. Hankins (1985) destaca ainda que seguindo as orientações de pesquisa de Priestley outras descobertas importantes foram realizadas, como a constatação experimental de que a luz solar, e não o calor, era o que promovia o desenvolvimento das plantas e, conseqüentemente, uma maior liberação do oxigênio (responsável então pela purificação do ar). Senéquier, por sua vez, consegue perceber que este processo de purificação do ar ou eliminação do flogisto se dava nas folhas e não na planta como um todo. Trataremos de explicar no que consiste propriamente essa distinção entre a purificação do ar e a produção de oxigênio quando expusermos as revoluções na química, que merecem um espaço específico em vista do seu papel ontológico na estruturação das ciências modernas.

Sob uma nova perspectiva do ar, já concebido como dividido e composto por gases (ao menos alguns elementares e de mais fácil reconhecimento), Saussure consegue descobrir no estudo das plantas o papel também fundamental da água, que, ao contrário do que até então se imaginava, não conduzia simplesmente os nutrientes do solo à planta, mas constituía uma das fundamentações da alteração química promovida na liberação do oxigênio em detrimento do “ar fixado” (gás carbônico). Com estes experimentos, Saussure conseguia explicar o desenvolvimento anômalo das plantas em função da distribuição e concentração diferenciada dos gases na atmosfera, bem como o maior ou menor desenvolvimento em função da radiação e da quantidade de água no ambiente e no solo. A diversidade vegetal podia ser melhor compreendida por essa via, e isso será de grande valia, como veremos, para as sistematizações humboldtianas da vegetação no globo terrestre.

Ainda no que diz respeito aos fenômenos químicos no estudo da vida, devemos destacar a digestão, que também ganha novas interpretações na última metade do século XVIII. A via mecanicista procurava explicar a digestão no estômago através dos processos de compactação e trituração, entendendo que a atividade estomacal se baseava nesses processos para a absorção dos

⁶ Ofereceremos uma abordagem mais abrangente e apropriada acerca do flogisto na página 223, quando tratarmos do caso específico da Química e a supressão do ar como substância simples.

nutrientes e posteriormente na formação das fezes. Os fluídos e líquidos estomacais, nessa via mecanicista, serviam simplesmente para facilitar o processo de quebra e compactação do alimento. No entanto, os novos experimentos davam conta de uma mudança e diluição química dos nutrientes no interior do estômago e em todo o sistema digestivo. A investigação dos sucos gástricos, dos órgãos internos, levantava uma série de questões que iam na direção contrária das interpretações vigentes. Não obstante, Hankins (1985) destaca que o estágio ainda primário da química não permitia respostas mais conclusivas sobre a digestão animal e humana naquele período.

O estatuto da química no século XVIII não era avançado o suficiente para permitir uma completa análise da digestão, mas é significativo que estes cientistas tenham colocado de lado os princípios vitais e o “*archei*” e vissem a partir de uma direta análise experimental os processos de digestão. (p. 123, trad. nossa)

Hankins destaca ainda que no caso da digestão os avanços das análises químicas apoiadas estritamente em experimentos começavam a oferecer uma explicação que não era tributária da matemática e, ao mesmo tempo, não pretendia recorrer a elementos ocultos como a força vital ou o *archei*, que seria uma essência interna da vida. Os questionamentos centrais que acontecem aqui estão irradiados em todo o período. Vimos que há uma dificuldade de sustentação ontológica da física experimental mecanicista, que precisará do apoio do projeto Crítico kantiano para filosoficamente assumir validade sistemática na produção do conhecimento; pontuamos também que na consideração da esfera orgânica muito do que se presumia superado voltava a aparecer, através de um princípio teleológico causal dos seres vivos. A resposta química, no caso específico da digestão, é uma tentativa de renúncia do discurso mecanicista, ao mesmo tempo que de formação de uma via paralela, independente da análise fisiológica, evitando recorrer a princípios ocultos ou causas que jaziam impenetráveis para os aparatos sensíveis do homem ou, melhor dizendo, que recorriam a causas alheias ao universo empírico de análise. Como veremos, a química e seu método experimental realizarão grandes saltos na ressignificação ontológica da matéria no campo científico, e no caso da digestão, embora não oferecesse uma interpretação conclusiva, demonstrava já seu papel na edificação da ciência moderna.

Todas as proposições para a compreensão da vida que se mantiveram ligadas ao mecanicismo, especialmente no século XVII, passaram a ser desconstruídas e refutadas por estas

séries de estudos no campo fisiológico. Doutra feita, o caráter meramente dedutivo das pesquisas mecanicistas na consideração da vida, e que de forma alguma conseguiam ratificações e comprovações no campo da empiria, levou também ao questionamento das possibilidades do método diante da complexidade orgânica. Para além dos estudos fisiológicos que destacamos, que pretendiam uma identificação causal dos fenômenos da vida, havia também o campo de atuação de uma chamada História Natural.

3.4. A mudança do papel da História Natural

A tradição e o significado de História Natural remontam aos tempos de Bacon, em que se estabelece uma diferença fundamental entre o procedimento metodológico e o objetivo investigativo nesse campo em comparação com a chamada Filosofia da Natureza ou meramente a ciência. Em Bacon a História Natural estava encarregada de reunir informações no mundo natural, recolher elementos que serviriam posteriormente como ferramenta para o saber “científico”. Tratava-se, portanto, de uma rama do saber destinada à observação e recolhimento de dados, obviamente com procedimentos metodológicos claros e precisos, se possíveis mensuráveis e quantificáveis. Por outro lado, a Filosofia Natural ou “ciência” tinha como papel fundamental a explicação das causas, quer dizer, eram herdeiras diretas do objetivo geral da física Aristotélica, sobretudo no que diz respeito às causas dos movimentos. Obviamente que a postura metodológica nada tinha a ver com a proposta aristotélica, uma vez que se retiravam os elementos ocultos e pretendia-se analisar a natureza pelas suas manifestações objetivas e relações exteriores. A ciência da ordem servia-se então de todo o acúmulo de informações da História Natural para estabelecer os princípios e leis causais universais com validade objetiva para todo objeto na natureza, vale dizer, para todos os corpos. Uma passagem da Enciclopédia Britânica pode esclarecer a superioridade da filosofia natural com relação à História natural em quase todo o século XVIII:

Não há dúvida de que esta visão do universo é incomparavelmente mais interessante e importante do que a tomada pelos historiadores naturais; contemplando todas as coisas que tem valor para nós e, em resumo, o todo da vida e movimento do universo. Este estudo, portanto, tem sido dignificado com o nome de FILOSOFIA e de CIÊNCIA; e a história natural tem sido considerada

como de importância somente na medida em que foi conduzida para a bem sucedida persecução da filosofia. (Encyclopaedia Britannica apud Gascoigne In: 2006, p. 861, trad. nossa)

Acreditava-se no início do século XVIII que as dificuldades encontradas pelo mecanicismo na esfera orgânica era resultado da falta de conhecimento das especificidades do objeto de análise, bem como sua complexidade e variação. Logo, para suplantar esse caráter meramente abstrato, a via da História Natural deveria, seguindo a tradição da matéria preconizada por Bacon, seguir no levantamento e classificação dos seres vivos, garantindo futuramente o material necessário para uma composição causal. Abriam-se assim novos horizontes para o trabalho descritivo, como tentativa de compreender em detalhe o conjunto de variáveis envolvidas nos fenômenos orgânicos e, desta feita, tornar possível uma composição ordenadora mecanicista para a esfera da vida.

Nessa esfera de classificação que se sucede na História Natural do século XVIII, a figura mais importante é, sem dúvida, Carolus Linnaeus (1707-1778). Consciente de que o mundo era formado por um enorme número de espécies naturais, cabia ao historiador natural organizar uma classificação em função das diferenças que caracterizavam o vivo na natureza, uma essência velada na forma, elementos bem hierarquizados em função de suas características e feições (LAUDAN, 1987). A mais perfeita classificação seria aquela capaz de identificar a obra divina, a organização planejada e disposta pelo criador. Esta organização era hierárquica, estabelecida por um complexo jogo de relações previamente estabelecidas. Hankins (1985) afirma que um dos principais fatores para o avanço da História Natural no século XVII e XVIII foi justamente esta possibilidade de tornar conhecida a complexidade e diversidade da obra de Deus no mundo, sobretudo em um domínio que a ordem matemática ainda não havia instituído avanços significativos. Assim, cabia à História Natural descrever a gigantesca obra divina, não mais pelos velhos textos, mas na investigação e observação da natureza. Importante ainda é perceber que subjaz na forma de classificação de Linnaeus uma concepção de imutabilidade da natureza, de uma repetição contínua a partir de espécies originárias (possivelmente criadas por Deus). No entanto, ele acaba reconhecendo, no final da vida, uma capacidade de hibridização das plantas que atestava contra esta máxima e, portanto, ainda que veladamente, o fazia renunciar à perspectiva bíblica de criação do mundo.

Hankins (1985) destaca algo extremamente importante para, também aqui na esfera orgânica, ser rompida a visão aristotélica: a descoberta da sexualidade das plantas. “A sexualidade das plantas ofereceu uma base possível para um sistema natural de classificação porque o mecanismo de geração necessariamente determina as formas das plantas.” (HANKINS, 1985, p. 146, trad. nossa). Isso torna possível uma diferenciação e classificação exterior, sem a pressuposição lógico-aristotélica de uma divisão entre substância e acidente. Linnaeus partilha dessa composição das formas a partir da reprodução, considerando-a essencial e como pilar de seu sistema taxonômico. É assim que estabelece seu famoso binômio gênero/espécie para a classificação dos vegetais, que ainda hoje é mantido como forma geral de denominação no campo da botânica. Linnaeus pretendeu estender esta perspectiva sexuada para a matéria inorgânica, correndo no contra fluxo do método experimental do período, que era justamente transportar os avanços do vitorioso método matemático-experimental para a esfera orgânica. Ele propõe, sob esta tentativa de mudança radical da concepção de natureza, uma explicação e classificação dos minerais a partir de algo muito próximo da reprodução sexuada. Partindo da premissa de que o globo, a princípio, tinha sido fluído, Linnaeus propôs que a água havia gerado uma dupla linhagem: uma salina macho e uma terrena fêmea. Assim, sais e terras eram pais e mães dos minerais. Havia uma diferença entre os sais e terras em função do local em que se davam, ou seja, se estavam na atmosfera, no oceano, nos animais ou nas plantas. Era através dessa diferença e da diversidade de sua combinação que se poderia inferir um sistema classificatório. O principal da composição teórica de Linnaeus era que o arranjo combinado de sais e terras gerava formas diferenciadas na cristalização dos minerais; estas formas e suas diferenças é que permitiam uma distinção, logo, deveriam funcionar como principal fator no sistema taxonômico mineral. Contando as faces dos minerais, os mineralogistas podiam estabelecer uma classificação precisa e confiável, na visão de Linnaeus. Embora esse sistema taxonômico mineral nos pareça absurdo, ele teve grande penetração entre os pesquisadores, sobretudo pelo renome adquirido por Linnaeus na esfera de classificação botânica.

Laudan (1987) destaca que na França o sistema taxonômico dos minerais linnaeunianos foi bem recebido, sendo desenvolvido e modificado, especialmente por Jean Baptiste Louis Romé de'Isle (1736-1790) e René-Just Haüy (1743-1822). d' Isle sugeriu que os cristais eram compostos de pequenas moléculas salinas, elas mesmas compostas de moléculas ácidas e alcalinas. Valorizando as microestruturas, ele mantém a taxonomia de Linnaeus, na medida em

que cada mineral possuía uma estrutura fixa e uma composição fixa, que de modo algum parecia refutar a organização pressuposta pelo sistema linnauniano. Hauy, por sua vez, propôs uma analogia entre o sistema de d'Isle e de Linnaeus. Para ele, a “molécula integrante”, estes elementos fixos dos minerais, correspondia às plantas individuais na taxonomia de Linnaeus. Assim, a combinação dessas moléculas em uma forma regular equivaleria às espécies de plantas, só que desta feita no agrupamento químico homogêneo dos minerais.

Apesar dessa grande influência, a admissão de uma reprodução dos minerais era extremamente radical e não menos absurda hoje do que fora naquele momento. A via de explicação química parecia mais plausível e reunia, ainda segundo Laudan (1987), uma forte oposição, especialmente nas figuras de Axel Fredrik Cronstedt (1722-1765), Forben Bergman e Abraham Gottlob Werner (1749-1817). Para Cronstedt e Bergman era um absurdo pensar que as faces externas de um mineral funcionariam como referência para um sistema classificatório; segundo eles, no caso das plantas estas formas externas até poderiam revelar as propriedades essenciais, mas, de modo algum, isso acontecia com os minerais, visto que sua essência estava no arranjo e composição química de sua estrutura. A grande divergência entre Bergman e Cronstedt estava somente na possibilidade de classificação hierárquica dos minerais. Para Cronstedt não era possível uma divisão hierárquica uma vez que minerais distintos podiam se agrupar na formação de uma outra estrutura, o que invalidaria um isolamento estanque dos grupos de minerais em função de ordem. Para Bergman, havia uma necessidade de divisão hierárquica, na tentativa de melhor definir os agrupamentos minerais e diferenciar, assim como acontecia na botânica e na zoologia, estruturas mais ou menos complexas. Será Werner, no entanto, que porá fim à polêmica, recusando qualquer paralelo entre os reinos vegetal, animal e mineral, excluindo a possibilidade de uma classificação hierárquica, como queria Bergman e destruindo por completo a tentativa de Linnaeus de classificar os minerais por uma via reprodutiva.

O esforço de Werner em estabelecer uma nova diretriz para a pesquisa e classificação mineralógica passava por uma associação entre identificação e classificação. Para ele, a identificação seria o desenvolvimento de um repertório de técnicas capazes de reconhecer um mineral que já tenha sido descrito e nomeado; a classificação, por sua vez, seria o processo de determinação de entidades do mundo num plano conceitual, quer dizer, o reconhecimento teórico da existência real dos minerais em sua diversidade (LAUDAN, 1987). Assim, os minerais deveriam ser identificados por suas características externas, mas classificados de acordo com suas

características químicas, ou seja, suas propriedades e estruturas elementares. Havia uma precariedade no que diz respeito à descrição dos minerais, o que dificultava sobremaneira o processo de identificação. Nesse sentido, o próprio Werner procurou contribuir com identificações pela cor, cheiro, sabor, peso, etc. Mas vale ressaltar que para ele o sentido maior dessa identificação pelos elementos externos deveria se associar com a compreensão química das estruturas geológicas, permitindo uma classificação coerente e alheia às confusões impetradas pelas analogias com os reinos vegetal e animal (LAUDAN, 1987). Vale lembrar ainda que, no plano sistemático, Werner era adepto de uma explicação que recebeu o nome de neptunista, que consistia em conceber a formação das estruturas geológicas, das rochas e deposição de sedimentos a partir da atividade marinha. De certa forma, esta linha investigativa apelava para a concepção catastrofista, isto é, uma visão que necessitava de revoluções de grande magnitude na história da Terra, a fim de dar conta da complexidade das formas. Esta via pretendia manter uma harmonia com o discurso bíblico, carregado de informações desse gênero catastrófico, que tornavam possível pressupor uma variação da atividade oceânica capaz de transportar e acumular sedimentos nas diferentes partes do globo.

Em oposição a Werner, nesse momento específico da composição teórica mineralógica, estava James Hutton (1726-1797), que pretendia uma atividade formativa da Terra ligada ao calor e fogo interno, muito mais do que o processo erosivo marinho, que de toda forma não estava descartado. Chamados de vulcanistas ou plutonistas, os pesquisadores que seguiam essa linha huttoniana viam as cadeias de montanhas e as formas mais diversificadas da Terra como a composição regular e uniforme dessa ação contínua das forças interiores da Terra. Em oposição à visão catastrofista, os eventos formadores das estruturas geológicas das diversas partes do globo não poderiam ser notados e percebidos no intervalo da existência humana, mas somente na consideração de vastos períodos de atividade que exigiam, portanto, um plano regular de ação capaz de emoldurar e combinar a superfície terrestre em um longo tempo geológico.

Devemos destacar algo que se passa nesse momento de controvérsias acerca da classificação e sistematização da Terra. O sistema classificatório de Linnaeus abria na História Natural uma vertente de análise que considerava o empírico sem o receio metafísico dos filósofos da natureza, não havia para Linnaeus grandes questões metafísicas a serem respondidas, mas tão somente um vasto mundo a ser conhecido e denominado sob uma perspectiva geral regular, tomando como base as feições e características externas. As dificuldades enfrentadas pela física e

a oposição com relação ao caráter finalista ou o fundamento das forças reconhecidas aqui não faziam sentido. O mundo estava dado tal como é e não havia nada de duvidoso em se empreender um reconhecimento geral a partir do que se percebia, do que se observava. O realismo aqui sobrepunha o caráter abstrato das justificativas necessárias na Filosofia da Natureza (SLOAN, 2006).

Georges-Louis Leclerc (1707-1788), conde de Buffon, diante desse cenário, promove uma ruptura não só com o sistema taxonômico de Linnaeus, mas também com a utilização de um método estritamente matemático na investigação da natureza. Vimos que apesar de Linnaeus estabelecer o elemento da reprodução como o fundamento chave do seu sistema classificatório, ele ainda estava pautado nas formas exteriores, na maneira como as feições diferenciadas na geração reprodutiva caracterizavam as formas vegetais e animais. Para Buffon não há qualquer possibilidade de se pensar coerentemente uma classificação levando em conta aspectos exteriores, haja vista que a mera aparência não designava, necessariamente, uma correspondência formativa comum. O fundamental para Buffon era pensar como a natureza se organizava sistematicamente ao longo do tempo e, nessa perspectiva, como das gradações mais inferiores da matéria se associava e se transformava progressivamente a natureza até chegar ao ser humano. Este aspecto histórico da natureza constituía o cerne da análise, na medida em que recusava por completo a criação divina das espécies tal qual observamos na natureza. Essa perspectiva histórica é extremamente importante, porque deixa ver que há uma quebra com o método matemático-experimental que, de fato, não se valia do tempo como caminho para a compreensão da natureza. Compreender a natureza numa perspectiva newtoniana seria penetrar nas causas dos efeitos reconhecidos, isto é, explicar a partir de um princípio invariável em qualquer tempo o processo geral de conformação daquele efeito. Numa recuperação Leibniz-aristotélica, Buffon pensava o mundo como um todo integrado, e propunha que todo o sistema classificatório, e mesmo as formulações matemáticas, não passavam de uma produção abstrata do homem diante de uma complexa e interligada natureza. Para ele, a conformação que em muitos casos se conseguia entre a matemática e a experiência era possível porque se tratava sempre de criações abstratas direcionadas para situações e processos abstratamente percebidos. Hankins (1985) argumenta que essa postura de Buffon é tributária de John Locke, que analisamos anteriormente, quando tratamos das bases que tornaram possível o debate estético britânico. Significa que, assim

como Locke, Buffon começa a considerar o mundo como algo percebido e representado por ideias sensivelmente produzidas, e não como verdades fundamentais e últimas.

No seu último *Methodus plantarum emendata* (1703) Ray afirmava que a posição lockeana era de que as essências das coisas são totalmente desconhecidas para nós e que nós obtemos qualquer conhecimento da natureza somente através de nossos sentidos. Assim nós recebemos somente coleções de sensações, nada do que pode ser a essência dos objetos pode ser por nós percebido. Refletindo sobre esta multitude de sensações, nós fazemos julgamentos sobre essências. Somente como qualidades secundárias de sabor, cheiro, cor e assim por diante é que opera nosso modo de percepção dos objetos, não no reconhecimento dos objetos por eles mesmos; assim é que as características externas das plantas são meras indicações. Elas não podem ser essências nelas mesmas, e, portanto, nenhuma característica pode ser a base de um sistema natural de classificação. (HANKINS, 1985, p. 150, trad. nossa)

Somente ignorando a condição do mundo para nós é que podemos estabelecer um sistema classificatório como o de Linnaeus, somente renunciando ao verdadeiro realismo filosófico podemos compor interpretações e classificações imaginadas ao conjunto da natureza. Ao contrário, para Buffon, o caminho que verdadeiramente conduz a algum conhecimento da realidade passa, antes de mais, pela consideração de sua dinâmica e ligação ao longo do tempo, percebendo nestas conexões o essencial das formas, aquilo que estimula os sentidos e faz brotar as ideias, bem seja, a atividade intrínseca ao mundo. Logo, qualquer classificação que se queira válida deve partir da consideração da progressão no tempo dos grupos a serem classificados, isto é, o processo de transmissão de informações pela mudança e permanência de qualidades e não simplesmente pela ligação entre feições externas. Precisamente no reino animal isso significa que são da mesma espécie aqueles animais que, procriando, geram filhos férteis, capazes de transmitir temporalmente as qualidades que lhe são essenciais, independente das feições que lhe acompanham. Segundo Sloan (2006): “Tais espécies eram reconhecidas empiricamente pela compatibilidade reprodutiva antes do que pelas características morfológicas.” (p. 921, trad. nossa).

O caráter da História Natural começa a mudar, uma vez que ultrapassa o universo de mera reunião de informações e dados da natureza, constituindo uma composição sistemática do mundo. Isso, de algum modo, também já acontece com Linnaeus, só que, nesse caso especificamente, sem adentrar no encadeamento e no processo de formação dos elementos reconhecidos. Linnaeus consegue enxergar um sistema ordenado que reflete a ordem e disposição divina, mas, ao

renunciar às questões metafísicas da qualidade primária dos elementos, ou respondendo toscamente a elas, deixa para Buffon o mérito de aglutinar, em concorrência ao método matemático-experimental, um sistema capaz de dar conta não só do arranjo mas também dos processos formadores dos elementos que compõem o mundo, reafirmando as dificuldades metafísicas e inserindo-as também na composição de uma história da natureza. Importante notar ainda que se para Buffon a classificação deve ser feita de acordo com o processo dinâmico de transmissão de qualidades no tempo, fica claro que a tentativa de Linnaeus de compor um mesmo procedimento classificatório para os reinos vegetal, animal e mineral é um grande erro. O processo de transmissão das qualidades ao longo do tempo é inteiramente diferente para um mineral e para um animal, logo, qualquer tentativa de fundamentar um único método resulta inevitavelmente em absurdos como o proposto por Linnaeus na reprodução dos minerais.

A vantagem aqui, como afirma Sloan (2006), era justamente resgatar a postura Leibniz-wolffiana em favor de uma explicação sistemática capaz de considerar a gênese dos elementos naturais, e não só suas relações exteriores de causa e efeito. Abria-se, assim, uma via paralela de análise da realidade, que no caso específico da sistematização da esfera orgânica, conseguia muito mais frutos do que a via matemático-experimental. Sloan (2006) considera este um retorno às concepções cosmológicas, suprimidas com o avanço da filosofia da natureza newtoniana. Nessa nova cosmologia de Buffon, todos os elementos da Terra estão associados, muito embora possuam dinâmicas e temporalidades diferentes de reprodução e modificação. Como um todo, esta natureza deve ser compreendida e estudada nos seus processos e nas interações que estabelece em seu interior, ainda que percebamos secundariamente esta atividade fundamental. Essa articulação geral do mundo marca o papel fundamental da localização e disposição geográfica dos elementos, sobretudo quando analisa os animais e suas variações ao longo dos continentes. Se o mundo é um todo integrado, como no sistema leibniziano, então as espécies reconhecidas devem muito do que são, de suas essências e formas, ao lugar que ocupam e que, pelo princípio de razão suficiente, necessariamente se diferenciam uns dos outros. Os primeiros passos para a consolidação de uma via evolutiva estavam sendo dados, na medida em que o tempo assume significado central e, mais do que isso, os elementos da natureza se associam e se determinam mutuamente na realização e geração do novo.

Essa visão é extremamente importante e eficiente na compreensão do mundo natural, especialmente no que diz respeito à esfera orgânica. Sloan (2006) adverte que não se deve, no

entanto, confundir a perspectiva buffoniana com o evolucionismo, porque apesar de pensar em fatores integrados na natureza e em uma conformação ambiental das espécies, a mudança não era efetivamente uma transformação das espécies sob uma cadeia progressiva de mutações, ao invés disso, tratava somente de reconhecer uma variação de gêneros e famílias em localizações diversas, nunca de admitir que havia ali o surgimento ou a emergência de um novo ser, uma nova criatura. O caminho para a consolidação de uma compreensão progressiva da vida reclamava novos aportes teóricos; o movimento romântico, bem como o idealismo alemão, foram as referências que faltavam para uma nova concepção orgânica do mundo, pressuposta e legitimada sob uma perspectiva filosófica teleológica.

4. O acirramento das forças : o embate entre sensibilidade e razão

Vimos duas vias, uma estética e outra científica que, aparentemente, caminharam de maneira autônoma no curso da Filosofia do século XVII e XVIII. Embora tenhamos visto que Newton e especialmente Leibniz desempenharam papel bastante forte na composição de uma rama filosófica denominada estética, temos, em geral, que suas proposições foram fundamentais para uma assim chamada filosofia natural ou o que denominaríamos hoje como campo da física. Não é difícil entender porque de fato houve uma separação entre estética e ciência, ou mais apropriadamente entre os debates racionais e o do gosto. Vimos que a estética, em todo momento, esteve associada aos sentidos inferiores, enquanto a ciência esteve ligada ao aparato superior, à razão. Essa divisão primordial entre sentidos inferiores e razão seria o cerne de toda a separação investigativa da estética e da ciência. Ainda que apropriadamente se fale de uma ciência estética, não havia qualquer diálogo possível ou legítimo entre a sua via discursiva e o que se convencionou chamar filosofia natural ou Física. Podemos evidentemente falar de uma conformação de métodos, como, por exemplo, na proposta de Burke, no entanto, o objeto e o objetivo da análise eram totalmente diferentes e de nenhum modo complementares, por isso constituíam dois ramos autônomos.

Importa destacar que, no final do século XVIII, a aparente indiferença entre estes dois domínios, o estético e o científico, passou de mero distanciamento para um real embate e confronto. Tomando de assalto todas as dificuldades e limitações enfrentadas pela razão na solução do problema científico e também filosófico, a estética, sob a via da sensibilidade, passa a

intentar uma reação, uma nova forma de conceber e viver no e com o mundo, para além das orientações sempre limitadas e refutáveis da ordem razão. No mundo germânico, a oposição entre razão e sensibilidade se traduz na contraposição pré-romântica à *Aufklärung*, concebida como plano de edificação sistemática e exposição especulativa do mundo sob as diretrizes da razão. Esta corrente contrária às determinações da razão, que mostra seus primeiros traços já nos anos de 1770, se irradia do interior do mundo germânico pelas proposições do jovem Johann Gottfried von Herder (1744-1803), chegando a sua máxima manifestação com os escritos da juventude de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e prolongando-se com os trabalhos também pueris de Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805). Há neste movimento, como anuncia o próprio nome que lhe é dado a partir da peça teatral de Klinger (*Sturm und Drang* – Tempestade e Ímpeto), muito do espírito da juventude, esse ultrapassar das barreiras impostas, sobretudo das regras de uma razão que limitaria a entrega a uma existência vivida, sentida enquanto tal para além de toda determinação; experimentada como o impulso de um povo, da natureza, na realização da vida. Há, nesse emergir de uma reação às proposições especulativas e ao império da razão, um ímpeto sensível retratado mesmo no nome oferecido ao movimento. O valor da sensibilidade, compreendida aqui como o emergir sensível, aquilo que então se denominava os sentidos inferiores, é o reagir e o rebelar de um espírito novo, que nega uma pura especulação e produção analítica como reveladora dos sentidos e propósitos da existência. O fervor da paixão pueril é a marca desse ímpeto pelo sentimento, pela superação da razão ou seu nada poder diante da existência sensível. *Os sofrimentos do jovem Werther* retratam com maestria o fundamento geral dessa negação da pura abstração, do equilíbrio e controle da sensibilidade pelas regras da razão, culminando na entrega total, da própria vida, ao sentimento que ultrapassa em larga medida qualquer ponderação racional.

Uma das determinações da *Aufklärung* era justamente a admissão causal linear do mecanicismo, justificada e explicada pelo procedimento racional e ligada à via aberta pela consideração empírica estrita. Também aqui, juntamente com aquela série de novas questões e descobertas conflituosas no campo da ciência, instaura-se uma ruptura, um questionamento geral dessa ordem causal e a apresentação da natureza como esse mero universo mecânico da empiria. Fala-se agora de uma natureza em transformação interna, em atividade, e que carrega no seu bojo a fonte das sensações e o alvorecer de uma sensibilidade que de fato constitui a essência dela mesma, natureza, e do homem. A razão, nesse sentido, pode e executa transformações como

esfera finita de atuação, como fonte mesmo de toda oposição com a natureza; a sensibilidade, ao contrário, participe desta natureza pelo órgão sensível, sente-a antes de exprimi-la em regras gerais do entendimento ou em princípios universais e conceitos acabados. A relação íntima da sensibilidade com o mundo, marca característica da cultura de um povo, revela a ligação essencial do mundo pela medida sensível e chega a sua unidade com a natureza.

O jovem Herder, em seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, deixa ver essa unidade entre tudo o que existe na natureza, incluso aí o próprio homem, que tem a medida de seu desenvolvimento enquanto espécie justamente naquilo que parece sua limitação, sua fragilidade no seio da natureza. “Este ser débil e sensível não está só, ainda que pareça isolado, solitário e exposto a todas as adversas tormentas do mundo; se acha inteiramente entrelaçado com a natureza inteira.” (p. 02, trad. nossa). Nessa obra, a linguagem, grande órgão da razão, é posta a serviço da sensibilidade, ao desenvolvimento do homem enquanto espécie que se liga aos seus pelas limitações de sua condição enquanto ser natural envolvido e guiado por sensações. A ruptura geral entre o homem e a natureza, requerida pela razão, é aqui recusada pela via da sensibilidade, do impulso da vida. Tanto homem como natureza estão em processo, no que será depois sistematizado em Herder sob a perspectiva histórica. Esse caráter ativo e transformador da realidade é um dos mais importantes legados para o primeiro romantismo alemão e para o idealismo. As obras literárias estão assim reinscridas nesse plano sensível, nessa nova concepção que rivaliza e encontra seu espaço no último quarto do século XVIII. Herder, Goethe e Schiller, nesse contexto, anunciam essa ruptura com o contemporâneo.

Antes de chegarmos ao idealismo e romantismo alemão, precisamos entender como esta separação entre estética e ciência, e depois oposição entre sensibilidade e razão, chegou a ser respondida pela Crítica kantiana; precisamos ver como, nessa oposição, pretende Kant uma unidade solucionadora dos conflitos e dos problemas enfrentados tanto pela estética como pela ciência; em poucas palavras, precisamos compreender como a terceira Crítica de Kant se transforma na pedra filosofal da dualidade estético-racional e orienta os movimentos filosófico-estético-científicos ulteriores.

5. Kant e a unidade estético-científica

Explicitamos ao longo do capítulo que havia no final do século XVIII uma gama de questões a serem resolvidas e, em especial, as concernentes à estética e ao organismo. O movimento pré-romântico do *Sturm und Drang* já anunciava o que haveria de acontecer com esse domínio divergente de questões e problemas, no entanto, foi Kant quem sistemática e deliberadamente aproximou os problemas na formulação de uma única resposta. Perspicaz, Kant pretendeu com sua Crítica do Juízo resolver toda a dificuldade referente ao debate estético e, ao mesmo tempo, solucionar a questão do organismo e sua conseqüente dificuldade metafísica. Ainda que não haja nada de realmente inovador em sua proposta estética, ela se torna extremamente importante por permitir uma associação entre julgamento estético e julgamento teleológico natural.

Em primeiro lugar, antes de apropriadamente resgatarmos o que já havíamos dito no capítulo primeiro da tese acerca dos juízos reflexivos teleológicos, temos de reforçar o papel das duas primeiras críticas kantianas com relação ao problema científico mecanicista. Os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, obra de 1786, procura dar forma objetiva àquilo que é apresentado na *Crítica da Razão Pura*, ou seja, circunscrever as possibilidades da razão no conhecimento da natureza, apontando tanto o fundamento metafísico desse conhecimento como o caminho metodológico que convém a essa fundamentação. Vale ao leitor lembrar aqui todo o caminho descrito por Kant na primeira Crítica com o intuito de validar e reconhecer os juízos sintéticos *a priori* e explicar como são eles possíveis. Vimos que se tratam sempre de juízos analítico-sintéticos, quer dizer, do esquematismo geral na conformação do mundo ao *a priori* transcendental, ao passo que esse universo estrito oferecido como objetividade também é considerado *a posteriori* no processo de acréscimo sintético de um predicado ao sujeito semântico. Assim, esta maneira analítico-sintética de operar era a mesma preconizada no método matemático-experimental, quer dizer, era capaz de estabelecer princípios apodícticos, princípios que podem ser admitidos em sua necessidade e, portanto, que podem apresentar, no caso da ciência da natureza, o diverso particular pela ordem geral *a priori*. Temos, pois, que as leis reconhecidas por esse método são válidas para os fenômenos e não podem ser, sem equívoco, aplicadas como se fossem obra da própria natureza considerada como *coisa em si*. O ponto nodal

de toda a solução Metafísica do problema apresentado pela via mecanicista passa por esta consideração dos juízos e pelo caráter esquemático da razão no conhecimento da natureza.

Em termos gerais, há uma iniciativa kantiana de responder às dificuldades metafísico/ontológicas do mecanicismo newtoniano, demonstrando, progressivamente, como sua solução filosófica Crítica punha fim às delongas em torno de uma força ou elemento oculto. Passando por todas as dimensões válidas do universo científico, quer dizer, por toda a apresentação fenomênica submetida ao aparato *a priori* do entendimento, Kant identifica todo desenvolvimento da filosofia natural, ou física, com a própria estrutura da razão. Assim posta, a via mecanicista apareceria como a forma mais legítima de interpretação dos fenômenos, haja vista que se mantinha no universo delimitado da Crítica, ou seja, sem falar da natureza nela mesma e, o principal, demonstrando como a concepção mecânica conformava perfeitamente suas leis com as categorias lógicas do entendimento: causalidade, qualidade, relação e modalidade. Cassirer (1990), comentando o sentido dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, deixa claro este último e mais importante aspecto na validação do método matemático-experimental e, sobretudo, na consagração da concepção newtoniana de ciência.

(...) a ciência natural tem como objectivo a matéria; e o programa de Kant leva-o a estruturar este conceito de acordo com os 4 grupos de categorias, enquanto exemplificadas pelo movimento.

Daí a subdivisão da teoria dos objectos físicos em: foronomia (cinemática), isto é, a geometria pura do movimento enquanto apenas pontos posicionados; dinâmica que estuda o movimento como qualidade da matéria e explica as mudanças qualitativas mediante a força motriz originária (âmbito de categoria da qualidade); mecânica que investiga as relações externas entre os objetos físicos que se movem dinamicamente (Categoria da relação) e fenomenologia que se ocupa do movimento ou repouso da matéria nas suas manifestações perante os sentidos externos (categoria da modalidade). Ao buscar argumentos a favor da construção metafísica e matemática dos vários momentos do movimento, Kant tenta estabelecer a “real possibilidade” do conceito de matéria e ilustrar os fundamentos filosóficos da ciência newtoniana, bem como a visão da natureza pelo que lhe está subjacente. (CASSIRER, E. In: KANT, 1990, p. começo do Prefácio)

A primeira parte dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* trata da Foronomia, que toma sob a perspectiva espacial e temporal o movimento e a matéria, elementos centrais dos problemas e contradições envolvendo o debate metafísico. Temos assim que:

A matéria é o que é móvel no espaço. O espaço, que é também móvel, chama-se o espaço material, ou ainda o espaço relativo; aquele em que, por fim se deve pensar todo o movimento (por conseguinte, ele é em si absolutamente imóvel) chama-se o espaço puro ou também absoluto (Definição 1 dos Princípios da Foronomia)

Articula, dessa maneira, uma leitura foronômica sobre o movimento e o repouso. A consideração de matéria como o que é móvel no espaço deixa ver a tentativa de aproximação com o mecanicismo, salientado, como em geral faz Newton, duas perspectivas de espaço. A primeira seria dada pela identificação de uma mudança tomada de maneira relativa num determinado tempo. Isso significa que, nesta perspectiva, não podemos conhecer o movimento absoluto, já que não podemos estabelecer um referencial objetivo que represente ou corresponda ao espaço absoluto. Não obstante, assim como havia proposto Newton em seus *Princípios matemáticos*, o movimento absoluto pode ser dado pela alteração dinâmica da velocidade do móvel, que exige aceleração e, desse modo, uma violação do estado inercial. Kant ainda falará de um movimento real dado pelo conjunto de movimentos percebidos, enfim, que se temos um conjunto de movimentos diversos é certo que algum deva corresponder a um movimento real, embora não possamos determinar qual. Quanto ao repouso, é a permanência de um móvel num espaço relativo numa certa duração. Ao contrário do movimento, não pode em momento algum ser determinado como absoluto, uma vez que pode sempre se admitir uma base indeterminada sob a qual o aparente repouso esteja verdadeiramente em movimento. Essa argumentação newtoniana é mais precisamente recorrida em Kant como a indeterminação do *a priori* com relação a *coisa em si*, de todo modo, a ideia é a mesma. A *Foronomia*, então, corresponde à categoria lógica transcendental da quantidade, que, sob a perspectiva da intuição, reconhece o movimento ou repouso do móvel relativamente ao espaço.

Outra parte da obra, denominada “*Princípios Metafísicos da Mecânica*”, apresentará o nexos causal estritamente mecânico atribuído ao objeto externo, enfim, dirá respeito à categoria lógico-transcendental de relação. Aqui se apresenta uma reunião das leis gerais estabelecidas por Newton em seu “*Princípios matemáticos*”. O intuito é demonstrar de maneira integrada que a totalidade dos fenômenos, enquanto reconhecida em seu nexos causal, aponta para o *a priori*, enfim, que a natureza apresenta uma validade relativa ao que pode ser dada ao sujeito no campo da experiência possível, sem, no entanto, promover qualquer confusão com o em si, que se mantém indeterminado. Contrariamente ao que vimos em Hume, não é uma sucessão de hábitos

que permite ao sujeito reconhecer uma causalidade; não é a manifestação apreendida de forma rotineira que faz o homem chegar às máximas de relação, antes disso, a existência desse *a priori*, dessa categoria no sujeito, é que permite a ele reagrupar o conteúdo dado mediante síntese na perspectiva de uma ligação, um nexos que não pode enxergar qualquer objeto senão numa perspectiva de causa e efeito. Dessa forma é que Kant, apresentando de maneira clara o que figura no universo das leis newtonianas do movimento, reagrupa o sentido da inércia, da ação e reação, na consagração de princípios norteadores de toda a experiência tomada enquanto relação, ou seja, numa perspectiva mecânica.

A última parte dos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* destina-se a estabelecer os princípios da natureza na perspectiva da modalidade, ou seja, procura determinar o movimento a partir da sua possibilidade, realidade e necessidade. Tratando da “possibilidade”, aponta que como todo conhecimento é dado no campo da experiência, e este, como vimos, não passa de uma ordem de representações, não pode ser atribuída ao fenômeno nenhuma certeza última, mas apenas a mera possibilidade de sua existência. No que diz respeito à “realidade”, mostra, como defende Newton, que o movimento circular deve ser reconhecido em seu caráter real, ou seja, por apresentar um movimento absoluto, na perspectiva de modo, deve ser dado como realidade. Quanto à necessidade no campo da experiência possível, temos que toda aplicação de uma ação implica uma reação contrária e igual do outro corpo, o que consagra, na modalidade, a necessidade desse movimento. O que Kant demonstra nessa parte dos Princípios é a ligação entre a intuição (como campo de toda experiência) e as categorias lógico-transcendentais, mostrando, nesse sentido, a possibilidade, a realidade e a necessidade do movimento de um corpo.

Por fim, deixamos a análise da *Dinâmica nos Princípios Metafísicos*, justamente porque é esta parte que nos fornece os elementos necessários para compreender o dilema central da ciência no século XVIII e sua ligação com a faculdade de julgar kantiana. Ali considera-se, sob a perspectiva da qualidade, a força repulsiva e atrativa como propriedade dos corpos, o que, num primeiro momento, parece constituir uma completa contradição com a filosofia transcendental. Ora, se o discurso todo da Crítica é justamente sobre a recusa de uma qualidade intrínseca à natureza, reconhecida nela mesma como coisa em si, então a admissão de uma qualidade da matéria seria um contrassenso na proposta kantiana e, conseqüentemente, uma recusa geral metafísica de todo seu projeto Crítico. Contudo, o exame mais preciso mostra que tal não acontece, isso porque o corpo é considerado aqui como fenômeno, ou seja, mantém-se o caráter

apontado no método transcendental, o que significa dizer que as propriedades a ele atribuído só podem ser também pensadas enquanto fenômenos. Dizer que o corpo é provido de uma força repulsiva e atrativa não é defender uma ontologia material ou um princípio monadista à ordem da natureza, antes disso, é simplesmente apontar que pelo que nos é dado como representação do corpo associa-se uma força, pela qual podemos identificar uma qualidade, não última da matéria, mas concernente ao conhecimento possível mediante uma síntese *a priori* dos juízos em seu caráter determinante. Aqui propriamente abre-se a possibilidade de se pensar uma causalidade final na natureza, embora não esteja diretamente tratada enquanto objeto de estudo nessa obra. Isso significa que com a consideração de forças de repulsão e atração na matéria, entendida de maneira transcendental, se faz mister explicar como são elas possíveis, o que acontecerá somente na Crítica do Juízo que tratávamos logo acima, na correspondência da finalidade da natureza com a forma de operar da faculdade de julgar. Kerszberg (2006) destaca que Hegel percebe nesse capítulo sobre a Dinâmica o anúncio ou a possibilidade para o desenvolvimento da *Naturphilosophie*. Central, essa parte deixa antever a solução que se seguirá na filosofia kantiana.

Por mais feliz que tenha sido a resposta de Kant para as contradições e dificuldades que acompanhavam o método mecanicista, restava agora uma dificuldade ainda maior, a de confrontar a experiência e, em certos casos, a inoperância deste método. Todo o trabalho de Kant em legitimar metafisicamente o mecanicismo newtoniano, com severas mudanças evidentemente, não bastava mais, visto que a observação e o conhecimento descritivo e causal do mundo passaram, desde a última metade do século XVIII, a revelar uma inoperância da via mecanicista. Muitos autores relacionam a continuidade dos estudos geográficos de Kant, suas leituras dos livros de História Natural, como o de Buffon, com a ampliação de um conhecimento sobre o mundo capaz de lhe fornecer uma releitura da Terra, incitando-o a pensar a organização do mundo sob uma postura sistemática teleológica.

Temos que considerar que Kant não reconhecia na História Natural um campo de análise científica, no sentido *strictu* do termo; isso porque a História Natural, quando meramente descritiva ou mesmo classificatória, não podia estabelecer um nexos causal e, portanto, não podia oferecer uma ligação fenomênica sob as categorias lógicas do entendimento. No caso de uma História Natural como a de Buffon, que se pretende sistemática, em geral conduzia a uma advertência de Kant de que a ligação ou composição de uma estrutura temporal integrada, pensada independente do homem, não passava de uma resposta ou ligação metafísica ilegítima,

caíndo no que seriam as antinomias da razão, que pretendiam aplicar o caráter de *coisa em si* ao mero campo fenomênico, como já elucidamos no capítulo anterior. Logo, ainda que os conhecimentos objetivos da Terra apontassem alguma dificuldade, esta não podia indistintamente ser resolvida pela simples consagração de um sistema Natural como o de Buffon, visto que nada, até então, lhe permitia pressupor uma ligação orgânica do mundo sem, em contrapartida, gerar uma contradição com o caráter fenomênico de nosso conhecimento. Vimos anteriormente que Kant consegue, no caso da dificuldade metafísica de consideração do incondicionado, chegar à estrutura transcendental do sujeito e, mais diretamente correlata ao incondicionado da razão, chegar à esfera prática de atuação do homem, isto é, à esfera da ação moral. A mesma resposta que cabia para o incondicionado falharia na sistematização da natureza, posto que o exame da razão levado a cabo por Kant nas duas primeiras Críticas dava conta somente de uma determinação da razão, o que significava dizer que qualquer determinação que não fosse um *a priori* do sujeito restaria ilegítima e soaria como simples quimera de uma mente criativa. Era necessária uma nova forma de consideração dos juízos, isto é, eles precisavam deixar de cumprir meramente um papel determinante pela razão, para, a partir do campo fenomênico, tornar possível uma ordenação e conexão causal distinta daquela promovida pelo esquematismo transcendental. Que fazer diante dessa dificuldade e, o mais importante, diante das próprias constatações obtidas por ele no seu exame geográfico e no estudo da conformação dos organismos com a esfera inorgânica em um arranjo independente das determinações da razão? A resposta ressoava no movimento pré-romântico e foi habilmente incorporada filosoficamente por Kant. A resposta, afinal, estava na estética e nos juízos reflexionantes que lhe sustentavam.

Ora, quando vemos já em Baumgarten o anuncio de um juízo de gosto produzido pela atividade da mente, temos que o mesmo está sendo dito por Meier, Mendelssohn, Sulzer e por Kant. Ainda que nas proposições de Sulzer, Mendelssohn e Meier fale-se em meio termo, é fundamental para Kant essa possibilidade de igualar a produção de juízos do gosto aos juízos de razão. A mesma dificuldade primordial que havia em Baumgarten existia na filosofia kantiana, a de poder encontrar uma legislação válida, no caso kantiano um *a priori*, capaz de impor uma leitura tão rigorosa e precisa para o prazer como existia para a ciência matemática da natureza. Baumgarten falará assim de uma atividade da mente capaz de, por sua operação, promover uma lei de associação tão clara quanto aquela estabelecida pela razão aos objetos da empiria. Kant, por sua vez, já se valerá de todo o acúmulo de discussão que vem sob a influência da proposta inicial

de Baumgarten e tratará, como Mendelssohn e Sulzer, os juízos de gosto a partir da forma diferenciada de proceder da faculdade de julgar.

Kant, assim como Baumgarten e Sulzer ao negar o caráter objetivo da contemplação estética, não deixa de considerar que há uma regulação e uma forma própria de articulação nos julgamentos estéticos, pelo que supõe a sua universalidade, pois mesmo que não ofereça princípios invariáveis, apresenta uma forma de operar invariável, uma atividade reflexiva na procura de leis gerais. Por esse caminho, Kant também recuperará a discussão estética britânica. Ele recupera, ou equaciona, na *sua Crítica do Juízo*, o problema referente à imediaticidade da contemplação e julgamento estéticos. Essa discussão que nos estetas britânicos levou a uma divergência entre Hutcheson (partidário da imediaticidade) e Burke (seu opositor) chega até Kant e é resolvida de uma maneira similar ao meio termo proposto por Gerard. Vimos com Gerard que o gosto seria fruto de um reconhecimento imediato do objeto pela sensação, ao passo que se ligaria a este a imaginação, na composição de um arranjo fora dos parâmetros da lógica. Kant, de outra maneira, caminha na mesma direção, quer dizer, associa, como já destacamos anteriormente, os sentidos com a faculdade de entendimento, ao passo que apresenta o julgamento do belo como livre jogo das faculdades de entendimento e imaginação. Esta é a exposição filosófica da resposta de Gerard para a criação de um intermediário entre objetividade e subjetividade estética, aliada à proposta de Sulzer acerca de um livre jogo das faculdades na consagração dos juízos estéticos. É assim que, para Kant:

O sujeito falará, pois, do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógica (construindo através de conceitos do objeto um conhecimento do mesmo) conquanto ele seja somente estético e contenha simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito; porque ele contudo possui semelhança como lógica, pode-se pressupor a sua validade para qualquer um. (KANT, 1995, p. 56)

O sujeito toma algo por belo, então atribui a outro precisamente a mesma complacência: ele não julga simplesmente por si, mas por qualquer um e neste caso fala da beleza como se fosse uma propriedade das coisas. Por isso ele diz: a coisa é bela. (KANT, 1995, p. 57)

Kant indica que a universalidade é dada pelo papel do entendimento que, ainda que participe no reconhecimento e representação do objeto, não constrói o circuito de sua ligação empírica, substituindo-o pela atividade da faculdade de imaginação. Assim é que o belo pode ser universal e, ao mesmo tempo, um atributo subjetivo, uma vez que a faculdade de julgar, no caso

do belo, trata exatamente de aproximar o que é universal na captação e representação do objeto (o entendimento) em uma associação com as ligações e composições da faculdade de imaginação, integrando-as e fundamentando-as por sua forma de operar reflexionante. É uma maneira de ajuizar sobre algo fornecido pela faculdade do entendimento em sua associação com a imaginação sem tratar de conceitos, uma vez que a regulação, o princípio para procurar leis, é oferecido pela atividade reflexiva da faculdade de julgar.

Temos, entretanto, que a representação e contemplação do objeto dizem respeito à sua pura forma, ou seja, aquilo que nela se apresenta de imediato e não o que é fornecido pelo circuito lógico do entendimento. Aqui há uma aproximação com a conformidade a fins da natureza e, derradeiramente, uma ligação da estética com as questões levantadas pelo organismo na ciência.

Nenhuma outra coisa senão a conformidade a fins subjetiva, na representação de um objeto sem qualquer fim (objetivo ou subjetivo), conseqüentemente a simples forma da conformidade a fins na representação, pela qual um objeto nos é dado, pode, na medida em que somos conscientes dela, constituir a complacência, que julgamos como comunicável universalmente sem conceitos, por conseguinte o fundamento determinante do juízo de gosto. (KANT, 1995, p. 67)

A forma é que é responsável por essa aproximação entre os juízos reflexivos estéticos do belo e a conformidade a fins da natureza. A forma apresenta de maneira imediata não a sequência lógica e causal do conteúdo fenomênico, mas aquele contingente que se relaciona com a conformidade a fins de uma natureza concebida em sua multiplicidade e unidade. Esse papel da forma como representação da multiplicidade e unidade da natureza, portanto, é o que se apresenta na imediaticidade da contemplação do objeto no belo. Como estes juízos estéticos são dados pelo livre jogo entre entendimento e imaginação e, do mesmo modo, sem qualquer interesse a que se possa relacionar a contemplação do objeto no ato de julgar, tem-se que a forma apresentada como essa conformidade a fins da natureza em sua imediaticidade (ou unidade do múltiplo da natureza) é tomada na atividade reflexiva estética enquanto seu objeto, atribuindo assim ao julgamento ou representação uma conformidade a fins sem fim. Ora, se a conformidade a fins da natureza tomada da forma é submetida ao livre jogo entre entendimento e imaginação na consagração de um juízo desinteressado, temos que os juízos estéticos são de uma conformidade a fins sem interesse objetivo, em outras palavras, o que dissemos anteriormente: uma conformidade a fins

sem fim. Segundo Kant (1995): “Beleza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim” (p. 82).

O pressuposto de toda beleza é, portanto, seu desinteresse, de maneira que uma arte que se pretenda bela deve ser destituída de intencionalidade ou interesse, o que, em verdade, é impossível, uma vez que sua elaboração é motivada por um interesse do artista, ainda que seja seu propósito criar uma obra que represente o simples contemplar desinteressado. A resposta a esta dificuldade encontra então sua plena explicação na figura do gênio; é somente ele que pode produzir tal arte bela. Ele é o ser capaz de na execução intencional da arte reproduzir e criar um objeto que, de fato, não pareça intencional ou servir a qualquer propósito que não a apreciação estética; “isto é, a arte bela tem que passar por natureza, conquanto a gente na verdade tenha consciência dela como arte.” O gênio é o ser dotado de um talento inato que não se orienta pelas regras acadêmicas, mas que em verdade as fundamenta e prescreve; é, antes de mais, fruto da natureza que, em última instância, dá a si mesma as regras de sua imitação e a possibilidade de reproduzir os prazeres e julgamentos estéticos na consagração da pura forma. A regra assim fornecida por ele não é nada além do que aquela disposta pela natureza através do dom genial de reproduzir as formas naturais em seu desinteresse estético, ainda que, nesse caso, consista numa atividade consciente e interessada por parte do artista.

Na forma bela a unidade do múltiplo da natureza, sua totalidade, não faz referência à faculdade da razão; é a apresentação de uma ligação com a conformidade a fins da natureza oferecida pelos juízos teleológicos, não dizendo respeito ao incondicionado. Ainda por isso ele recusa a resposta ontológica Leibniz-wolffiana para a questão estética, uma vez que não se trata do reconhecimento subjetivo de uma perfeição inerente à realidade (como no caso do melhor dos mundos possíveis na teoria das mônadas) mas sim de uma universalidade subjetiva da maneira de operar pela faculdade de julgar na associação do entendimento e imaginação; operação esta consagrada à pura forma como unidade do múltiplo da natureza. Assim é que “O juízo de gosto é totalmente independente do conceito de perfeição”, rompendo com a herança estética alemã e sua valorização de uma matriz filosófica apoiada em Leibniz. Do mesmo modo, Kant recusa uma estética à maneira de Burke, inferida de regras e reações empíricas, justamente porque o gosto não faz referência ao conteúdo objetivo fenomênico nem as leis *a priori* que o determinam. De acordo com Kant (1995): “...não existe nenhum argumento empírico capaz de impor um juízo de gosto a alguém.” (p. 131). O princípio estético, ou a universalidade do gosto, é, como

demonstramos, “o princípio subjetivo da faculdade do juízo em geral” (KANT, 1995, p. 133), ou seja, a sua forma de operar reflexiva. Aqui propriamente se unifica tudo o que estava disperso em oposição nos debates estéticos britânico e alemão. Se atentamente observarmos, diante desse quadro geral de integração filosófica estética em Kant, já antecipamos a resposta científica de sua nova proposição judicativa.

Tudo aquilo que havia sido dito para a justificação dos juízos de gosto só assumia validade no e com a perspectiva teleológica da natureza. Ora, se a tarefa era justamente encontrar uma maneira pela qual se pudesse reconhecer uma finalidade independente da razão que, ao mesmo tempo, aparecesse como parte inerente do mundo dos fenômenos sem, igualmente, dismantelar a resposta Metafísica do projeto Crítico, então a resposta podia ser uma só: juízos reflexivos. Os juízos reflexivos, herdados da perspectiva de atividade da mente de Baumgarten e de todo o desenvolvimento conceitual que lhe foi tributário no debate estético, foram a fonte de salvação do sistema Crítico e, mais do que isso, a maneira eficiente de conceber uma natureza atuando segundo a fins sem um fim determinado da razão. O organismo, tão problemático para as vias científicas consolidadas, e o arranjo finalístico requerido pelo sistema da História Natural eram resolvidos, como vimos já no primeiro capítulo da tese, pela forma de operar da faculdade de julgar, então transposta para o conjunto dos fenômenos. No momento em que a faculdade de imaginação compõe em unidade o que para o entendimento é contingente: a totalidade da natureza, está aberta a passagem de um encadeamento finalístico no campo fenomênico. Assim, a totalidade do ser orgânico, ou a totalidade geral do mundo natural, só poderia ser compreendida como ordenada segundo a fins, ou seja, como apresentando uma teleologia, uma causa final indeterminada pelo sujeito, haja vista que sempre que se coloca a natureza nesses termos entra em cena a faculdade de julgar e sua maneira singular de tomar pelo particular o universal, e recompor, reflexivamente, uma unidade que de fato só foi posta pela imaginação e nunca pela realidade nela mesma. Entendemos agora porque os juízos de gosto e os juízos teleológicos aparecem na mesma obra, justamente porque as respostas às dificuldades destes campos aparentemente distantes são dadas pela mesma faculdade, a de julgar. Está selada aqui, na *Crítica do Juízo*, a indissociável relação entre estética e teleologia da natureza; está explicado porque Kant recorre aos juízos de gosto, e mesmo inicia a terceira Crítica por eles, afinal, são os dilemas estéticos e todo o seu debate que conduzirão à resposta acerca da finalidade da natureza e de toda aparente contradição metafísica imposta pela consideração de uma causa final do e no mundo. Da

mesma maneira, é pela forma natural em geral que se dá a produção do belo pela ativação da faculdade de julgar, aparecendo então como conformação a fins sem um fim determinado pela razão. Em última instância, precisamente na forma, a ligação entre estética e finalidade, estética e organismo, encontra sua resposta mais acabada e demonstra, sem qualquer margem de dúvida, a unidade requerida na investigação da natureza e do gosto.

Todas as discussões estéticas e científicas ulteriores tomarão como base estas proposições críticas de Kant, construindo nesse campo uma aproximação entre gosto e conhecimento e, o mais importante para a consolidação do conceito de paisagem, uma aproximação entre estética e natureza em sua finalidade na pura forma. O que Kant realiza é a fundamentação de toda premissa filosófica para a elaboração de um conceito de paisagem assentado nas representações e julgamentos estéticos subjetivos associados à consideração da natureza em sua finalidade. A forma, esta que se dá ao juízo de gosto, é o que será trabalhado na morfologia de Goethe e no seu estudo sobre o papel da arte no conhecimento teleológico da natureza. Da mesma maneira, a consideração do gênio e de sua arte bela serão o fundamento para a construção de uma concepção mais elevada ou distinta (no caso do romantismo) para a composição da explicação filosófico-ontológica da natureza (no idealismo de Schelling). A arte, como discurso distinto da lógica formal oferecida pelo entendimento, adentra a composição de uma natureza teleológica e traz, para a construção e elaboração da forma, a medida entre composição subjetiva e objetiva da natureza em sua dinâmica e finalidade. A separação entre sensibilidade e razão, observada e reforçada pelo *Sturm und Drang*, estava assim com os dias contados, esperando a sistematização e o espírito poético do idealismo romântico alemão para que seu dia de glória figurasse na plenitude de uma nova filosofia científico-estética.

6. Pressupostos e ideias para a consolidação do primeiro romantismo alemão

Diante do que foi até aqui exposto, podemos dizer que as bases do primeiro romantismo alemão encontram-se fundamentalmente nas tentativas de sistematização da Crítica kantiana, assim como na busca por uma resposta às limitações da razão iniciada com o movimento pré-romântico do *Sturm und Drang*. Por um lado, as tentativas de Schiller de conceber e pensar uma reinterpretação da ligação entre estética e moral utilizando as Críticas de Kant e, por outro, a tarefa sistemática de Fichte de organizar doutrinariamente sob um princípio geral as supostas

dualidades do projeto kantiano representaram o ponto de partida para que todo aquele ímpeto promovido pelo *Sturm und Drang* saísse de uma mera oposição à *Aufklärung* e se tornasse um movimento capaz de integrar razão e sensibilidade de uma forma bastante característica. Essa ligação promovida pelo nascimento do chamado movimento romântico é essencial para compreender como as atribuições estéticas subjetivas/objetivas puderam avançar para uma atribuição conceitual e interpretativa da natureza via paisagem, ou seja, adentrar o universo científico.

6.1. Schiller e Fichte: estética e conhecimento na atividade

Reforçamos até aqui, propositalmente, o caráter integrador de sensibilidade e razão promovido pelo romantismo no equacionamento das questões estéticas e científicas, quer dizer, destacamos como o ponto geral de partida dos românticos foi, exatamente, a proposta kantiana da Crítica do Juízo, sem desconsiderar toda a fundamentação metafísica oferecida por suas duas primeiras Críticas. Esta ligação é central em vista da compreensão efetiva do movimento, que, diferentemente do *Sturm und Drang*, não advogava contra as vias da razão, mas, chamando-as em seu favor, tentou construir uma forma mais ampla de compreensão e relação com o todo, com a realidade nela mesma. Se desconsiderarmos este aspecto característico do espírito romântico, não poderemos perceber qual a relação de Humboldt com este movimento, assim como não seremos capazes de entender como, no caso do idealismo de Schelling, se torna possível uma ligação primordial da arte com a esfera do conhecimento e produção do mundo. Mais importante ainda, se nos negarmos esse caminho analítico, não poderemos compreender o sentido pleno do conceito de paisagem, que defendemos ser a pedra filosofal para a interpretação coerente e integrada dos esforços de Humboldt e, na mesma medida, a fonte de toda a sistematização moderna da Geografia. No intuito de garantir essa leitura ampla da paisagem, ciência, estética e filosofia, resgatamos o movimento romântico em sua raiz sensível-racional e, como não poderia deixar de ser, na sua busca ininterrupta pela unidade entre estética e conhecimento. Nesse sentido elencamos Schiller e Fichte como os pontos de partida do romantismo alemão, lembrando apropriadamente que tanto um como outro beberam largamente na fonte sistemática de Kant e, ainda por isso, defenderam em seus trabalhos a sua mesma orientação integradora. Em Schiller

identificamos a junção da estética com as vias do conhecimento e dever moral, ou seja, com as determinações da razão e, em Fichte, reconhecemos a busca sistemática integradora na busca de um único princípio essencial, capaz de conformar em unidade a aparente dicotomia existente entre sujeito e objeto, entre razão e sensibilidade.

Percebemos de início que a estética schilleriana é herdeira de Kant, não só das contribuições expostas com a *Crítica do Juízo* no que diz respeito ao gosto, mas, e sobretudo, na ligação das considerações estéticas com o incondicionado da razão pura prática, manifesta e representada pela ação moral. Schiller nos adverte sobre os dois extremos envolvidos na consideração do homem e, a partir deles, pensa a possibilidade de um equacionamento, uma forma de integração geral em unidade. Segundo Schiller, uma das considerações mais elementares e características da condição moral do homem é que, no que diz respeito a sua existência, tem sempre de conformar uma recusa de toda a multiplicidade, expressa nos fenômenos como casos particulares, agindo sempre, como advertira Kant na *Crítica da Razão Prática*, no uso imperativo da razão pura (prática). O dever moral, assim, representa a supressão formal de todo o particular mediante a universalidade do imperativo racional; no entanto, a vida do homem é ainda dada na esfera da multiplicidade, na esfera fenomênica, ou seja, no limite característico da sensibilidade. Há, na consideração moral herdeira de Kant, um sobrepor que tolhe no homem o seu caráter sensível, um exprimir formal de regras às quais toda especificidade de sua existência deve simplesmente ser negada no sentido estabelecido pela regra invariável, pelo dever.

Exatamente aqui, onde se procura equacionar a dualidade estabelecida entre razão e sensibilidade, apresenta-se o alvo central das advertências feitas ao projeto Crítico kantiano. A dualidade envolvida no incondicionado e a sobreposição deste em mão única na esfera fenomênica são o centro das controvérsias e marcam uma série de esforços sistemático-filosóficos no final do século XVIII, como vimos acontecer nos sistemas idealistas apresentados no início da tese. A via proposta por Schiller é, no reconhecimento dessa dualidade, prescrever uma forma de associação, de recuperação da unidade cindida pelo imperativo da razão.

Mantida a dualidade, a princípio, temos de um lado o invariável da razão, o suprimir geral do tempo, que marca, segundo Schiller, o que a pessoa é, o formal de sua existência; do outro lado temos a variação temporalmente disposta como alternância de estado, como mudança permanente que preenche em conteúdo a mera forma. Razão e sensibilidade podem ser assim

representados, de acordo com Schiller, como essa dupla condição: de ser o que é e, ao mesmo tempo, alternar-se indefinidamente, mudando o estado e as condições de todo o formal como invariável. Pode-se inferir nessa caracterização do homem o que Schiller chama de dois impulsos distintos: o impulso sensível e o impulso formal. O impulso sensível é dado pela tendência geral do homem de envolver-se na esfera das sensações e deixar-se guiar pela dimensão do tempo, pela variação e alternância da entrega deleitosa no reconhecimento de uma matéria em transformação contínua. O impulso formal, por seu turno, procura o ultrapassamento livre de todo o particular; a supressão geral do tempo na consideração infinita. Trata, portanto, da esfera regulatória, que, em princípio, deve situar-se para o plano empírico como a determinação geral, a imposição geral a leis invariáveis e eternas. O seu pleno cumprimento é a perfeição.

Assim, na condição humana, divergente da concepção de um ser meramente racional e abstrato, impera de fato uma dualidade que, como tal, se reduz no homem sob a tarefa de “dar realidade ao necessário em nós e submeter a realidade fora de nós à lei da necessidade” (SCHILLER, 2002, p. 63). Quer dizer que a dualidade central é expressa sob a tarefa de elevar a sensibilidade e os particulares que lhe correspondem ao necessário expresso como imperativo e, doutra feita, fazer descer essa pura abstração da regra no mundo e tornar efetivamente prática a máxima invariável da razão.

Chegamos agora ao conceito de ação recíproca entre dois impulsos, em que a eficácia de cada um ao mesmo tempo funda e limita a do outro; em que cada um encontra sua máxima manifestação justamente pelo fato de que o outro é ativo. Esta relação de reciprocidade entre os dois impulsos é meramente uma tarefa da razão, que o homem só está em condições de solucionar plenamente na perfeição de sua existência. É a Idéia de sua humanidade, no sentido mais próprio da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo. “Ele não deve empenhar-se pela forma à custa de sua realidade, nem pela realidade à custa da forma; deve, antes, procurar o ser absoluto pelo determinado e o determinado pelo absoluto. Deve contrapor-se um mundo por ser pessoa, e ser pessoa por se lhe contrapor o mundo. Deve sentir por ser consciente e ser consciente por sentir.” O homem não pode experimentar a sua concordância com esta Idéia, com sua humanidade no sentido mais pleno, enquanto satisfaz exclusivamente um destes impulsos ou os dois sucessivamente: pois, enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, ou sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, fica-lhe oculta a sua existência no tempo, ou seu estado. (SCHILLER, 2002, p.73)

Schiller vivencia um momento bastante marcante da história moderna, a Revolução Francesa. Nesse sentido, consegue por um lado ver esse propósito geral de manifestação da

liberdade no campo da prática, a consagração dos ideais no plano da mudança política. Todavia, essa Revolução, a princípio reverenciada como um avanço sem precedentes na forma de organização política e manifestação da liberdade, se transforma, aos seus olhos, num elevado grau de barbárie e sujeição dos mais altos ideais ao reboliço das massas ensandecidas. Essa visão afeta Schiller profundamente e, há esse tempo, deixa-lhe evidente o choque existente no homem; choque esse que deve ser sanado a fim de dirimir os excessos de um ou outro impulso. Safranski (2010) dirá que o jogo da arte será a chave central para a dissolução da dualidade e a acomodação adequada destes impulsos.

O jogo da arte estimula o homem a jogar com todas as suas forças – com a razão, o sentimento, a imaginação, a memória e a expectativa. Esse jogo livre liberta o indivíduo das limitações oriundas da divisão do trabalho. Permite a ele, que sofre por causa do esmigalhamento, tornar-se algo inteiro, uma totalidade menor, ainda que apenas no momento de tempo pré-estabelecido e na área limitada da arte. No prazer do belo, ele experimenta o gosto de uma plenitude que, tanto na vida prática quanto no mundo histórico, ainda estão por vir. (p. 46)

Para nos atermos à denominação do próprio Schiller na sua *Educação Estética do Homem*, identificamos, como solução ou mediação geral entre o impulso sensível e o impulso formal, o impulso lúdico. Este impulso mediador é justamente aquele responsável pelo jogo da arte, o jogo entre razão e sensibilidade. De um lado o impulso formal requer a supressão geral do tempo, requer o invariável, de outro, o impulso sensível pressupõe a alternância temporal, a mudança, portanto, o impulso lúdico estará “direcionado (...) a suprimir o tempo no tempo, a ligar o devir ao ser absoluto, a modificação à identidade” (SCHILLER, 2002, p. 74). Um tal impulso encontra sua forma de consagração e plena realização na consideração estética, na beleza. O belo é justamente esse confluir da alternância enquanto objeto fenomênico trazido então para a forma elevada, fixa, pela qual se estende a consideração e representação estética da natureza. Ainda em alusão a Kant, a ligação entre o objeto do impulso sensível, a vida enquanto natureza, e o objeto do impulso formal, o conceito, se dará sob a perspectiva de “forma viva” (SCHILLER, 2002, p. 77), a representação estética concebida sob o prisma da forma natural, só que desta feita ligada a um impulso lúdico e não como livre jogo entre entendimento e imaginação. O jogo agora é entre os impulsos contrapostos de razão e sensibilidade, intermediado e ligado sob o lúdico da “forma viva”, a beleza.

A educação estética consiste aqui em direcionar o homem ao lúdico e, dessa forma, alcançar o equilíbrio que lhe é necessário. “Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e o pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível” (SCHILLER, 2002, p.91). A arte aparece, em suas variadas formas, como a procura do meio-termo. Aquelas pessoas que se prendem ao impulso sensível devem se direcionar ao formal, ao contrário, aquelas ligadas à formalidade devem encontrar-se com o impulso sensível. Como não são plenamente suprimidos todos os limites e nunca cumprida a harmonia perfeita, resta a imagem da busca, a representação inacabada do ideal estético. Também ao artista cabe esse modelar, esse refazer-se de si. Os ligados aos impulsos sensíveis devem voltar-se ao formal, por outro lado, os envolvidos com o impulso formal, devem buscar a harmonia no impulso sensível. Esta é a medida da liberdade em Schiller e o valor da estética na educação. Segundo o próprio Schiller (2002): “(...) não existe maneira de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético.” (p. 113). Essa apresentação de um meio-termo, uma intermediação entre abstração e sensibilidade se deixa ver na própria tarefa de Schiller que, em carta a Goethe datada de 1796, se expressa da seguinte maneira:

Mas claro que essa atividade exige muito esforço, pois, se o filósofo pode deixar descansar o seu poder imaginativo, e o poeta, o seu poder de abstração, então eu, nessa forma de produção, preciso sempre conservar essas duas forças em igual intensidade, e somente através de um movimento contínuo em mim posso conservar os dois elementos heterogêneos numa espécie de solução. (GOETHE & SCHILLER, 1993, p. 46-47)

É fundamental identificarmos aqui uma série de tendências e pressupostos que, partindo dessa “solução” de Schiller, seguirão como ponto central das considerações estéticas do romantismo. Em primeiro lugar há aquilo que reforçamos até o presente momento, uma ligação entre razão e sensibilidade, ou seja, a mera consideração teórica abstrata da *Aufklärung* é recusada, assim como a simples oposição a ela, como acontecia no ímpeto pré-romântico do *Sturm und Drang*. Delineia-se aqui um meio-termo entre razão e sensibilidade e, portanto, entre *Aufklärung* e *Sturm und Drang*. Em segundo lugar, ainda em consequência da primeira consideração, o impulso lúdico coloca a arte, a beleza, como meio-termo, como mediador universal e ponto central da síntese geral da realidade, do mundo, no homem. Isso, como veremos, será fundamental na perspectiva romântica. Em terceiro lugar, a estética adentra a esfera do saber, ela se torna uma forma de conhecer ou conceber a realidade para além da mera

consideração formal. A *Educação Estética* marca essa iniciativa de educar esteticamente o homem para que na sua construção histórica manifeste o mais elevado de sua natureza. Essa visão progressiva encontra sua raiz já nos escritos de Herder sobre a construção histórica das culturas e dos povos e, no que diz respeito ao romantismo alemão, também em Fichte, com sua apropriação e transposição da perspectiva reflexiva da faculdade de julgar para o Eu absoluto. É esta visão fichtiana de uma sistemática reflexiva sobre o problema kantiano que servirá de base para o movimento romântico na Alemanha, que, encontrando nela um rumo a ser seguido, rapidamente a questionará e modificará. A visão de unidade fichtiana que explicamos no capítulo primeiro da tese, fascina os românticos; nela vêem uma forma de conhecimento superior, rumam assim na direção do idealismo e de sua explicação da realidade por um princípio único (BORHEIM In: GUINSBURG, 2005). Mais do que isso, o desdobramento do pensamento sobre si mesmo, este aspecto reflexivo que se estabelece já na *Crítica do Juízo* kantiana, encontra apoio bastante forte nas idéias de Fichte e, este ponto em específico, será, na visão de Benjamin (2002), o aspecto central de todo desenvolvimento do pensamento romântico alemão: “O romantismo fundou sua teoria do conhecimento sobre o conceito de reflexão, porque ele garantia não apenas a imediatez do conhecimento, mas também, e na mesma medida, uma particular infinitude do seu processo.” (p. 30). Aqui aquela mesma tendência à atividade já presente no espírito pré-romântico de Herder encontra forma sistemática e é introduzida como elemento primordial na composição filosófica idealista. A reflexão proposta por Fichte permite a “imediatez do conhecimento” (BENJAMIN, 2002, p.30), abre-se aqui a possibilidade de se estender a causalidade e a liberdade para lá da ordem imposta pela *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1999) com sua dicotomia entre sujeito e objeto. A intuição da autoconsciência, a intuição intelectual, trará ao romantismo alemão aquela unidade contemplativa do imediato exprimido na forma estética kantiana, desta feita com uma propriedade intelectual que liga homem e natureza.

7. O Primeiro Romantismo alemão

Mas, afinal, que foi o romantismo alemão? A definição geral de Romantismo é bastante ambígua, cabendo múltiplas e variadas interpretações acerca do enquadramento e reconhecimento dos autores que o compuseram, assim como uma ampla dificuldade de delineamento das características gerais do movimento. Diz-se, muito vagamente, que é possível elencar tantos

romantismos quanto sejam o número de autores românticos. Outra, no entanto, é a perspectiva que aqui expressamos e, embora não delineemos peremptoriamente os limites do movimento, temos claro, assim como parece a Richards (2002), que o romantismo, especialmente na sua primeira fase, consistiu-se exatamente na reunião de um grupo extremamente seletivo de pensadores, artistas e cientistas que compartilhavam entre si algumas ideias basilares. No que divergiam os românticos, pode-se ver uma proposta geral de manifestação da singularidade de pensamento que competia às suas notáveis figuras. O movimento romântico, ainda partilhando a concepção de Richards (2002), seria uma união, dada por pensadores que estabeleceram uma relação estreita no sentido de juntos edificarem uma nova forma de viver e pensar a realidade, devendo por ela e a partir dela alcançar uma mudança geral de tudo que então estava posto.

Algumas ideias serão essenciais ao movimento e de fato marcam uma caracterização geral do período. A primeira, e talvez mais característica, seja a perspectiva de intuição. Vimos no capítulo primeiro da tese que a intuição é basilar na proposta sistemática idealista de Fichte. A intuição é o ponto de partida, o reconhecimento primeiro a partir da autoconsciência; a constatação imediata do eu em sua própria atividade de pôr seus objetos e a si mesmo. Essa perspectiva intuitiva-imediata ressoará nos pensadores românticos como a mais elementar verdade acerca de si e do mundo. Mais do que a estreiteza do caráter intuitivo intelectual de Fichte, que breve será questionado pelos românticos, resta dessa intuição o papel central da imediatez. Tão valorizada, essa imediatez ultrapassará a esfera delimitada constituída por Fichte e deixará de ser meramente intelectual. O imediato agora está no sentimento, naquilo que fora venerado como máxima da vida no *Sturm und Drang*. A imediatez, tirada de sua exclusividade intelectual e meramente formal, abre as portas para novos e mais ousados caminhos. A tentativa aqui é justamente reunir toda a processualidade reconhecida, toda a dinâmica, sob a perspectiva da imediatez, aquilo que vimos acontecer de forma mais elevada no idealismo alemão de Schelling e Hegel. Como veremos, isso também está presente em Goethe, para quem a imediatez arquetípica da forma natural guarda a fluidez e alternância da metamorfose, o alternar profenômico que culmina ultimamente na perspectiva morfológica, que, por sua vez, se manifestará também em Humboldt e nos ajudará a esclarecer o que pretende ser sua proposição sistemática.

De outro modo, a extensão e ligação do imediato com o processo, o reflexivo, deixa ver o equacionamento romântico de todo legado Kant-fichteano da intuição. Vimos Fichte incorporar a

dimensão reflexiva da faculdade de julgar numa pura atividade do Eu no ato de pôr a si e ao mundo (não-Eu); agora, essa transformação reflexiva se adere ao imediato da sensação e torna manifesto, através da arte, um pensamento imediato, um fluir na imediatez da forma. Aquilo que Schiller havia proposto como fórmula geral da arte enquanto jogo assume um conteúdo inovador e transforma-se nesse momento em representação geral do movimento, na medida em que liga o processo do pensamento com a imediatez da sensibilidade. A estética, a arte, é agora capaz de aglutinar o que havia sido exposto como dualidade de razão e sensibilidade em Kant, ou como oposição entre *Aufklärung* e *Sturm und Drang*, reintroduzindo a ligação schilleriana sob uma reinterpretação sistemática fichteana.

Essa nova configuração de um pensamento em processo atrelado ao imediato da sensibilidade é uma das principais características do movimento primeiro romântico. Aqui entendemos propriamente por que Jena reúne o que seria a expressão máxima desse movimento, afinal, ali se encontravam Fichte e Schiller.

Fichte chega ao cargo de professor da Universidade de Jena em 1794, já famoso e reconhecido pelo prestígio adquirido com seus escritos kantianos, inclusive referendados pelo próprio Kant. Antes dele, Schiller assumia a cadeira de História e Filosofia no ano de 1788, sob indicação de Goethe. Embora eles não possam ser definidos como românticos, destacamos que foram as suas contribuições, atreladas ao papel essencial desempenhado pela filosofia kantiana (do qual são tributários diretos), que permitiram a construção de um movimento romântico bastante característico na Alemanha. Não é difícil notar o papel de ambos nos trabalhos dos irmãos Schlegel, em Novalis, em Schleiermacher, em Hölderlin e mesmo na proposição sistemático-filosófica de Schelling, enfim, em todos os grandes expoentes que emergem nesse círculo em Jena e que se estendem depois para os salões berlinenses.

Para a caracterização geral deste movimento e a compreensão das inúmeras ramificações em seu interior, selecionamos as contribuições de alguns de seus mais renomados expoentes, como os irmãos Schlegel, Novalis e Schleiermacher, além de fazermos menção à unidade sistemática da arte em Schelling. Vale destacar que quase todos estes integrantes do primeiro romantismo alemão acabaram por reformular suas posições e teceram teoricamente novas reflexões; cumpre, portanto, mencionar que aquilo que apresentaremos detalhadamente como a tendência geral de suas ideias românticas está circunscrito nesse final do século XVIII e início do

século XIX. Na compreensão de suas propostas, devidamente inseridas nesse contexto, poderemos enfim chegar aos fundamentos que culminaram na transformação do período.

7.1. Friedrich Schlegel como expoente do romantismo primeiro alemão

Uma das figuras mais representativas desse círculo e que reuniu o essencial do movimento romântico foi Karl Friedrich Schlegel (1772-1829). Friedrich Schlegel chega a Jena somente em 1796, mas antes dele seu irmão August Wilhelm Schlegel e sua polêmica esposa Caroline Michaelis Böhmer já haviam se instalado na cidade, na qual August Schlegel fora lecionar. Não só pela presença do seu irmão, mas também pela influência das idéias que ali circulavam, pode-se dizer que Friedrich Schlegel já havia estabelecido contato indiretamente com o pensamento de Schiller e Fichte, ou seja, com o pensamento de Jena. O conhecimento que tinha de Schiller fora adquirido pela leitura de seus trabalhos e, especialmente, pelas conversas travadas com seu grande amigo Novalis ainda em Leipzig, que, antes de ir para lá estudar direito a pedido do pai, havia passado um ano sob tutela de Schiller em Jena. Quanto a Fichte, Friedrich Schlegel conhecia das leituras feitas e pela admiração geral já difundida por sua produção filosófica naquele contexto; tanto que uma de suas primeiras providências ao chegar em Jena foi justamente matricular-se no curso oferecido por Fichte na Universidade, além de devorar as suas produções intelectuais.

Não obstante, já por sua chegada em Jena, Friedrich Schlegel havia despertado um certo desagrado em Schiller, por ocasião de uma conversa que tiveram ainda em Leipzig e, também, pelos primeiros escritos de Schlegel, em especial “Sobre os limites da beleza” de 1795, que pareciam a Schiller extremamente limitados, assim como aquele que os havia escrito (RICHARDS, 2002). Apesar dessa primeira e permanente impressão, Schiller freqüentava os irmãos Schlegel em Jena; há esse tempo Schiller já havia se mudado para Weimar, cidade próxima que representaria, segundo muitos intérpretes, um pólo de divergência em relação às idéias fundamentais do romantismo. A razão dessa divergência está assentada, evidentemente, em algumas diferenças teóricas, mas, sobretudo, pelas implicações negativas desse contato conflituoso entre Friedrich Schlegel e Schiller.

No geral, todas as grandes divergências de Friedrich Schlegel com Schiller estavam, direta ou indiretamente, relacionadas com a esposa de August Schiller, a polêmica Caroline.

Friedrich Schlegel nutria por ela uma grande admiração, na verdade uma paixão que culminou, após sua união com Dorothea Veit, numa vida bígama em que ele e seu irmão partilhavam o leito matrimonial e suas esposas. Isso talvez tenha também indignado Schiller e feito aumentar a aversão que tinha por Caroline. De todo modo, o culto de Friedrich à figura feminina parecia extremamente excessivo aos olhos de Schiller, especialmente quando pretendia que a Antiguidade grega tivesse cultuado suas musas e vivido essa reprodução imagética da figura feminina com grande fervor. Nesse ponto, Schiller defende, há uma grande discrepância histórica, tendo em vista que o papel da mulher na Grécia antiga lhe parecia extremamente periférico e submisso. O culto feito às mulheres na cultura alemã romântica era para Schiller um exagero sem propósito, condenando as extensões literárias nesse culto exagerado de uma figura feminina idealizada. Richards (2002) aponta que nesse momento Friedrich começa uma série de ataques literários a Schiller, fazendo comparações desfavoráveis dele com Goethe, além de enumerar uma série de plágios e reproduções no seu periódico *Die Horen*. Safranski (2010) sustenta que essa divergência e embate têm sua origem na recusa de Schiller, como editor do *Die Horen*, em publicar um trabalho de Friedrich Schlegel, o que o teria deixado extremamente incomodado. De todo modo, Schiller responde com zombarias a respeito do culto à mulher e sustenta que a presença de Caroline na vida dos Schlegel os teria levado, inclusive, a uma cegueira política.

A questão política também era extremamente controversa e, nessa divergência, Schiller enxergava, não sem razão, o papel de Caroline nas opiniões levadas a cabo pelos Schlegel. Segundo Richards (2002), os irmãos Schlegel aspiravam a supressão geral do poder monárquico, contrariando a ordem instituída e permitindo uma série de pensamentos que poderiam conduzir aos rumos tomados pela Revolução na França. Schiller percebe aí o papel de Caroline, que havia sido presa e perseguida por atrelar-se à revolução de inspiração francesa em Mainz, para a criação de uma república do Reno, que, ao final, gerou a saída da Alemanha de Georg Forster (que como veremos foi bastante importante na formação de Alexander Humboldt) e culminou com a vitória das tropas germânicas. Para Schiller, as aspirações republicanas de Caroline pareciam o principal motivo e a razão fundamental dos escritos de Schlegel. Embora essa cota deva ser reconhecida, há ainda, segundo Richards (2002), um papel importante desempenhado pela filosofia do Eu de Fichte, cuja liberdade e realização pela prática pareciam conduzir ao espírito revolucionário, além do reconhecimento da superioridade da forma de organização

política democrática na fase áurea da Grécia, onde havia florescido o mais belo da arte. Como esse último argumento parecesse relevante, Schiller defende que na Grécia já havia se instituído uma harmonia entre as esferas “científica, econômica e material” e que a busca pela harmonia entre a sociedade como um todo e os indivíduos ainda era uma conquista a ser realizada na Alemanha (RICHARDS, 2002). A resposta de Schiller a esse desafio alemão passava necessariamente pela educação estética, que destacamos anteriormente. Ali, na elevação moral do homem se edificariam, através da arte, as bases para uma sociedade verdadeiramente livre, visto que na condução do poder já estariam as pessoas espiritualmente preparadas para compor em harmonia a cultura geral de suas almas com a esfera material de sua existência. Aqui, poder-se-ia argumentar, há um temor de Schiller em afrontar diretamente o poder germânico, todavia, devemos ter em mente aquela sinistra impressão provocada nele pelos rumos tomados no período pós-revolução na França, em que a massa ensandecida de homens desfilava nas ruas uma postura que, no seu modo de ver, não poderia condizer com a construção de uma sociedade humana mais elevada. De todo maneira, a oposição entre Schiller e Schlegel marca essa fase do romantismo alemão e define a ascensão de Friedrich Schlegel como um dos maiores expoentes do movimento.

O trabalho de Friedrich Schlegel ganha envergadura; é com notoriedade que ele desenvolve as principais idéias do chamado círculo de Jena. A recuperação do caráter imediato e a consideração da atividade reflexiva são os pontos de partida. Começa com sua “poesia universal progressiva” (SCHLEGEL, 1997, fragmento 116, p. 64) ou simplesmente “poesia romântica” (SCHLEGEL, 1997, fragmento 116, p. 64) uma aproximação entre o fixo e o móvel, entre o imediato e a fluidez da reflexão. A ligação entre poesia e prosa se vale nele de um amplo sentido e deixa ver na concepção de um medium-de-reflexão o papel fundamental do fragmento nessa nova concepção romântica do mundo.

Para Friedrich Schlegel a linguagem, expressão conceitual desse movimento geral reflexivo, deve conter o caráter imediato de autoreconhecimento e, ao mesmo tempo, a transformação como processamento reflexivo. A visão mística do conceito, da linguagem, como argumenta brilhantemente Benjamin (2002), faz dos signos linguísticos a figura de transição, de passagem entre o imediato e a reflexão. A poesia, como intuição da sensibilidade, exige uma nova manifestação, capaz de retratar essa realidade, tornando-se também prosa. Romântica, essa ligação entre prosa e poesia é exatamente o cumprimento da exigência requerida de irromper no

imediatamente a reflexão. A arte poética é agora não a simples contemplação de uma mera intuição ou pura forma, mas o reconhecimento do imediato em progresso; é, em uma palavra, poesia progressiva, capaz de artisticamente compor em unidade aquilo que se mostra em divergência no plano do puro conhecer. A arte agora é conhecimento; aliás, conhecimento elevado, haja vista que é um pôr intuitivo na poesia e um ultrapassar do fixo na prosa. A concepção de um *medium-de-reflexão* como essa ponte entre o instante e o processo alcança seu significado maior na arte poética romântica. Este *medium* é para os românticos o Absoluto, o ponto central de confluência entre todo o divergente, a representação sintética de toda a oposição entre forma e conteúdo, particular e geral, imediato e processo, intuição e reflexão. Uma prosa-poética capaz de refletir essa composição do *medium-de-reflexão* é, portanto, a resposta ontológica, a descoberta da essência na síntese geral da arte.

Como vimos, Schiller já havia proposto um impulso lúdico, capaz de unir razão e sensibilidade; em Schlegel, essa nova junção na arte incorpora toda a atividade, toda a progressão introduzida com Fichte, rerepresentando assim a arte como síntese. Aquela distinção geral estabelecida no sistema fichteano entre Eu e não-Eu encontra agora uma integração que, em geral, recusa um princípio primeiro e, ao mesmo tempo, o caráter meramente negativo do não-Eu, da natureza. A recusa ao princípio primeiro, como sustenta Speight (2007), está justamente na definição arbitrária de um pressuposto incondicionado; dito de outro modo, toda a realidade, toda a natureza, todo o pensamento são, nessa perspectiva romântica, a exposição sintética entre imediato e reflexão, logo, não uma atribuição decorrente de um pressuposto primeiro e o encadeamento compulsório no interior de um sistema, mas, antes disso, o sistema mesmo é um “caos”, cuja a sistematicidade consiste em não ser sistemático. O fragmento representa justamente esse caos poético progressivo sem princípio fundamental. O “começar pelo meio”, como nos fala Schlegel, é exatamente expor um fragmento que em seu isolamento e particularidade representa poeticamente uma unidade no múltiplo, no fragmentado. Não há começo, um princípio do qual se deriva um sistema fechado e consequente, como pressuposto numa *Doutrina da Ciência*; a recusa geral da sequência a partir de princípios é a natureza do fragmento, que expõe poeticamente os pensamentos em sua desordem ordenada. O que se poderia aludir a um sistema, dada a integração do múltiplo dos fragmentos, reflete a possibilidade de iniciar em qualquer parte, a possibilidade de no interior sem ordem e caótico residir, na

composição geral e na forma poética de sua representação lingüística, uma articulação em que o *medium-de-reflexão* é já desdobramento no imediato.

Ao mesmo tempo em que se estrutura uma recusa do princípio primeiro com coisa alheia, como essência incondicionada do qual o sistema deveria derivar, edifica-se uma concepção ontológica que pretende não uma oposição ou mera derivação conseqüente do não-Eu do Eu, mas, isto sim, uma conformação geral entre espírito e natureza, entre subjetividade e objetividade. A arte, compreendida em Schlegel como poesia romântica ou poesia progressiva, é a ligação que, na mediação geral da linguagem, do imediato e da reflexão, coaduna toda a oposição entre Eu e não-Eu, de modo que “Espírito é filosofia-da-natureza” (SCHLEGEL, 1997, fragmento 82, p. 33). O caráter holístico que interpenetra espírito e natureza revela um retorno ao espinosismo, uma valorização dos arranjos sistemáticos como resposta ontológica, uma característica também romântica e que assumirá forma filosófica mais elevada com a *Naturphilosophie* de Schelling. Nesse momento, basta perceber que a presença do não-Eu como mera oposição é suplantada por seu caráter essencial no sistema caótico do romantismo de Schlegel e, desse modo, reintroduzindo a natureza sob uma outra perspectiva, assim como os atributos sensíveis e seu papel estruturador na condição e existência humana (como já anunciava a proposta de Schiller).

7.2. As tendências gerais do romantismo alemão em August Schlegel

Vemos o essencial dessas idéias e tendências de Friedrich Schlegel em outros românticos. August Wilhelm Schlegel (1767-1845), seu irmão e companheiro na editoração do periódico mais importante na divulgação das formulações românticas, o *Athenaum*, carrega grande parte destas idéias na visão integrada e progressiva da linguagem e também da natureza. Vale nesse ponto destacar que aquela atividade e progressão reconhecida no Eu a partir de Fichte se liga à concepção de natureza nos românticos. Na verdade, como recuperação das tendências já expressas na ciência do período e nas ilações poéticas do *Sturm und Drang*, a concepção de uma natureza orgânica sobrepassa as reflexões lingüísticas e da arte. Isso é bastante característico também em August Schlegel. A noção de uma força da vida, uma força criativa, está aqui oposta à estrita concepção mecanicista, em que causas e agentes externos eram absolutamente necessários por porem em atividade e movimento esta natureza sem atividade interna. Havia para

os românticos, exatamente nessa consideração teleológica da natureza, a expressão máxima da comunhão do ideal com o real. Evidentemente que sem a complexidade e completude filosófica que aparecerá em Schelling, esta consideração de uma relação estreita e mesmo de mútua determinação e dependência do espírito e da natureza são aqui essenciais nas considerações artísticas de A. Schlegel. Como podemos reconhecer, partilha essa concepção geral com seu irmão Friedrich, compondo com ele uma noção geral de unidade entre a subjetividade e a objetividade, bem como resgatando a concepção geral de síntese na arte já anunciada por Schiller em sua ligação entre razão e sensibilidade no impulso lúdico. A linguagem para A. Schlegel seria responsável pela liberação do homem, já nos primórdios de sua existência, de sua condição animal; o salto pelo “poder mágico” da linguagem leva o homem para além de si mesmo. Entretanto, cabe ver aqui que, enquanto origem, a linguagem está assentada no caráter poético, ou seja, ela expressa um ritmo, uma entonação que dá característica particular e determinada a esse princípio geral de ultrapassamento de si. A mudança contínua da língua assenta justamente nessa sua origem poética, musical, na reprodução que ela guarda da atividade, da força progressiva da natureza no espírito como força criativa.

Por esse caminho, A. Schlegel defende a noção de que a arte deve imitar a natureza, mas em sentido muito mais amplo do que simplesmente emular seus traços com precisão ou ainda, como na visão classicista de Goethe, recuperar o elemento ideal na variedade de formas particulares. Antes disso, trata-se de recompor aquela força viva da natureza; trata-se de, mediada pela criação do gênio, reproduzir na esfera da representação a unidade do homem com a natureza, isto é, emular seu caráter progressivo e seu sentido unificador, não pura e simplesmente as feições objetivas ou um padrão pré-estabelecido de perfeição (HAY, 2010). Segundo o próprio A. Schlegel, para imitar a natureza é preciso, antes de mais nada, compreendê-la:

Deben siempre las artes reproducir lo bello, aunque imiten á la naturaleza, que no es siempre bella. Se observará en esto una extraña contradicción; pero advertirá que proviene de que ordinariamente se entiende por imitación una copia servil, que no puede dar más que mezquinos calcos, al paso que, en su sentido más exacto y elevado, imitar es obra según los mismos espíritu que los grandes modelos que nos han precedido; y para imitar en este sentido la naturaleza, es preciso desde luego comprenderla. (SCHLEGEL, 1859, p. 26-27)

Ao mesmo tempo em que a arte demonstra o seu caráter unificador entre homem e natureza, revela, igualmente, que é preciso uma união, haja vista que o mundo está cindido,

devendo, portanto, reencontrar sua unidade perdida. Para A. Schlegel, o ponto exato dessa ruptura geral entre subjetividade e objetividade, entre homem e natureza, está na passagem realizada pelo cristianismo e na dualidade corpo/alma que transporta a mensagem messiânica. O caráter moderno da separação geral entre sujeito e objeto, que ao seu tempo (e já um tanto antes) era representada na física mecanicista, deveria ser enfrentada com uma ressignificação do discurso, da composição da linguagem em um arranjo artístico, recuperando seu caráter poético, quebrando assim o isolamento da natureza como coisa distante e apresentando-a em sua verdadeira e insuperável ligação com o sentimento e a força viva que permeiam a ambos, homem e natureza.

(...) ha sucedido que nuestros físicos, por haber avanzado así en el dominio de lo infinito y en los detalles, se han extraviado y han perdido de vista el punto de partida, el pensamiento de la naturaleza, y, como dice muy bien Goethe, tienen en sus manos todas las partes del globo que someten al microscopio, pero les falta por desgracia el lazo intelectual que las une entre sí. No se quiere ya admitir en el dominio de las ciencias naturales más que la experiencia, y sin embargo, los mismos físicos que tan tenazmente defienden esta doctrina, no pueden repudiar enteramente la metafísica, puesto que se ven obligados á emplear en su física experimental proposiciones é ideas generales. (SCHLEGEL, 1859, p. 29-30)

A. Schlegel vê essa redução da ciência estender-se sobre o debate estético e censura abertamente suas limitações. Ele condenando desde os estetas britânicos até os alemães, atribuindo aos primeiros uma valorização sensível apoiada no empiricismo tacanho da experimentação mecanicista (como vimos em Burke) e aos últimos uma redução teórica perdida na articulação abstrata e alheia ao efetivo da arte, do belo. Como sua proposta é mediadora, não deixa de reconhecer e valorizar as propostas de Kant e de Schiller, que, na verdade, tratam de expor em comunhão as esferas sensível e abstrata. De todo modo, mesmo aqui, no elogio a essas formas de articulação, nota-se algumas ressalvas que pretendem diferenciar sua proposição das demais.

El que primero marchó con un espíritu verdaderamente filosófico al conocimiento de lo bello fue Kant. Antes de presentarse como metafísico especulativo, había escrito, en 1771, sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime. Kant ha aventajado muchísimo á todos los modernos; y si no ha apreciado dignamente las doctrinas de los antiguos, y en particular las de Platón,

ha hecho al menos un inmenso servicio destruyendo la filosofía rapsodista. Reconoció como carácter esencial de lo bello la aparición inmediata de lo infinito en lo finito. Pero conocía muy imperfectamente las artes para llegar á felices aplicaciones. Su doctrina encontró en Schiller un elocuente intérprete; pero por muy honroso que sea para el poeta el haber procurado remontarse á la elevación de los conocimientos filosóficos, no es menos cierto que, siguiendo el sistema que él mismo estableció, nunca hubiera podido ordenar un drama. (SCHLEGEL, 1859, p. 21-22)

Vale notar ainda, em especial com relação a Kant, que a solução apresentada com a *Crítica do Juízo* expunha o caráter desinteressado dos juízos de gosto e a fórmula geral de uma ligação entre consciência e inconsciente na produção da obra de arte genial. Isto é claramente reproduzido no discurso de A. Schlegel e, de uma forma geral, em todo o romantismo alemão; é nessa perspectiva que o gênio articula um certo grau de consciência e comunicabilidade com uma força inconsciente da natureza na produção da obra artística, como se, no entanto, fosse esta produção genial articulada sob uma consciência mais elevada, divina. Se atentamente percebermos, é exatamente o mesmo com a natureza, visto que ela aparece como produto inconsciente de sua força viva, criadora, ao passo que por sua harmonia, arranjo e beleza, parece produzida por uma consciência superior, capaz de ligar e emoldurar cada figura isolada, cada traço característico, numa grande teia unificada e perfeita. Como já havíamos notado, Kant incorpora essa discussão do gênio, entre outros fatores, por causa do impacto causado pelo *Sturm und Drang* na cultura alemã naquele último quarto do século XVIII.

A obra de arte, nesse seu amplo significado e para além da mera reprodução mimética, funciona, portanto, como forma de elevação do homem em sua composição harmônica com a natureza, logo, representa também uma educação para a vida, vivida em sua intensidade e com suas demandas ordinárias. Não se trata, efetivamente, como faz questão de destacar Hay (2010), daquela consumação ética exposta na composição teórica de Schiller; há em A. Schlegel, e em geral nos românticos, aquele pulsar do erótico, da sensualidade, da vida em sua experiência plena e não restrita ao sentido moral imperativo. É evidente que em Schiller há uma mediação entre razão e sensibilidade, mas o sentido moral no romântico está submerso na elevação progressiva, na força criadora, no impulso de vida que era marca característica do *Sturm und Drang*.

7.3. Novalis: reflexão, poesia e vida como expressão do romantismo alemão

Continuando na tarefa de delinear as características mais importantes e que estruturaram em geral o movimento romântico, recorremos a Georg Friedrich Philipp Von Hardenberg (1772-1801), mais conhecido como Novalis. Propriamente aqui, em Novalis, o romantismo é expresso como vida, como forma de existência que, em último sentido, foi conduzida como expressão geral da época e do espírito românticos. Inspirado por Schiller, cujas idéias mais importantes conhecia pela orientação recebida diretamente dele em Jena no ano de 1790, e por Fichte, após uma dedicada leitura em 1795, Novalis irrompe como uma das figuras mais importantes do movimento. Sua ligação estreita com Friedrich Schlegel, com o qual mantivera contato e profunda amizade desde 1792 quando foi cursar, a pedido do pai, direito em Leipzig, é extremamente fecunda e perdura até a sua morte prematura e romântica em 1801, com apenas 28 anos de idade.

Como em geral acontece no primeiro romantismo alemão, também Novalis procura compor, à sua maneira, uma ligação entre Fichte e Schiller. Especialmente Fichte lhe chama a atenção. Novalis consegue ver no caráter reflexivo de eu transcendental o caminho necessário para se chegar a uma compreensão vivida da realidade, do mundo. Talvez a dificuldade de Novalis em compreender uma distinção entre o eu transcendental e o eu empírico, dificuldade esta apontada por Safranski (2010), seja a causa de algumas de suas ressalvas ao sistema idealista de Fichte. Como Gjesdal (2009) destaca, tanto para ele quanto para Holderlin (outra importante figura do romantismo e idealismo alemão), o sistema de Fichte tinha de recorrer, mesmo no caráter auto-reflexivo e no pôr imediato do Eu por si mesmo, a algo exterior, que, nesse sentido, não poderia efetivamente ser meramente um não-eu, visto que se impunha necessariamente ao reconhecimento do próprio Eu no ato de pôr-se. Vimos que é justamente na distinção entre Eu transcendental e Eu divisível, empírico (oposto a um não-eu), que essa dificuldade de Novalis é sanada no sistema de Fichte em favor de uma pura atividade do Eu absoluto. Resta disso que Novalis se torna um tanto quanto apreensivo em adotar esse caráter sistemático assentado no Eu como princípio, de modo que, após sua leitura de Fichte, retorna a Kant, ampliando a ligação de suas idéias com a *Crítica do Juízo*.

Por essa recuperação de Kant, Novalis cai na dualidade entre razão e sensibilidade que perpassa o projeto Crítico como um todo (GESDAL, 2009). Contudo, sua interpretação, aliada ao contexto vivenciado por ele, e em especial às idéias de Schlegel, recaem numa negativa sistemática que, para além de Crítica, se mostra como uma abertura da filosofia a um estágio de

experimentação romântica. Sua concepção de fragmento, nesse sentido, é ainda mais radical do que fora para Schlegel, pois não se trata nem de começar pelo meio e tampouco de representar uma unidade cuja ordem seria caótica, antes disso, o fragmento em Novalis se expressa poeticamente, como pólen, a fonte dispersa que espalhada serve como fonte de vida na porção em que toca; é, assim, ampliação reflexiva indefinida e não composição sistemática da realidade. A característica central aqui é de um gérmen da atividade reflexiva, que traduz em geral a concepção de *Bildung*. Este termo que designa toda a atividade na cultura e na sociedade alemã do período é tencionado na perspectiva reflexiva do fragmento fecundo. Aqui, toma forma ainda o sentido amplo da sua concepção de romantismo como essa dissipação geral de uma força que impulsiona todo o saber e sentir a ultrapassarem a si mesmos e a se aliarem à arte, não como síntese, mas como forma de vividamente germinar e semear a transformação geral do mundo. O auto-reconhecimento reflexivo, de herança Kant-fichteana, não é aqui reduzido ao universo do Eu e sua mera negação no mundo, mas um transcender que pelo conhecimento e pelo sabor romântico da arte faz da potência polinizada a fonte de uma ampliação e relação do indivíduo com seu mundo exterior, estendendo-se e realizando sua tarefa romântica na tomada em conjunto de toda a individualidade.

Ainda como tendência geral romântica do período, seja por sua leitura de Kant ou pelo contato com cientistas como Johann Ritter na sua instrução em Freiberg, Novalis representa essa progressão cultural e social do múltiplo individual numa unidade intersubjetiva orgânica. A visão de um organismo capaz de avançar e progredir pelo reagrupamento em unidade das individualidades não significa aqui uma composição sistemática, mas uma forma representativa de expor essa progressão de um espírito romântico na relação e reconhecimento de e consigo, com e dos homens e, por fim, com e da natureza.

Por fim, Novalis identifica a eternidade do processo de *Bildung* com a filosofia mesma. Filosofar, Novalis explica, é uma conversação consigo mesmo, mas este si toma lugar através do encontro com o outro. Assim, a decisão de “filosofar é um desafio a refletir a si verdadeiramente, despertar e ser espírito”. Filosofia é sobre a capacidade de se tomar a responsabilidade por si mesma. Pois, ao fim do dia, “a vida não deve ser uma novela que nos é dada, mas uma novela que é feita por nós”. (GJESDAL, 2009, p. 13, trad. nossa)

E ninguém melhor do que Novalis compôs essa novela romântica em sua própria vida. Basta começar dizendo que para protagonizar sua história romântica com ele escolhe a jovem Sophie von Kühn, de apenas 12 anos de idade. Encantado por suas feições e fantasiando muito de sua personalidade, como compete ao escritor romântico, se amarra sentimentalmente à jovem que lhe retribui o afeto e brinca de com ele enamorar-se. Ela serve de inspiração poética para Novalis. Nela ele enxerga uma mistura de inocência e sensualidade, de delicadeza e beleza brotando em tenra idade. Conseguindo, diferentemente de uma ocasião anterior em que se apaixonara por uma pequena burguesa de 17 anos, a autorização de seu pai para tomá-la em noivado, visto que pertencia ela a uma família nobre, e, ademais, gozando êxito em convencer os pais da garota que, de sua parte, também lhe concederam a mão da filha, pôs-se a enredar essa novela que ele prescrevia como fórmula geral da existência romântica. Assim, se deixou levar e encontrou a situação perfeita para entregar-se prontamente em um sentimento apaixonado compulsivo, aumentado ainda mais por ocasião da aprovação de seus amigos e especialmente de Goethe, a quem tanto admirava.

Com uma colaboração de enredo, se sucede que, depois dessa entrega romântica, cai doente a pequena Sophie. Ataca-lhe uma tuberculose que pouco a pouco a faz sucumbir diante de Novalis que, como bom autor romântico, se põe a amá-la cada vez mais, como fizesse idéia de que fosse perdê-la. Como desfecho final dramático dessa novela trágica, não suporta a doença e morre a jovem Sophie dois dias após completar 15 anos de idade. Absorto nessa perda e no amor cultivado como exercício romântico de viver, sofre Novalis como personagem de uma história desoladora. Decide, como autor da novela, recusar à própria vida; não com uma morte suicida e uma entrega repentina de todo seu esforço, ao contrário, escolhe morrer enquanto espírito e, nesse esvaecer da força reflexiva do Eu, fazer cair o corpo como consequência dessa decidida posição. Alerta seus amigos de sua partida e lhes comunica que põe em curso, a partir daquele momento, a tarefa de fazer morrer o corpo por vontade do espírito. Safranski (2010) reconhece aqui o idealismo mágico de Novalis, no..,

[...]“idealismo mágico, então cada um será seu próprio médico – e poderá adquirir um sentimento completo, seguro e exato do seu corpo – então o homem será talvez até capaz de restaurar seus membros perdidos, de se matar apenas através da vontade, e através disso alcançar conhecimentos verdadeiros sobre corpo – alma – mundo – vida – morte e mundo dos espíritos.” (NOVALIS apud SAFRANSKI, 2010, p. 110)

Safranski (2010) ainda reconhece a dedicação das reflexões românticas de Novalis no interior das minas de Freiberg, onde se estabelece. Ali, esse penetrar na escuridão interior é representada objetivamente pelo breu das minas. O resultado poético seriam seus *Hinos à Noite*. È na escuridão que os temores devem ser superados, inclusive o da morte; é também na escuridão que é mais fecundo o germinar daquele pólen romântico; é, ainda segundo Safranski (2010), “na escuridão da terra que, protegida do sol, a semente brota” (p. 114). Aquilo que antes era fonte de temor, o mundo do nada, do perder-se no escuro total é aqui transfigurado em nova vida; é, numa relação com a igreja, a negação do medo fantasmagórico das religiões antigas e o anúncio do reino de Cristo, para quem a morte foi superação, ultrapassamento das determinações gerais da vida na elevação ao paraíso. O espírito poético, que é mais do que um arcabouço de premissas teóricas e mais do que um representar sistemático filosófico, se apresenta aqui em Novalis como um existir do espírito romântico, mediando pela arte e pela religião com significação poética a consagração de uma nova era, aberta e transformada pela polinização da vida, ainda que na escuridão do interior.

Novalis, no entanto, quase fraqueja em seu propósito de dar fim à própria vida pela decidida posição de espírito, haja vista seu envolvimento com a vida prática como engenheiro de minas e sua relação com outra jovem, chamada Julie von Charpentier, filha de seu mentor em Freiberg. Mas, fiel ao sentido messiânico de sua obra romântica da vida, afirma, apesar do noivado, preferir a morte e, nesse ínterim, sucumbe e morre no ano de 1801. Cumpre assim sua destinação romântica e, morrendo, faz da própria vida a exposição plena e acabada de sua criação poética.

7.4. A religião romântica de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) deve também ser considerado nessa definição geral das tendências e idéias que caracterizaram o movimento primeiro romântico alemão. O significado romântico de religião encontra em Schleiermacher a sua expressão mais acabada e, no que nos propomos a mostrar, oferece a possibilidade de enxergar como todas as esferas do saber e da vida estavam mobilizados nessa nova forma de existência romântica ao final do século XVIII e início do XIX na Alemanha. O período que caracteriza a influência e destinação romântica em Schleiermacher é marcado seguramente pelos três últimos anos do

século XVIII, em que começa a freqüentar os salões berlinenses e, em especial, a manter contato com Friedrich Schlegel. Vale destacar que Schlegel havia se mudado para Berlim e ali estabelecido uma ampla ligação com os maiores expoentes intelectuais do período, nos famosos salões berlinenses. Aí conheceu sua futura esposa, Dorothea Veit e, além das relações com as figuras mais notáveis da Alemanha, cultivou uma profunda amizade com Schleiermacher. De 1797 a 1799 eles dividem um apartamento em Berlim, passando F. Schlegel a incitar o novo amigo a colocar no papel as idéias que possuía e mantinha reduzida a alguns poucos artigos publicados na *Athenaum* ou armazenados na sua cabeça. Para Schlegel, era hora das concepções elevadas de Schleiermacher virem à tona e, atendendo a seu pedido, ele começa a produzir o tratado sobre a religião.

Essa religião de Schleiermacher está assentada na intuição do universo, o tencionar para o infinito que é elemento característico do movimento romântico, como destacamos largamente até agora. Aqui, na tarefa de compor uma religião romântica, essa intuição do universo como busca pelo infinito deve encontrar o limite, deve ser evocada a cada limitação oferecida ao homem enquanto ser natural. A chegada e destinação ao paraíso passam pela experimentação, pela queda no seio de Eva. O amor, expresso finitamente pela relação carnal, pelo erotismo feminino e sua entrega deleitosa, abre as portas para o ilimitado; alcança, não simplesmente pelo prazer, mas pelo cultivo do sentimento, a elevação que leva ao ultrapassamento de si, justamente aquele caráter reflexivo que ecoa desde a Crítica kantiana e sua apresentação sistemática em Fichte.

A recusa de Schleiermacher à redução da moral a um imperativo categórico kantiano se aproxima bastante da concepção de Novalis. Em Schleiermacher não se pode falar em elevação moral nos limites da razão. Recuperando a tomada sensível de Schiller, feita de modo genérico e amplamente modificada pelos românticos, compõe então uma religião do amor, da transcendência pelo sentimento no caminho da intuição universal. Iniciado na mente, esse sentir elevado se expande ao infinito e toma o exterior, contamina o que se oferece à sua volta; há, assim, nessa concepção de sentimento, uma ligação entre o sujeito e o objeto, uma retomada daquela entrega do *Sturm und Drang* ao sentimento que se exterioriza na consideração e apreensão da natureza. Há uma comunhão entre mente e corpo, compreendidos sob a perspectiva de uma força da vida, cuja polarização em espiritual e material não corresponde acertadamente a sua realidade unitária. Forster (2002) indica que já em seus escritos sobre a liberdade, de 1790 a 1793, a mente ou a alma revela-se como força progressiva ou “um composto de forças”. Em

Schleiermacher, há uma afirmação do sentido orgânico e de ligação e mútua dependência entre interior e exterior; na verdade, mais do que uma dependência e relação, estes dois opostos são, na sua visão, uma única e mesma unidade.

Como percebe Safranski (2010), estas considerações religiosas de Schleiermacher tratam de uma “experiência mística”, um viver que não se limita a uma elevação racional, mas que recupera no ordinário da vida o sentido de para o universo entregar-se, de plenamente existir sem preocupações fugazes, mas plena e tão somente na consumação de sua livre caminhada para o infinito. Não há, nessa nova religião, as amarras institucionais dos dogmas e muros das Igrejas instituídas; cada um, no exame de si, na reflexão e sentimento, pode e alcança, sem sacerdote ou ritual, a elevação na sua existência sensível tencionada para além de si. O dogma prescrito em livros chamados sagrados não são a fonte de uma tal elevação, antes disso, cada um, como experimentador dessa sensibilidade progressiva pode e deve construir seu caminho e suas convicções. O propósito aqui não é um isolamento cativo em si ou num mosteiro para, alheio ao mundo, atingir por recusa corpórea a santidade, ao contrário, viver e elevar-se religiosamente significa, em Schleiermacher, partilhar dos sentimentos e comungar com outros homens essa inspiração que conduz à constante superação.

Como Schleiermacher não prescreve na sua religião fins pré-estabelecidos nem verdades intransitáveis, ao tempo que mantém a tensão para a finalidade aberta como uma consagração ao infinito, acaba por recuperar o sentido de fim sem fins da estética kantiana, logo, sua religião é uma religião estética, que contempla o belo e nele, por sensibilidade, encontra a superação de si, a tendência geral de um fim não tangível, mas que move e faz crescer espiritualmente aquele que o experimenta. A arte, como tende em geral todo romantismo, conflui de novo a tarefa elevada de unificação; agora, na religião estética de Schleiermacher, é uma unificação cósmica dos espíritos na sua destinação para o infinito.

7.5. Schelling e a filosofia do romantismo: a consagração final da arte como síntese

Depois de identificadas as características que apontamos como mais significativas e emblemáticas do movimento primeiro romântico alemão, expomos aqui, em linhas breves e gerais, a reunificação sistemático-filosófica schellinguiana para a acomodação sensível racional via arte. Vimos no primeiro capítulo da tese que Schelling, ainda que parta dos mesmos

pressupostos de Fichte, não pode partilhar com ele sua visão de natureza e, tampouco, de sua solução sistemática para a dualidade fundamental entre subjetividade e objetividade. Destacamos no primeiro capítulo que, considerando a perspectiva intuitiva, este caráter imediato de percepção e conhecimento da realidade tão presente no romantismo alemão, segue Schelling a receita de começar sua composição filosófica pela intuição efetivamente reveladora, a intuição de si ou autoconsciência, como prescrevia o idealismo fichteano. Não obstante, no reconhecimento imediato do eu enquanto consciência punha-se para ele, igualmente, o então chamado não-eu da filosofia de Fichte. Nessa oposição pretendia Schelling, principalmente após suas *Idéias para uma Filosofia da Natureza* e, mais especificamente, no seu *Sistema do Idealismo Transcendental*, uma nova resposta sistemática que não tivesse que apelar para um ponto alheio ao interior do sistema como pressuposto doutrinário para seu desmembramento consequente e lógico, culminando em uma chamada filosofia da identidade. A igualdade estabelecida entre o reconhecimento primeiro da autoconsciência e a admissão de um limite, como um dos fundamentos para sua existência, puseram a composição sistemática de Schelling em conflito com as considerações de Fichte e o alinharam com os expoentes do romantismo alemão. Em verdade, por ocasião da sua chegada em Jena e seu convívio com as ideias e questões centrais do romantismo, pôde levar ao extremo sistemático essa sua insatisfação já existente com relação ao caráter secundário atribuído à natureza. Conflui, assim, com as ideias e ações românticas uma explicação geral que não necessitava, ela mesma, de uma dissociação do princípio, mas que era capaz de se apresentar como resultado acabado da exposição sistemática. A atividade, o caráter reflexivo, tão largamente difundida a partir de Kant e Fichte, encontrava no imediato da intuição uma nova compreensão, capaz de aglutinar todas as oposições que concerniam a este desdobramento numa perspectiva de intuição como síntese, e não como pressuposto. A redefinição aqui sublimada de uma nova concepção de natureza foi, como vimos já no início da tese, o fundamento para uma chamada *Naturphilosophie*, que pretendia, no distanciamento de Fichte, conformar idealidade e realidade, subjetividade e objetividade, homem e natureza, como expressões de uma completa unidade, o Absoluto.

Esta *Naturphilosophie* de Schelling revela, como vimos também acontecer em A. Schlegel, uma reaproximação com Espinosa e Leibniz, visto que a conformação neles expressa entre ideal e real dão conta dessa necessidade ambígua de se admitir, no pôr do espírito, a matéria e, no pôr da matéria, o espírito. Já na Introdução de suas *Idéias para uma Filosofia da Natureza*

de 1797, Schelling expõe a necessidade de aproximação entre estas esferas reconhecidas isoladamente. Vale lembrar que a Introdução foi escrita depois da conclusão das *Idéias*, de modo que o caminho percorrido no interior da obra parece já encaminhar Schelling para o sentido que assumirá sua filosofia na consideração sistemática da oposição ideal/real. Nessa Introdução, ele expõe o problema a partir de Espinosa.

Ele reparou que, na nossa natureza, o ideal e o real (o pensamento e o objecto) estão unidos da forma mais íntima. O facto de termos representações das coisas fora de nós e de as nossas representações as ultrapassarem, só o pôde explicar a partir da nossa natureza ideal; mas o facto de a estas representações corresponderem coisas reais teve de explicá-lo a partir das afecções e determinações do ideal em nós. Portanto, não nos poderíamos tornar conscientes do real senão em oposição ao ideal, tal como não nos poderíamos tornar conscientes do ideal senão em relação ao real. Por conseguinte, não poderia haver nenhuma separação entre as coisas reais e as nossas representações delas. Conceitos e coisas, pensamento e extensão, eram, para ele, uma e mesma coisa, ambos eram apenas modificações de uma mesma natureza ideal. (SCHELLING, 2001a, p. 79-81)

O equívoco de Espinosa, para Schelling, está justamente no seu carácter dogmático, visto que a ligação entre ideal e real se dá numa substância infinita, em que o próprio homem, condição de toda essa proposição, passa a ser um pensamento do infinito, um elemento da substância em si. Schelling está levando em consideração toda a Crítica kantiana e a proposta de Fichte de reconhecer na intuição intelectual do eu o ponto de partida, ainda que, para ele, o pressuposto ou princípio fundante passe por uma ressignificação sistemática que transfere a essência do Eu absoluto para a composição do sistema, para o Absoluto. Pela intuição herdeira de Fichte, nas *Idéias* e já sob um vislumbre de um redirecionamento sistemático sintético, começa a tomar forma então sua consideração da relação entre ideal e real.

É preciso que tenhamos absorvido um tal sistema em nós mesmos, é preciso que nos tenhamos substituído à respectiva substância infinita, para sabermos que o infinito e o finito não se encontram ‘fora de nós’, mas sim em ‘nós’, nem ‘surtem’ em nós, mas sim ‘estão lá’ originariamente juntos e inseparáveis, e que é precisamente nesta unidade originária que consiste a natureza do nosso espírito e a totalidade da nossa existência espiritual. Pois só conhecemos imediatamente o nosso próprio ser e só nós é que somos para nós mesmos compreensíveis. Como é que existem ou podem existir afecções e determinações num absoluto fora de mim, não o compreendo. Mas que, em mim, não possa existir nada de ‘infinito’ sem que, ao mesmo tempo, exista algo de ‘finito’, isso compreendo-o. Pois em mim existe aquela unidade necessária do ideal e do real, do

absolutamente activo e do absolutamente passivo (que espinosa desloca numa substância infinita fora de mim), sem a minha intervenção, e é nisso precisamente que consiste a 'minha natureza'. (SCHELLING, 2001a, p. 81-83)

Leibniz, por sua vez, teria, segundo Schelling, ido mais longe do que Espinosa, na medida em que sua concepção de mônada dava conta dessa aproximação entre ideal e real, e, ao mesmo tempo, podia compor em harmonia explicativa as causas finais e as causas eficientes, o que aparecia a partir da *Crítica da Razão Pura* como algo problemático e que distinguia naquele momento a esfera finalística do espírito da mecânica da natureza. Embora o próprio Kant tenha oferecido com a *Crítica do Juízo* uma resposta para essa aparente ambiguidade, vemos nesse trabalho de Schelling uma tentativa de solução filosófica para a oposição entre teleologia e mecanicismo, espírito e natureza. A *Naturphilosophie* aqui expressa tem como máxima a afirmação de Schelling de que: “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível. Aqui, portanto, na identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós, deve resolver-se o problema de como é possível uma natureza fora de nós.” (SCHELLING, 2001a, p. 115)

Agora, basta ver que essa integração pode ser apreendida e comunicada mediante a intuição intelectual, que resgata na constatação da autoconsciência o par dialético do infinito com o finito, aparecendo então como síntese dessa contraposição geral da realidade no *Sistema do Idealismo Transcendental*. Entretanto, a intuição intelectual oferece um caminho estritamente teórico, especulativo dessa ligação entre espírito e natureza; a sua efetiva unidade não é, assim, restrita ao limite especulativo, mas encontra ou deve encontrar na esfera prática a mesma consumação prescrita aqui teoricamente. A natureza revela uma atividade livre do espírito, conforma em sua idealidade uma série de formas naturais que se metamorfoseiam, que assumem uma função progressiva, teleológica, como síntese da oposição que lhe é característica e fundamental (forças de atração e repulsão).

Por isso vimos que no seu *Sistema do Idealismo Transcendental* a filosofia da arte ou reflexão estética, tão difundida e defendida entre os românticos, lhe aparece como a forma máxima de representação dessa unidade sistemática no plano objetivo. Ora, vimos até aqui, no romantismo, uma passagem geral da concepção estética numa conformação de subjetividade e objetividade, a tomada intuitiva, no instante, de uma força progressiva, criadora, que confere finalidade sem fim à contemplação e construção estética/artística. É justamente esse caráter

integrador da estética e da arte que servirá como resposta perfeita para a sistematização geral filosófica de Schelling, visto que pode ela integrar as esferas pura e prática objetivamente. Assim, a intuição estética surge exatamente como a conformação sintética de toda a oposição expressa no interior do sistema, dito de outro modo, conforma em plena harmonia, em Absoluta unidade, toda a dificuldade então posta de pensar como elementos contrapostos o homem e a natureza, bem como o universal e o particular, nesse caso, como síntese objetiva.

É propriamente aqui, na arte, que a figura do gênio, cultuada no *Sturm und Drang* e elevada filosoficamente por Kant, aparece como o elemento capaz de tornar prática a manifestação abstrata da intuição intelectual. Ser capaz de, por intuição estética, traduzir objetivamente o que se apreende na intuição, o gênio é o elemento chave da filosofia schellingiana; é, assim, tanto um produtor consciente direcionando a fins seu projeto de arte, como o executor de um produto sem fim racional, meramente contemplativo, estético. Essa conformidade a fins sem fim é a representação do objeto da arte como síntese no particular do universal, o arranjo sistemático exposto na comunhão de ideal e real só que, desta feita, no plano da objetividade, enquanto belo ou obra de arte. Aquilo que é belo, nesse sentido, reagrupa na particularidade da forma a unidade geral do todo Absoluto, dito de outro modo, o belo é o particular cuja representação da forma revela a composição universal do todo, nisso, pode-se chamá-lo Ideia, na medida em que conforma em identidade o universal e particular. Nessa perspectiva, é também uma composição orgânica, pois assim como a natureza aparece no plano especulativo, teórico, como organismo, aparece o objeto da arte, no plano objetivo, prático, como todo no particular. A síntese geral proposta entre ideal e real, entre infinito e finito, em completa indiferença no particular é, assim, a expressão da beleza, ou seja, a síntese na objetividade. Segundo Schelling (2001b):

A beleza está posta ali onde o particular (real) é tão proporcional a seu conceito, que este mesmo entra, como o infinito, no finito e é intuído em concreto. Com isso, o real, no qual ele (o conceito) aparece, torna-se verdadeiramente semelhante e igual ao protótipo, à Idéia, onde precisamente esse universal e esse particular estão em identidade absoluta. O racional se torna, como racional, ao mesmo tempo algo que aparece, algo sensível. (p. 45)

Na razão acontece o esquematismo geral na redução de todo particular ao princípio universal, inversamente, o universal comprimido, por assim dizer reduzido no particular é, na concepção de Schelling, alegoria. Nem o esquematismo é filosofia e nem a alegoria é arte;

somente quando no universal se reduz o particular em completa indiferença (em identidade) temos filosofia, e somente quando no particular se reduz o universal em completa indiferença temos arte, beleza. Schelling exprime essa propriedade de identidade como simbolismo e, por esse caminho, a representação simbólica é síntese do sistema geral da realidade. Na via filosófica é a intuição intelectual que encontra a identidade entre ideal e real na exposição teórica da unidade entre consciência e natureza, inversamente, na via artística é a intuição estética que encontra a identidade entre ideal e real na exposição objetiva da unidade indiferente entre o produto e o produtor na obra.

A mitologia seria a fonte dessa integração entre saber e arte, visto que nela há uma universalidade no particular (o mito é a representação de toda a estrutura sistemática universal no particular das figuras) e, ao mesmo tempo, o particular está direcionado para a significação universal cósmica. Assim, a filosofia e a arte teriam sua fonte comum no mito, como vemos historicamente acontecer no surgimento da filosofia e da poesia nas obras literárias de Homero. Como vimos no primeiro capítulo, em Schelling o princípio e o fim devem concordar, de maneira a manter a coerência de sua exposição sistemática, por isso, há uma reintegração necessária entre saber e arte. Como destaca Suzuki (In: Schelling, 2001b), citando Schelling:

[...] a filosofia “nasceu e foi nutrida pela poesia”, então é de se esperar que, quando estiverem plenamente concluídas, a filosofia e “todas as ciências que são conduzidas pela poesia até a perfeição... voltarão a desaguar, como rios separados, no oceano universal da poesia, de onde elas provieram” (p. 12)

Essa ligação na composição sistemática da realidade entre saber e arte, entre filosofia e poesia, é aqui uma clara e nítida expressão de toda a confluência romântica de seu tempo. Como destacamos anteriormente, especialmente em F. Schlegel, essa relação entre o conhecimento e estética no sentido de progressão de uma atividade como ultrapassamento de si (reflexão) é fundamental para o primeiro romantismo. Vimos que essa concepção geral estava reduzida sob a forma geral da concepção proso-poética de Schlegel como *medium-de-reflexão*:

Se, como se viu, é a própria atividade originária do eu que, pelo seu caráter reflexivo, implica fragmentação, determinando a diversidade da poesia, um esforço de combinação dos gêneros poéticos tem então de ocorrer no sentido inverso, numa tentativa de retornar à unidade inicial: a busca de reunificação de todos os gêneros numa nova síntese da poesia e prosa, poesia e filosofia, criação poética e Crítica, é o que agora explica as formas mistas e especialmente o

romance, que não é de fato um gênero, mas o meio onde se combinam os gêneros, o elemento para aquilo que Schlegel chama de poesia romântica ou poesia universal progressiva. (SUZUKI In: SCHLEGEL, F., 1997, p. 16-17)

Agora, em Schelling, essa confluência entre infinito e finito que aparecia na forma de “poesia universal progressiva” nos fragmentos de Schlegel assume outro significado, aparecendo como síntese da unidade indiferente entre ideal e real no particular (objetivamente), ou seja, como arte no sentido mais amplo. A arte de fato representa a maneira de na esfera objetiva recontar simbolicamente a história da autoconsciência teórica; ela é o exprimir prático da atividade do espírito em seu desdobramento reflexivo no finito, desta feita, representado no particular, como síntese disposta à intuição estética e como produto artístico do gênio.

De uma maneira geral, pudemos ver que as considerações de Schelling dialogam diretamente com o contexto romântico de final do século XVIII e início do século XIX, além de largamente se munir das conquistas críticas da filosofia de Kant, como em geral aconteceu no idealismo alemão e no próprio romantismo. Como expusemos, o caminho kantiano nos juízos reflexivos era justamente expressar o belo saindo do particular para o universal, portanto, pode-se dizer que há, no Schelling aqui analisado, uma continuidade daquela solução kantiana para o estabelecimento do gosto. Do mesmo modo, a conformação entre organismo e beleza se revela pela propriedade geral de reagrupamento reflexivo do universal e do particular. Ainda em conformação com Kant, pode-se dizer que o gênio, como produtor do belo na arte, é ao mesmo tempo a ligação geral entre intuição intelectual e estética, visto que pode ele traçar um objetivo delimitado, racional, na execução da obra e, ao mesmo tempo, expressar espontaneamente, por sua natureza genial, um objeto aparentemente sem finalidade, a não ser contemplativa. A apresentação da arte como a conformação a fins sem fim é a tarefa do gênio na produção da sua arte, na reunião em síntese do direcionamento racional com a capacidade inerente de reproduzir no particular, na esfera objetiva, um ultrapassamento de qualquer fim objetivo. Não obstante, vale lembrar o que destacamos no início da tese, bem seja, que a composição filosófica de Schelling é bastante distinta da de Kant, na medida em que propõe um caráter sistemático e uma resposta ontológico-metafísica expressa na síntese universal, na totalidade como Absoluto. Assim, embora tenhamos o central da concepção kantiana mantida, temos que esse exprimir do particular no universal e do universal no particular encontra uma resposta sistemática e ultrapassa a esfera da Crítica. Afeito aos preceitos gerais do romantismo, há em Schelling uma unidade expressa na

decomposição progressiva do sistema, na ampliação em síntese do Absoluto no particular e do particular no Absoluto; por intuição intelectual, expressa mormente pelo idealismo alemão como filosofia suprema, e por intuição estética, expressa na execução objetiva da arte genial, chega-se ao todo integrado, à resposta filosófica essencial, à aproximação geral entre idealidade e materialidade numa nova composição ontológico-metafísica.

8. A ciência romântica

A ideia de oposição e síntese, tão cara aos sistemas filosóficos dialéticos, especialmente de Schelling e Hegel, estavam em consonância com as dificuldades enfrentadas pela ciência no início do século XIX. A medida de um desdobramento da realidade em função das suas contradições apareciam como a característica fundamental da matéria e, nesse sentido, o discurso filosófico, que emergira também em função dos novos aportes científicos, começava a oferecer respostas, e uma série de pesquisadores pretendiam mostrar como a ciência e a Filosofia não precisavam caminhar separadamente. Do mesmo modo que o idealismo pretendia uma sistematização para além dos limites e do dualismo do projeto Crítico de Kant, muitos cientistas buscavam na aliança com o idealismo uma forma de sobrepor as dificuldades no reconhecimento de uma natureza carente de uma resposta ontológica. Tentando ultrapassar os limites tanto do esquematismo transcendental como da teleologia ligada às produções da faculdade de julgar, a ciência recusava, exatamente no mesmo ponto que o idealismo, a resposta sistemática que fora oferecida pela filosofia kantiana. Mais do que princípios reguladores, a investigação do caráter da matéria e do encadeamento dos fenômenos deveria dizer respeito não simplesmente aos juízos e sua forma de operar, ou à razão e sua capacidade esquemática, mas, isto sim, a uma autoprodução capaz de enxergar no jogo de oposições e na progressão dinâmica da Terra uma valorização da natureza. Ainda que no idealismo de Hegel e especialmente de Schelling a natureza apareça, inevitavelmente, como par da autoprodução do espírito, ela deixa de ser meramente uma transferência do modo de operar da faculdade de julgar ou de ser apenas a consequência ilusória de um princípio primeiro e inalienável. Integrada na exposição sistemática, o caminho que passa pelo finito, as formas e particularidades encerradas no campo da empiria são, nestas duas proposições citadas, a apresentação histórica, a manifestação no tempo, da síntese geral absoluta.

Algumas considerações são evidentes, portanto, quando pensamos nos investigadores da natureza que pretenderam guiar-se pelas diretrizes do idealismo romântico alemão e, sobretudo, pelas proposições da *Naturphilosophie* de Schelling. Em primeiro lugar, a natureza só podia ser pensada por estes pesquisadores como processo de autoprodução, ainda que muitas vezes a correlação entre este processo e a autoconsciência se desviasse do aporte idealista. Em segundo lugar, a natureza só podia ser pensada como unidade em formação; um todo organizado teleologicamente, daí a concepção orgânica da realidade. Em terceiro lugar, a execução do método não deveria seguir os preceitos kantianos de separação entre filosofia e ciência, na medida em que não seria possível um isolamento metafísico, posto que a essência da realidade é, ela mesma, o processo de formação que se observa no decurso histórico da natureza, ou seja, não há como acertadamente separar o método de compreensão e conhecimento da natureza da sua efetiva produção. A divergência entre os campos disciplinares com relação ao método empregado na análise do objeto não poderia ser visto com naturalidade, uma vez que o caráter formativo do objeto demandava, por sua própria condição e natureza, uma resposta progressiva do método, logo, uma comunicação direta com o fundamento sistemático idealista.

Estes três pontos de grande importância na sistematização filosófica do idealismo alemão adentrarão a esfera da análise científica e, precisamente aqui, nesse ponto de passagem e assimilação das diretrizes filosóficas no campo de análise científica se transforma, paradoxalmente, o caráter da ciência e da própria Filosofia. Aquele que deveria ser o nascimento de uma forma integrada entre os saberes é, ao contrário, o caminho para uma separação derradeira entre estes dois domínios. Fundamental, essa discussão esclarece não só o cenário de formação das ciências modernas como a forma de proceder que ainda cultivamos no seio da produção intelectual acadêmica. Entendemos que o ponto de partida para compreendermos o significado e o sentido geral desse paradoxo gerado pela filosofia idealista e o romantismo na ciência passa necessariamente pela discussão da Química, e evidentemente pelas outras ramas disciplinares, como a Física e a nascente Biologia. Cumpre agora demonstrar em que sentido estas considerações se fundamentam e como justificam essa aparente incongruência entre o caráter do método no início do século XIX e seu legado para a ciência moderna na qual contemporaneamente atuamos.

8.1. O caso específico da Química

Vimos que ao longo dos séculos XVII e XVIII muitas das diretrizes científicas que nortearam o pensamento durante a Antiguidade e Idade Média vieram por terra. O ataque generalizado às substâncias aristotélicas foram as grandes conquistas do Enlightenment, inclusive na consideração problemática dos fluídos sutis que persistiam em perdurar o enigma geral da matéria em uma fundamentação causal oculta.

Assim como em geral vimos acontecer nas diversas esferas de análise empírica, a resposta para a composição química da matéria pretendeu oferecer, inicialmente, uma resposta sob a perspectiva matemático-experimental, quer dizer, sob os parâmetros da física mecanicista. Vale lembrar que para Newton o mundo era composto por átomos sólidos e indivisíveis, tratados como fundamentos materiais do universo. Sua interpretação mecânica lidava com essa composição do mundo em unidades formadoras dos corpos, e a explicação química, nesse sentido, deveria oferecer a composição dos elementos materiais a partir de assimilação e quebra destas unidades mínimas, evidentemente movidas e associadas por forças exteriores e submetidas, elas mesmas, às leis gerais da mecânica. O fracasso dessa perspectiva foi completo, seja no plano filosófico, uma vez que a sustentação das diretrizes newtonianas em Kant teve de lançar ao esquecimento a proposta de uma composição da matéria por átomos, seja no plano científico, haja vista a incapacidade completa de se explicar a assimilação e divisão dos elementos químicos a partir dos princípios gerais da mecânica. Veremos logo mais que a recuperação atomística tem a ver com a reformulação da fundamentação metafísica de Kant, por hora, basta assinalar que novas metodologias foram exigidas, apesar do apelo inevitável à experiência, que marca tanto a divergência metodológica da física, como da fisiologia, botânica, zoologia, etc.

O grande esforço de substituição teórica das premissas aristotélicas no que seria o universo químico passou, portanto, ao largo dos avanços oferecidos pela física mecanicista. Vimos que, para Aristóteles, haviam quatro substâncias que resguardavam em si toda a propriedade fundante da realidade e sua organização em diversas formas e eventos acidentais. Os elementos melhor caracterizados pelo campo experimental da química, ou que na verdade permitiram o avanço desse campo de pesquisa como ciência autônoma, eram as substâncias do ar e do fogo. Estas duas substâncias detinham a capacidade transformadora do mundo e seu caráter

volitivo, de alternância, que era justamente o alvo da pesquisa química, bem como a caracterização dos fundamentos da realidade material.

O vapor atmosférico torna-se o grande objeto de análise desse campo de pesquisa, justamente porque neles estavam associados ar e fogo. A evaporação em especial chamou bastante a atenção. Acreditava-se que ela era dada pela assimilação da água pelo ar, ou seja, que era necessária a presença do ar para que o fenômeno da evaporação acontecesse. No entanto, devemos lembrar algo que estava acontecendo em meados do século XVIII, bem seja, a pesquisa com relação aos “fluídos sutis”, dentre eles o fogo. O fogo passou a ser considerado na dinâmica do ar porque, em torno de 1727, foram descobertas as propriedades do ar fixado, isto é, aquele que é liberado de elementos materiais quando da combustão. Vimos que Black e ‘s Gravesande consideravam a existência contida do fogo dentro da matéria e que a queima somente liberava esse fogo latente. Estes experimentos sobre o fogo latente demonstraram que, no vácuo, com ausência total de ar, era possível gerar o fenômeno da evaporação. Ora, mais do que simplesmente provar que a água não era assimilada pelo ar, esses experimentos deixavam claro que a queima de materiais gerava elementos que depois se associavam ou misturavam com o ar, logo, o ar, considerado uma substância elementar, poderia e deveria ser composto por diversos tipos de “ar”, quer dizer, gases da evaporação ou da queima em geral das matérias. Estava aberta aqui a porta para que a teoria aristotélica de substância encontrasse seu fim também no campo de pesquisa que daria origem à Química. O ar não poderia sustentar-se como uma única e mesma substância indivisível. A busca por diferentes vapores iniciou um processo decisivo para a Química: a procura por elementos distintos em matérias que parecem homogêneas. Aqui está assentada toda a nova perspectiva que garantiu à Química o caráter de uma ciência autônoma no século XIX.

Já no final do século XVII estava sendo considerada a presença de um elemento distinto no ar, que era precisamente o flogisto. O ar, considerado então como substância fundamental, era um portador da vida, de modo que sua presença é que garantia aos animais a possibilidade da respiração e mesmo a queima dos diferentes tipos de matéria, na alimentação contínua do fogo. O flogisto era nada mais do que o elemento liberado pelo consumo da substância vital que havia no ar e, nesse sentido, era parte da matéria que submetia-se às transformações pelo fogo em sua assimilação do ar. Por isso o flogisto era liberado tanto na respiração animal como na queima,

haja vista a presença do fogo na assimilação da propriedade vital do ar e a consequente liberação desse elemento que jazia em toda matéria, em maior ou menor quantidade.

A combinação desses experimentos de combustão, ou seja, a consideração da vaporização e a admissão do flogisto, vai ser o ponto de partida de Lavoisier na edificação de uma nova forma de compreender a relação entre os elementos que compõem a matéria. Em primeiro lugar, uma série de experimentos iniciado no ano de 1772 conduz Lavoisier à ruptura total com a explicação do elemento oculto do flogisto. Contando com experimentos anteriores realizados por Louis-Bernard Guyton de Morveaus's (1737-1816), Lavoisier consegue perceber que a teoria do flogisto não pode sustentar-se, posto que no fenômeno específico da calcinação, que resulta de queima do carbonato de cálcio, gerava-se mais peso depois de supostamente ter ocorrido a liberação do flogisto (HANKINS, 1985). Seguindo a mesma linha de pesquisa de Mourveau's e recuperando também as ideias de Turgot acerca de uma diversidade de gases em mistura com o ar, Lavoisier consegue compreender que algum elemento do ar estava sendo assimilado na calcinação e, nesse sentido, o peso estava sendo aumentado. O flogisto não precisava existir, uma vez que uma parte do ar era responsável pela queima e, nesse sentido, não se liberava nenhuma substância oculta, mas tão somente se “combinavam”, e aqui estava a chave do processo químico, uma parte do ar na alimentação do fogo que, por sua vez, “transformava” o estado da matéria em outro, agora gasoso (o vapor), conferindo evidentemente uma perda de peso no mais das vezes, posto que a liberação da matéria em vapor representava uma diminuição de sua composição física. Doutra feita, no caso da calcinação, o ar, ou parte dele (o gás da respiração – o oxigênio), ficava retido na matéria, o que implicava um aumento de peso. Estava dado o passo decisivo da Química na consideração da combinação de elementos e na sua transformação em determinadas condições.

É possível, (...) de fato provável, que o ar seja composto de diversos fluídos vaporosos misturados. Para isto acontecer, somente é necessário que existam diversos fluídos sobre o planeta que nós habitamos, tão voláteis a ponto de não poder suportar os níveis de calor de nossa atmosfera sem entrar em um estado de expansão. (LAVOISIER apud HANKINS, 1985, p. 106, trad. nossa)

O grande objeto de análise da Química estava configurado, tratava-se de compreender e explicar as combinações, transformações e fundamentos da matéria em seus diferentes estados. A pesquisa Química deveria encontrar aquilo que para a física era mais problemático, a base efetiva

dos fenômenos, ou seja, as propriedades essenciais que faziam do mundo a composição de diversos elementos integrados e mutuamente dependentes.

Podemos perceber nessa breve fundamentação do objeto e objetivo da Química que sua investigação nasce justamente na violação das premissas críticas kantianas, segundo as quais não podemos conhecer a matéria por ela mesma, ou seja, em seu caráter em si. Toda a assertiva de Kant acerca dos limites para o conhecimento do fenômeno estava sendo ignorada no campo da Química, posto que seu escopo principal era justamente entender a fundamentação da matéria e, igualmente, como era a sua atividade e transformação. No capítulo anterior, sobre os sistemas filosóficos na passagem do século XVIII para o XIX, vimos que há todo um esforço idealista romântico para estabelecer um sistema que ultrapasse o mero limite da crítica e possa estabelecer princípios válidos para a composição metafísica da realidade. É evidente que a proximidade do debate químico e filosófico estava enunciada no objetivo geral, que era justamente compreender a matéria nela mesma, ou, em outras palavras, conhecer a *coisa em si* ou fundamentar uma base ontológica da realidade. Aquilo que ocupou as mentes mais acuradas no campo da filosofia era justamente o que, no campo da empiria, pretendia ser explicado pelas análises químicas. Tão certo como esse objetivo comum, foi a conseqüente aproximação das propostas científicas e filosóficas da química e da filosofia no início do século XIX.

Em um primeiro momento, a Química tratou de considerar a matéria a partir do legado da *Naturphilosophie*, que, como vimos, era a máxima expressão dessa comunhão idealista romântica. Refletindo sobre a importância da *Naturphilosophie* na Química, assim como da Química na *Naturphilosophie* fica evidente e parece mesmo claro que o interesse das formulações químicas, as reações, a unidade dos fenômenos assentam-se na questão elementar da fundamentação da matéria, da realidade. Central, essa discussão é a discussão ontológica levada para o campo da ciência, assim como da problematização científica para a filosófica. O valor do experimento caminha na direção da resposta ontológica da realidade. A investigação sobre a matéria e suas relações, a investigação atomística, todos estes embates refletem a questão central do fundamento da realidade, de sua composição e transformação. Começa a se esclarecer aqui o interesse de parte dos químicos nas proposições da *Naturphilosophie*. A discussão sobre a realidade última das coisas era matéria comum e, como dissemos, concordavam não só na discordância com relação à estrita possibilidade do saber enunciada por Kant, mas também, e sobretudo, na delimitação kantiana das esferas científica e filosófica. Na contramão do processo

geral de ruptura entre ciência e filosofia, a Química de início do século XIX resguardava essa unidade não só na adoção de princípios e conceitos, mas também na utilização sistemática da composição filosófica na resolução dos problemas químicos.

Há de se notar que o romantismo alemão, diferentemente da proposta pré-romântica do *Sturm und Drang*, não era diametralmente oposto à ciência da natureza. Muito pelo contrário, muitas das investigações e novas descobertas traçadas no campo experimental eram analisados e processados sob a imagem renovada do saber filosófico-artístico romântico. A troca entre as novas descobertas científicas e as respostas românticas foi intensa e marcou profundamente tanta a ciência como a filosofia e a arte. A recusa geral, evidentemente, era com relação aos pressupostos mecanicistas da ciência apregoada e levada a cabo por Newton. O domínio estrito e a redução a leis causais externas norteadas por princípios gerais oferecidos a luz da razão reguladora não era realmente o foco das análises românticas e, nesse sentido, uma oposição clara ao mecanicismo estava delimitada nessa associação científica com o saber filosófico-artístico do primeiro romantismo alemão.

Na passagem do século XVIII para o século XIX, diversos experimentos envolvendo os fluídos sutis, tais como a eletricidade e o calor passaram a incorporar, especialmente no âmbito da investigação química, as influências de uma leitura romântica da realidade. A perspectiva central do romantismo de que havia uma força fundamental capaz de animar e unir a natureza em um grande todo auto-organizado estava presente em vários expoentes do pensamento científico do período. Existia, de fato, uma aproximação das conquistas e descobertas no campo da ciência com os novos discursos e proposições da *Naturphilosophie* romântica. Lawrence (1990) destaca:

Ao final do século XVIII vários autores, como Erasmus Darwin, por exemplo, e um círculo Unitarista centrado em Priestley, que incluía Coleridge, tinham desenvolvido um conceito de “Universo ativo”. Cada um destes autores usava este conceito de maneira diferente, mas eles todos empregavam a ideia central de que havia uma única força ativa ou princípio subjacente ao mundo natural que era, por sua vez, organizado como que existindo por um propósito inteligente. (p. 216, trad. nossa)

Romântica, essa visão empresta muito das contribuições que então se difundiam sob a influência geral de Jena. Evidentemente que, ao mesmo tempo, Jena se nutria das novas descobertas para reforçar as concepções gerais de natureza e universo levadas a cabo com o avanço da ciência e das proposições filosóficas.

Nesse cenário de reformulações gerais da ciência diante do paradigma romântico, vale destacar, sobretudo no caso da Química, o papel desempenhado por Humphry Davy. Os primeiros ensaios de Davy já dão conta de sua ligação com o movimento romântico. Sua ideia principal diz respeito à ligação entre a Química e o fluído sutil da luz. Decompondo o oxigênio, considera Davy que há na sua composição o oxigênio propriamente dito e também uma porção de luz. Nessa combinação residiria o poder vivificador do oxigênio, o que tornaria possível a promoção da vida através da respiração. Assim, o oxigênio carregado de luz penetraria no corpo dos animais e, através do sangue, chegaria aos nervos, promovendo neles a capacidade de apreensão sensível. A percepção existencial estaria assim relacionada com a assimilação da luz na respiração, estimulando a excitabilidade dos nervos e transmitindo as mensagens reconhecidas para o cérebro. Lawrence destaca que essa concepção de Davy está intimamente associada com a filosofia idealista romântica, na medida em que está direcionada a natureza para a promoção da capacidade perceptiva, sensível, ao mesmo tempo em que considera a natureza como uma unidade orgânico-inorgânica. Apropriadamente sobre isso, Lawrence (1990) destaca uma passagem de Davy:

Nós podemos considerar o sol e as estrelas fixas, os sóis dos outros mundos, como imensos reservatórios de luz destinados pelo grande ORGANIZADOR para difundir organização e animação sobre o universo. E assim poderão as leis de gravitação, bem como as leis químicas, ser consideradas como subservientes a um grande fim, a PERCEPÇÃO. (p. 216, trad. nossa)

A concepção de um todo organizado, ainda que aqui subjaza uma ideia teológica de organização, está em perfeita consonância com a proposição romântica, sobretudo pela ligação das estrelas e da vida dos organismos sobre a Terra, numa dupla correspondência entre o todo e as partes. Além disso, a destinação teleológica dos elementos e da organização da natureza deixa ver o sentido progressivo do desdobramento natural, na medida em que as forças inorgânicas postas em ação, vivificadas pelo poder da luz, edificam historicamente o surgimento da percepção que, romanticamente, seria a possibilidade aberta de compreensão da natureza por ela mesma. As fontes dessa influência romântica, ainda segundo Lawrence (1990), teriam chegado a Davy através do contato com Coleridge no final do século XVIII. Dedicado ao estudo de Kant e Goethe, Coleridge, na sua convivência com Davy, teria estimulado suas leituras e direcionado seu espírito no sentido de um auto-reconhecimento genial. A percepção de Davy de que poderia nele

existir a capacidade total do gênio de transmitir, perceber e ser em ampla sintonia com a totalidade harmônica da realidade fortificou a sua multifacetada construção artístico-intelectual. Despertando para o que seria o papel central do gênio no sentido romântico, Davy busca a consumação de si como esse elemento privilegiado da realidade que, no seio da natureza, eleva a capacidade do mundo de conhecer a si próprio e, o mais importante, executa num duplo intuitivo-intelectual a representação geral da unidade universal.

Embora seus trabalhos estivessem, nos últimos anos do século XVIII, associados com as pesquisas sobre a Química dos gases, as suas convicções românticas norteavam a sua produção científica. Participando de pesquisas para o tratamento de enfermidades com o uso de gases e compostos químicos, numa concepção brunoniana⁷, pode Davy estender suas análises sobre o efeito dos gases nos corpos, ou seja, pode cientificamente inferir a capacidade de atuação dos gases na fisiologia humana e animal. As respostas aos gases, o efeito embriagante e muitas vezes entorpecente despertava na concepção de Davy a possibilidade de se associar o prazer, a alegria, com a penetração e ligação da esfera inorgânica com a orgânica. Envolvido e submetido aos gases, o corpo podia, dependendo da composição, ganhar em vida e ânimo, deixando ver a associação direta entre a promoção da vida e a composição inorgânica dos gases.

O salto que Davy pretendia dar com a Química estava, paradoxalmente, na contramão daquilo que lhe inspirara a construção sistemática. Para Davy a Química deveria estruturar-se na pesquisa e análise empírica, de modo a reconhecer nessa esfera de análise as forças que subjazem a atividade e o ser que fundamenta a realidade. De posse desse conhecimento organizador da vida no universo e daquilo que a anima, podia essa conquista ser revertida na prática, na execução técnica de artefatos capazes de transpor para a empiria o conhecimento adquirido. Muito parelha ao propósito de Bacon, essa medida de conhecer para depois dominar, controlar ou executar tecnicamente o conhecimento adquirido, deixa ver um certo distanciamento da concepção geral romântica que havia sustentado sua sistematização de análise. É importante perceber ainda que para Davy a pesquisa Química deveria procurar pelo ser ou fundamento da realidade através das pesquisas empíricas, quer dizer, começava a firmar, definitivamente para a Química, a tarefa de buscar uma resposta ontológica dentro da ciência o que, em geral, violava completamente os

⁷ John Brown instaurou uma forma diferenciada de tratamento de doenças baseada no equilíbrio da energia dos seres orgânicos. O reconhecimento de um elemento vital relacionado às pesquisas sobre a excitabilidade pretendia sustentar uma forma diferente de tratamentos médicos, capazes agora de recompor energeticamente o elemento geral da vida, inclusive aludindo à possibilidade de animar seres mortos, como vemos aparecer depois no romance conhecido do monstro do doutor Frankenstein de Mary Shelley.

pressupostos kantianos sobre o limite da razão e, mais do que isso, violava mesmo os pressupostos românticos, posto que a análise Química pela via da ciência, pelo discurso meramente racional, não podia oferecer uma resposta acabada para a fundamentação da vida e da organização da natureza. Para Davy, no entanto, não parecia haver um contrassenso tão pronunciado, isso porque aos seus próprios olhos, era ele um gênio, como já o tivera feito crer Coleridge. Enquanto gênio, ainda que na análise meramente científica não introduzisse um caráter artístico estético, que por sinal possuía, passava para o arranjo sistemático a compreensão superior da genialidade, capaz de expor teoricamente, no campo da Química, a forma geral que apreendia como ser privilegiado no seio da natureza. A composição Química da realidade de Davy era, para ele, a transposição científica da própria natureza que, nesse âmbito, resguardava a mesma beleza que qualquer obra produzida pelo gênio artístico. Enquanto sistematização genial, sua composição não só demonstrava o que era sistematicamente a natureza na base Química, mas, igualmente, ajudava a promover o desenvolvimento da natureza, quer dizer, representava, no interior do sistema natural, uma composição necessária para a consagração da natureza tomando consciência-de-si. Desse modo é que as conquistas da Química podiam ser transpostas não só para a esfera técnica, mas também para a esfera moral, contribuindo para a elevação da sociedade humana no seio da natureza.

Temos que salientar aqui que o arranjo geral de Davy estava apoiado na visão romântica, como reforça Knight (1998), de modo que mesmo quando pretende uma compreensão sistemática da realidade no campo da Química, alude necessariamente a um elemento fundamental, uma força única que subjaz todo o universo de análise empírica. Contudo, ainda que seja verdadeiro tudo isso, as mudanças parciais da proposta de Davy foram mais problemáticas para o desenvolvimento do romantismo na ciência do que se ele simplesmente recusasse a proposta romântica. Colocando a Química como a intermediação geral entre a proposta filosófico-artística do idealismo romântico alemão, abria a possibilidade futura para as análises científicas suprimirem os fundamentos intangíveis e, em substituição, apresentarem a complexidade organizacional que advém dos sistemas românticos na superfície estreita do conhecimento científico. Irreversível, esse passo consolida a Química como ciência moderna e, ao mesmo tempo, a eleva como esfera de análise superior, ao passo que a correspondência subjetiva do sistema dá lugar ao palpável universo empírico. A recusa geral partilhada pela ciência Química e o romantismo no sentido de aceitar os limites impostos pelos trabalhos de Kant, agora fortalecia

ao mesmo tempo em que violava aquilo que havia ele defendido. Ora, por um lado, a ciência abandonará a discussão filosófica, uma vez que pode ela mesma explicar o arranjo geral da realidade sem ter de recorrer ao caráter subjetivista da proposta idealista, quer dizer, pode relativamente romper com a filosofia assim como havia admitido Kant; por outro lado, a Química não resguardará a advertência kantiana de que a empiria é dada como fenômeno, ou seja, de que é ela mesma incapaz de revelar a essência última da realidade, pois ali onde começaria a *coisa-em-si* findaria nossa capacidade cognitiva e o universo tangível de nossas faculdades. Nesse híbrido, a Química traz para o plano dos fenômenos, sem considerá-los estritamente como fenômenos, os fundamentos últimos e a atividade geral da realidade, apresentados agora sob as formulações químicas das substâncias.

Os casos não se reduziram ao universo científico da Química, muitas outras reflexões e propostas, inclusive associadas ao pensamento químico, despontaram com grande força no final do século XVIII e início do século XIX, tendo como pano de fundo a discussão geral acerca da fundamentação última da realidade e a contraposição ao discurso estritamente mecanicista das ciências experimentais.

8.2. O romantismo e a concepção científica de organismo

Vimos nos capítulos anteriores que uma das questões centrais do romantismo e idealismo alemão era a atividade, a progressão contínua na conformação de um todo ordenado. Precisamente aqui, as interpretações sobre a natureza se fundamentam no final do século XVIII e início do século XIX. Como vimos, um dos grandes debates que compunham o período consistia justamente em entender se a natureza deveria ser apresentada em um caráter evolutivo ou, por outro lado, se ela deveria ser considerada como pré-formada originalmente da maneira como então se apresentava. Mais do que isso, a questão consistia em relacionar possíveis variações das espécies com os ambientes em uma perspectiva progressiva, evolutiva. A concepção progressiva do mundo, especialmente da esfera orgânica, emerge no cenário científico-filosófico a partir de uma recuperação da perspectiva vitalista. Aqueles elementos ocultos que foram inicialmente varridos da análise da natureza começam a recuperar seu espaço perdido, tendo em vista a dificuldade evidente da via mecanicista em responder aos pressupostos ontológicos da matéria e também em conformar sua compreensão da natureza com as novas observações e experimentos.

O caráter inercial da matéria, tão fecundo e revelador na esfera cósmica e inorgânica, esbarrava na emergência e desenvolvimento da vida, reconhecida na ampla diversidade e transformação geográfica, bem como na mútua determinação causal entre as partes que compõem o ser orgânico. A complexidade da ligação entre causa e efeito não podia ser respondida no limite estrito da linearidade mecanicista; as observações e a investigação da natureza demonstravam, cada vez mais, que a esfera da vida interagia na composição indistinta de causa e efeito, ou melhor, conformando em igualdade de produção e reprodução a causa e o efeito no mesmo fenômeno, o fenômeno orgânico.

Ainda que a perspectiva histórica da natureza deva muito a Diderot, Buffon, entre outros, é seguro dizer que as considerações romântico-idealistas estiveram presentes na fundamentação de uma nova compreensão sistemática da natureza, especialmente no que se refere a sua organização enquanto todo e na fundamentação do sistema sobre um princípio ativo. Engelhardt (1990) identifica estes pensadores românticos dedicados ao que seria uma ciência da natureza como *Naturforscher*. Estes investigadores da natureza, tais como Blumenbach, Kielmeyer e Voigt, teriam ajudado a consolidar, com seus ensaios, esta perspectiva temporalizante da natureza e sua organização teórico-progressiva.

É evidente que muito dessa perspectiva guardava ainda um fundamento religioso, ou ao menos a defesa de uma fonte criadora, o que, em geral, passava ao largo do debate sobre a origem de novas espécies, mantendo a discussão na possibilidade de transformação dos seres vivos no seio da natureza. No entanto, esse duplo orgânico/inorgânico conformado como sentido orgânico, progressivo, devia muito, sem sombra de dúvidas, ao idealismo romântico alemão que, como vimos, sustentava sistematicamente justamente essa capacidade progressiva do todo. A concepção geral destes *Naturforscher* consistia exatamente na admissão de uma progressão revelada nas formas, nas feições externas. A forma, central na solução estética kantiana, seria capaz de compor o desenvolvimento interno e externo em plena comunhão, ou seja, fundamentava-se nessa concepção a ideia de uma internalidade ideal orgânica relacionada com a esfera exterior inorgânica, compondo em sua totalidade um todo concebido como organizado segundo a fins. Precisamente aqui Engelhardt reconhece a divergência geral da proposta dos investigadores românticos com relação a Buffon e mesmo ao contemporâneo Lamarck.

A distância dos românticos *Naturforscher* de Buffon e Lamarck é óbvia, eles estavam separados de Buffon pela idéia de uma correlação entre uma porção interna com o desenvolvimento do mundo natural como um todo e de Lamarck pela fundamentação metafísica. (ENGELHARDT In: CUNNINGHAM & JARDINE, 1990, p. 57, trad. nossa).

Os *Naturforscher* observavam uma contiguidade entre subjetividade e objetividade, do mesmo modo que a base romântica que os fundamentava; desse modo é que a concepção geral progressiva da natureza estava destinada a produzir no seio da natureza um conhecimento de si, quer dizer, tornar, mediante a elevação da espécie humana, a natureza consciente de si mesma em seu devir histórico-produtivo. A relação entre cultura e natureza era explicitada assim nas bases idealistas da produção da autoconsciência-de-si.

A fundamentação idealista da história da ciência permite uma conexão da mudança na aparência com a persistência de idéias; as idéias tem um aspecto temporal; elas se tornam reais com a passagem do tempo. Ritter está convencido de que não há “história física, mas história = física = história”. A despeito de todas as diferenças, o desenvolvimento natural, científico e cultural estão immanentemente inter-relacionados. (ENGELHARDT In: CUNNINGHAM & JARDINE, 1990, p. 62, trad. nossa)

A visão de Johann Ritter é bastante ilustrativa desse espírito romântico que toma conta da ciência na passagem do século XVIII para o século XIX. Ele havia estruturado sua formação nas áreas da Química e da Astronomia, de modo que a sua preocupação com as discussões envolvendo os elementos ou causas ocultas na natureza apareceram de maneira paralela, especialmente na investigação do fenômeno elétrico galvânico. Aquele elemento oculto identificado pelos experimentos de Galvani e que supostamente atuaria na ação dos corpos orgânicos foi a porta de entrada de Ritter na temática teleológica e romântica. O papel dele na fundação da eletroquímica se deve basicamente a estes esforços de aproximação e explicação dos fenômenos elétricos animais com a composição química fisiológica envolvida nos experimentos galvânicos. Ritter, nesse sentido, estava também em associação com essa perspectiva romântica de ciência, mas, ao contrário do que se suporia imediatamente, Wetzels (1990) destaca que suas considerações caminhavam muito mais na direção das propostas de Goethe do que na direção da esfera abstrata de uma *Naturphilosophie* schellinguiana. Quer dizer que o caráter abstrato da proposição idealista se afastava em grande medida do método de análise empregado por Ritter. O valor dado aos experimentos e a formação na química e na astronomia teriam garantido a ele uma

consideração objetiva da natureza que se distanciava, em alguma medida, das proposições de Schelling, visto que este, apesar de enraizar seu sistema na valorização de uma perspectiva orgânica de natureza, o fazia sempre como par dialético do desdobramento da autoconsciência-de-si do Eu. A concepção orgânica de Ritter estava estruturada, entretanto, no caráter do reconhecimento experimental de uma natureza ordenada a fins, de maneira que sua teleologia não dizia respeito a causas ocultas ou transcendentais, mas a uma composição unitária de princípios e fundamentos gerais físicos na estruturação orgânica do mundo. Apropriadamente aqui, sua visão de natureza compreendia organicamente não só a esfera da matéria viva, mas também da esfera inorgânica, organizadas em geral como um ser vivo.

Essa visão de Ritter é possível, paradoxalmente, a partir da refutação de Volta da força vital animal nos experimentos galvânicos. Como vimos, Volta consegue satisfatoriamente demonstrar que os fenômenos envolvidos nas experiências de Galvani podem ser reproduzidos efetivamente sem qualquer matéria orgânica, sem qualquer animal; logo, a consideração de que havia uma força oculta que animava a vida animal e que era, desse modo, distinta da eletricidade, caía por terra. Não obstante, será justamente aí que Ritter estenderá todo o domínio do vivo para a esfera inorgânica. Ora, a fundamentação eletroquímica de Ritter deixava claro que a matéria inorgânica possuía um mesmo princípio ativo, uma mesma origem que o fenômeno da atividade elétrica animal. Desse modo, persistia romanticamente uma unidade das esferas orgânicas e inorgânicas, animadas e organizadas ambas sob o ditame dos princípios eletroquímicos, reconhecidos então como o ponto de apoio de toda a atividade e integração do mundo.

Wetzels (1990) reforça que os trabalhos de Ritter se tornaram mais abstratos e sua ligação com a *Naturphilosophie* de Schelling se fortaleceu. Os esforços de Ritter consistiam basicamente em reagrupar todo o conjunto de novos fenômenos reconhecidos com a proposta geral romântica da *Naturphilosophie*. Há aqui uma clara tentativa de aproximação dos pressupostos filosóficos do idealismo com a construção científica, no que seria a edificação de uma ciência romântica. Infrutífera, essa tentativa de ciência levou Ritter a perder grande parte do renome conquistado, sobretudo depois da dissolução do círculo de Jena. Em verdade, ele até consegue retomar parte de seu prestígio com a recuperação das pesquisas acerca da eletricidade no desenvolvimento e adaptação das plantas. Entretanto, ainda aqui, lhe persegue obstinadamente a impressão de uma unidade romântica da natureza, o elemento intangível a ser identificado e explicado a partir dos limites do visível. De acordo com Wetzels (1990):

Considerando a si mesmo como o último verdadeiro discípulo e membro do romantismo de Jena, Ritter sentia que tinha, com seu trabalho científico, incluindo a diversidade de especulações dentro da perspectiva intangível, dado vida à descrição de Novalis: ‘Ritter está de fato procurando pela alma real do mundo na natureza [die eigentliche Weltseele der Natur]. Ele quer decifrar os visíveis e tangíveis [ponderáveis] registros e explicar a oposição das mais elevadas forças espirituais...’ (p. 210, trad. nossa)

Observando brevemente o caráter da produção científica de Ritter, podemos começar a compreender como o movimento idealista romântico foi crucial para o desenvolvimento da ciência moderna e a extensão dos horizontes estritos da análise mecanicista. O idealismo permitiu o salto qualitativo das análises científicas para além da consideração das causas exteriores e pôde conferir às disciplinas científicas um aporte conceitual filosófico de maior vulto para enfrentar as questões e dificuldades reveladas pelo avanço das pesquisas e análises empíricas. Os passos que se abriram com as pesquisas químicas e fisiológicas levaram à edificação da ciência biológica, exatamente na incorporação da concepção romântica de progressão numa perspectiva natural.

Gottfried Renhold Treviranus, no ano de 1802, anuncia a Biologia como o campo destinado a compreender o arranjo orgânico a partir de uma perspectiva relacional, ou seja, para além do projeto meramente descritivo ou classificatório. A gênese das formações orgânicas e seu desdobramento deveriam figurar como o grande objeto desta nova ciência, que deveria ser capaz de compreender a complexidade do arranjo orgânico da vida. Lenoir (1990) destaca que o método fundamental dessa ciência nascente no início do século XIX atende pelo nome de método histórico-genético. A origem desse método passa pela recuperação das ideias de Leibniz sobre a concepção integrada de natureza, em que a causalidade mecânica deveria ser complementada, ou só teria sentido, a partir da apresentação causal finalística. É desse modo que Wolff e Blumenbach, expoentes dessa recomposição leibniziana, defendiam, já no século XVIII, a incorporação material do processo progressivo natural, de maneira que as proposições mecânicas e causais teleológicas podiam ser aproximadas à maneira de Leibniz, só que, desta feita, sob a fundamentação de um ‘materialismo vital’. Paradoxalmente, os caminhos investigativos oferecidos pela ciência no século XVIII levam a uma série de reflexões filosóficas sobre a composição e forma de organização da natureza, de modo que, depois de traçadas e percorridas no interior dos sistemas filosóficos, retornam as mesmas considerações, apuradas e reinterpretadas, para o seio da análise científica. Especificamente no caso da forma, esta

consideração científica do orgânico será crucial, sobretudo quando da sua recomposição sistemática por Kant que, definitivamente, redefinirá seu sentido e, indiretamente, a tornará fundamental no desenvolvimento da Biologia enquanto ciência moderna.

Vimos que Kant exerce uma função importante no romantismo alemão, precisamente na sua concepção de forma, e no caráter estético-teleológico que a compreende. Esta perspectiva de forma, relida sob o espírito romântico, influenciará uma mudança profunda da concepção de tipos já existente na História Natural. Pudemos destacar que ainda durante o século XVIII as proposições científicas para a consideração da natureza tratavam de feições externas no processo classificatório e ordenador. Não obstante, na passagem do século XVIII para o século XIX, estas feições ganham um significado mais amplo e, já em Blumenbach, pretendem revelar uma atividade, uma ordenação final escondida, em outras palavras, um materialismo vital. O idealismo romântico e o papel central assumido pela perspectiva de forma na composição sistemática darão margem a uma compreensão da natureza ainda mais abrangente, em que cada forma revelaria a unidade geral do universo, reunindo sob si toda a dinâmica geral histórica em uma síntese oferecida à intuição. Na *Naturphilosophie* de Schelling, esta intuição é na verdade uma religação da histórica cisão aparente entre o homem e a natureza. De fato, vimos que a produção da autoconsciência-de-si do Eu não está, e não pode estar, dissociada do desdobramento da autoconsciência-de-si da natureza, de modo que, compreendida adequadamente, a história e progressão do mundo natural não são mais do que a progressão e desenvolvimento histórico do homem. Ambos partilham entre si a identidade geral no Absoluto que, historicamente, se manifesta como que ligado por uma ação ou atividade reflexiva comum, uma força vital unificadora. Como salienta Richards (2002):

Assim que o desenvolvimento individual do homem ou sua ontogênese, necessariamente replica o desenvolvimento da vida na Terra, o desenvolvimento universal refletido nesta abstração é chamado pelos românticos de *Entwicklung*. Homem e natureza partilham uma *Entwicklungsgeschichte* comum – uma história do desenvolvimento. (p. 132, trad. nossa).

A forma, nessa composição schellinguiana garantiria a capacidade de captação intuitiva da totalidade e indivisibilidade do todo no interior da perspectiva histórica do homem e da natureza. Religados aqui pelo imediato da forma, homem e natureza conformam o progresso, o

caráter reflexivo-histórico do Universo com a ominipontidão da imagem, a tomada da cena que poderia e deveria, como forma superior de exposição, ser expressa artisticamente pelo gênio.

Essa releitura de caráter idealista teria fundamentado uma consideração das formas como tipos universais, ou seja, como demonstração particular de uma Ideia universal subjacente, um protótipo que conformaria em unidade toda a diversidade reconhecida e percebida. Esta visão estaria diretamente ligada aos propósitos do romantismo alemão, pois o elemento ideal concebido na forma, em alguns casos, relacionava-se diretamente com a capacidade auto produtiva da consciência. Karl Friedrich Burdach, nos seus trabalhos de 1817, eleva a morfologia como a grande rama científica capaz de oferecer novos horizontes para o estudo da vida. Segundo Lenoir (1990) Burdach reconhecia na morfologia o fundamento essencial das diferenciações das partes na composição de um todo orgânico. Recuperando a concepção sistemática schellinguiana, a intuição na captação geral das formas naturais ofereceria a possibilidade de adentrar nas causas ocultas, no elemento interno ideal que permitia o desdobramento progressivo da vida, de modo que esse desenvolvimento estava, ele mesmo, em comunidade com a produção da autoconsciência-de-si.

É esta relação especial do homem com as forças estruturantes da natureza orgânica que o habilita a captar a essência e Grundform das espécies e vê-las refletidas na diversidade individual, e é esta relação especial do homem com a natureza que em última instância torna a ciência possível. Na discussão de Burdach, a geração da forma e a necessária relação entre diferentes partes do sistema orgânico se tornam manifestas através da intuição intelectual. A necessária conexão entre o fenômeno já pré-formado, no embrião como era, liga-se com a estrutura do universal presente na razão. (LENOIR In: CUNNINGHAM & JARDINE, 1990, p. 126, trad. nossa)

O caráter essencial da ciência residiria, nessa perspectiva, na capacidade de relacionar o fundamento geral da razão com o fundamento geral do fenômeno orgânico. Precisamente aqui, nessa confluência, a atividade científica tomaria uma forma singular, romântica, quer dizer, considerando os limites críticos de captação da realidade, mas, ao mesmo tempo, ultrapassando intuitivamente as prerrogativas da primeira crítica kantiana e dando a conhecer o élan geral da realidade e do homem. A ciência valia-se assim da análise da forma para dar um salto adiante e, na consideração fenomênica, enxergar o que se apresentava para lá das vias esquemáticas da razão. Goethe, de quem nos privamos de tratar até aqui, foi igualmente importante nessa nova tentativa científica de análise.

8.3. O método morfológico de Goethe: a unicidade estético-científica

Johann Wolfgang von Goethe é, sem sombra de dúvida, um dos personagens mais ativos nos diferentes segmentos teóricos e artísticos que marcaram a passagem do século XVIII e início do século XIX. Goethe compreende, mesmo nesse curto intervalo de tempo, posições tão ambíguas que é necessário uma caracterização específica, bem como esclarecer o que significou seus trabalhos para uma nova consideração estética, científica e, conseqüentemente, para ressignificação do conceito de paisagem. Como ponto de partida, podemos destacar o que já havíamos definido, bem seja, que Goethe, enquanto jovem, representou na arte literária um papel extremamente relevante, como um dos expoentes do movimento pré-romântico, o *Sturm und Drang*. De um modo geral, vimos também que muitos dos precursores do romantismo desempenharam papel decisivo nos rumos tomados pelo movimento, com destaque especial para o próprio Goethe, além de Herder e Schiller. Nesse sentido, é acertado dizer que o reconhecimento geral dos românticos à sua arte está associado a este período, mas, contudo, não se pode acertadamente dizer que se reduz a ele. As transformações que marcam o distanciamento de Goethe do *Sturm und Drang* redefinem sua compreensão geral de natureza e arte, de modo que muito frequentemente se tem dito que nesse momento edifica-se sua fase classicista. Essa fase teria início com suas viagens à Itália em 1786-1788 e pelo contato estabelecido nesse período com as formas naturais e com a arte antiga. Como nos fala Besse (2006):

A viagem à Itália permite a Goethe alcançar o supremo pensamento da natureza como atividade criadora, obra de si mesmo, e recuperar assim a dispersão dos fenômenos sob a lei de uma forma em devir. É na apreensão da unidade viva da multiplicidade que será preciso então se fixar. (p. 51)

A mudança na concepção de natureza é fundamental, visto que suas primeiras considerações pré-românticas carregavam uma significação da natureza alheia a qualquer coordenação ou ordenação racional, em verdade, como um caos de pura atividade, muito distante da capacidade reguladora da razão. Era a extensão no *Sturm und Drang* do choque geral promovido pela ruptura com a concepção de natureza mecanicista, ordenada em leis regulares, sobretudo depois do grande terremoto de Lisboa. Vejamos como Goethe o descreve:

Mas uma catástrofe extraordinária veio, pela primeira vez, mergulhar em profunda confusão a minha tranqüila infância. No dia 1º. De novembro de 1755 aconteceu o terremoto de Lisboa, que espalhou o terror pelo mundo já acostumado à paz e ao repouso. Sobre uma grande e magnífica capital, ao mesmo tempo cidade comercial e marítima, abate-se inopinadamente a mais pavorosa catástrofe. A térrea treme e vacila, o mar entra em ebulição, as naus entrechocam-se as casas desabam e, por cima delas, as igrejas e as torres; o palácio real é em parte tragado pelo mar; a terra entreaberta parece vomitar chamas, pois o incêndio e a fumaça irrompem em toda parte do meio das ruínas. Sessenta mil criaturas humanas, felizes e tranqüilas um momento antes, perecem juntamente, e devem considerar-se como aquelas a que não restou nenhum sentimento, nenhuma consciência dessa desgraça. As chamas prosseguem em suas devastações, secundas por um bando de celerados a que o cataclismo abriu as portas do cárcere. Os infelizes sobreviventes são entregues à pilhagem, ao assassinio, a todas as sevícias, e a natureza faz reinar assim por toda parte a sua tirania sem freio. (GOETHE, 1971, p. 23-24)

Goethe destaca que esse terremoto havia marcado a sua infância e deixado emergir no seu espírito uma concepção de natureza caótica: “Debalde o jovem coração procurava desfazer-se dessas impressões. Isso lhe era tanto menos possível quanto os próprios doutores e letrados não conseguiam entrar em acordo sobre a maneira de encarar semelhante fenômeno” (GOETHE, 1971, p. 24). Assim, parece firmar-se a sua ligação com a recusa racional na definição de natureza que era central no movimento pré-romântico alemão. Acerca disso Werle (2005) destaca: “Na resenha feita do manual *As belas-artes* de Sulzer sustenta-se que em questões artísticas é preciso ater-se ao sentimento e à natureza, entendida nesse momento como uma força caótica, misteriosa e imprevisível. (p. 13-14).”

Tudo isso mudará na sua viagem à Itália. A natureza que antes lhe parecia extremamente caótica começa a apresentar-se sob outra perspectiva, que tomará formas teóricas na elaboração de sua *Metamorfose das Plantas*. Impregnado pela arte antiga e Renascentista da Itália, percebe que por trás de todas aquelas representações, assim como lhe parece também na natureza, desponta uma regularidade, não estabelecida por um ordenamento racional, mas como um modelo fixo, uma Ideia na concepção platônica. O protótipo universal lhe parece a resposta para essa ordem na natureza em suas variedades e formas. Por toda parte, em cada aparente forma natural desconexa, há um elemento que remete a esse modelo universal, como se a natureza mesma fosse uma representação particular, finita, dessa Ideia universal, desse protótipo geral. A Itália, nesse sentido, remete Goethe a uma nova fase de sua vida intelectual e artística, chamada

então de clássica. Ele destaca que desde muito jovem, tudo o que se lhe aparecia à vista era associado com a arte.

O olho era o órgão principal com que eu abarcava o mundo. Desde a minha infância vivera entre pintores e me acostumara a considerar os objetos em suas relações com a arte. Agora que estava abandonado a mim mesmo e à solidão, vinha à tona esse dom em parte natural e em parte adquirido. Para onde quer que se dirigisse o meu olhar eu via uma pintura, e tudo o que me impressionava e me encantava eu queria reter. (GOETHE, 1971, p. 178)

Por esse espírito de Goethe, a natureza apreendida na Itália foi remetida e recolocada em associação com a produção clássica da arte antiga e mesmo com a recuperação renascentista dos clássicos. Mas Goethe estava, igualmente, ligado ao seu tempo. Embora sua relação com a filosofia fosse sempre problemática, como ele mesmo afirma, havia na reformulação geral colocada com a *Crítica do Juízo* de Kant uma nova fronteira aberta para a arte e para a natureza. Estas concepções não podiam ser ignoradas por Goethe; em verdade, ele reconhece na terceira Crítica kantiana o caráter fundamental dos juízos reflexionantes que tanto influenciaram o romantismo alemão e também a proposta sistemática de Fichte. Segundo Goethe (apud Werle in Goethe, 2005): “[...] os principais pensamentos [de Kant] eram inteiramente análogos à minha criação, meu atuar e pensar; a vida inteira da arte bem como da natureza, seus efeitos recíprocos a partir de dentro eram nitidamente expressos no livro [Crítica do juízo].” (p. 19) Goethe reconhece-se naquilo que é essencial ao seu tempo: o desdobramento reflexivo da realidade, da natureza, ou mais precisamente o que destacamos como esse caráter ativo e criador na natureza. Mais do que isso, ele passa a enxergar o que sempre vira intuitivamente, a ligação indissociável entre o reino orgânico natural e a arte. Toma lugar nas formulações de Goethe a concepção de um protofenômeno, bem seja, uma força interna à natureza que a leva e conduz como atividade e transformação contínua. Essa interioridade ativa em seu desdobramento reflexivo assume forma exterior, feições particulares que, por essa medida ativa, se metamorfoseiam. Casam-se aqui as concepções de protótipo, um modelo ideal que subjaz as formas particulares, e de protofenômeno, que lança em atividade interior estas figuras particulares, metamorfoseando-as. O sentido teleológico da atividade interna é, assim, a consumação das formas particulares na realização do protótipo, do ideal que subjaz em todo múltiplo. Goethe encaixa assim, a sua maneira, esse caráter reflexionante, essa atividade que é o ponto alto do pensamento romântico,

com uma valorização do modelo ideal a ser buscado nos particulares. Esta é sua maneira de, também como Kant, propor uma unidade entre estética e teleologia natural.

Na arte, essa concepção geral de natureza fundamenta a interpretação classicista. Trata-se de procurar exprimir artisticamente em cada particular representado, e mesmo pela capacidade estética de avaliar e sentir em cada obra, esse ideal que alicerça a natureza em seu desdobramento teleológico ou a arte na sua forma bela. O belo, portanto, reside nesse aspecto ideal do natural e da obra de arte, ele é o universal na forma particular e, nessa visão, não se trata meramente de uma concepção subjetivista de gosto, mas, isto sim, do reconhecimento na natureza desse elemento ideal disperso nas múltiplas formas e, no caso da arte, na recuperação e transposição desse ideal na obra produzida. De todo modo, há um caráter objetivo nesse reconhecimento do belo e, por esta perspectiva, podemos ver Goethe se aproximar bastante dos estetas alemães do século XVIII que pretendiam uma ligação do belo com o perfeito. Em verdade, Werle (2005) vê uma associação mais evidente de Goethe com a estética francesa, mas, em especial, esse aspecto de recuperação e procura de um ideal na natureza e na representação remete, inegavelmente, ao debate que destacamos ainda nesse capítulo. Essa perspectiva de certa forma objetivista de Goethe é uma das principais fontes de sua divergência e suposto distanciamento das interpretações idealistas, com grande ressonância no romantismo, visto que o desdobramento reflexivo do Eu de uma filosofia fichtiana, o reduto do ego absoluto, parecia ir contra essa consideração autônoma de um ideal a ser buscado na natureza, na obra como coisa exterior e não como criação do espírito. No entanto, não devemos ignorar que Goethe, à sua maneira, pretende um equilíbrio dessa perspectiva de certa forma objetivista com uma perspectiva subjetivista. Aquele que identifica o belo, que busca a reprodução do ideal na sua representação artística, não o faz meramente como um copista da natureza, ele remete toda a completude do ideal a sua singularidade, a sua fantasia e imaginação criadora, de modo a livremente produzir uma caracterização específica, particular, desse ideal reconhecido. A subjetividade é, assim, o que permite a consagração de um estilo para o artista que, no sentido clássico de Goethe, não deve simplesmente imitar os antigos, mas como eles, buscar o ideal na diversidade e, por imaginação e força criadora, compor à sua maneira sua própria representação artística. Há esse tempo, e sob esse procedimento, será esta criação também uma arte da antiguidade, produzida da maneira como aquelas foram produzidas, só que, desta feita, em outro tempo, em outro contexto. Esse

classicismo de Goethe é, portanto, não uma simples regressão aos gregos, mas fazer-se, em seu tempo, um grego.

A oposição entre uma posição classicista e outra romântica, expressa de forma geral pela divergência entre Weimar e Jena no final do século XVIII e início do século XIX tem por tema essencial essas considerações sobre a perspectiva da natureza e da arte. Contudo, essa contraposição entre Weimar e Jena não é de todo verdadeira e tampouco tão extremada quanto se pretende.

Em primeiro lugar, temos que, no geral, Goethe e Schiller (que seria o outro expoente classicista em Weimar) bebem na mesma fonte do romantismo, bem seja, a Crítica kantiana, em especial a da *Faculdade de Julgar* e seus juízos reflexionantes. Em segundo lugar, a distância maior do círculo romântico será dado com relação a Schiller, cujos motivos do distanciamento já delineamos aqui e envolvem uma série de problemas particulares e políticos. Em relação a Goethe propriamente, a admiração e o respeito por sua interpretação da arte, bem como de sua concepção de natureza, não conferem um isolamento, muito pelo contrário, sua participação é ativa no círculo de Jena, bem como de suas ideias. Goethe, em verdade, tinha dificuldade de identificar-se nesse imbróglio traçado entre os românticos e Schiller; afirmava ele, ao próprio Schiller que, depois de muito pensar, havia se convencido de que fora ele mesmo um romântico. Ainda em conformação com Goethe, podemos ver que o valor dos antigos e do pensamento grego também permeava o romantismo alemão, era bastante fecundo ali, naquele contexto. De uma maneira muito parelha à interpretação de Goethe, imaginavam os românticos que os alemães guardavam, agora, a chave de uma nova produção elevada, eles seriam os novos gregos, espalhando o espírito romântico, a forma romântica de viver, agir, pensar e produzir para a geração de uma cultura mais elevada, de uma nova humanidade. Talvez o impasse maior seja criado na ligação inicial do romantismo às ideias de Fichte, para quem o campo da subjetividade e seu desdobramento reflexivo compreendia a essência da realidade. Aqui propriamente Goethe recusa um caráter meramente subjetivo da natureza ou sua aparição como produto do eu; nele, a natureza existe de fato, como algo independente, ainda que compreendida sob certos limites e buscando na sua dimensão finita o infinito, o ideal que a subjaz e fundamenta. Mas isso em verdade é uma tendência seguida pelo próprio romantismo alemão na valorização da natureza. Evidente que jamais com essa mesma determinação exterior de Goethe, visto que a influência de uma investigação ontológico/metafísica era para os românticos demasiado importante para que

pura e simplesmente se reconhecesse uma autonomia da natureza, como pretendia Goethe. A noção do problema ontológico envolvido nessa postura não permitia, por exemplo, que a *Naturphilosophie*, expressa mormente na obra de Schelling, recusasse uma relação íntima entre a autoconsciência e o todo orgânico da natureza. Mas, de todo modo, edifica-se dentro do próprio romantismo uma caracterização sistemática, real, por assim dizer objetiva, daquela esfera ideal, retirando dela uma primazia e diluindo-a no todo sistemático, na composição histórica e orgânica da consciência e do mundo. Resta que a oposição fundamentou-se em alguns pontos, mas, no geral, não nos parece apropriado colocá-lo em oposição ao romantismo, antes disso, é mais relevante e produtivo identificá-lo como uma via própria de interpretação diante do mesmo cenário intelectual.

Independente da posição tomada e da classificação dada à Goethe, o importante na tese é, que na consolidação de suas ideias, um novo quadro se delineia para a paisagem. Como vimos, a natureza, como realmente dada, e não como mera criação subjetiva, comporta um Ideal. Este, por sua vez, como modelo para o qual tende a natureza particular, está associado à força interna protofenômica, o que caracteriza uma concepção teleológica do mundo natural. Temos, aqui, nessa ligação entre protótipo e protofenômeno o elemento chave de composição da natureza em Goethe, ao menos nessa fase aqui destacada. Essa natureza teológica é expressa de maneira mais plena, segundo Goethe, no reino vegetal, em que as plantas revelam na forma a manifestação particular de um Ideal a Uperflanze; doutra feita, essa forma vegetal apresenta ainda, na sua forma exterior, a atividade interna identificada como protofenômeno, exatamente o que permite a caracterização do reino vegetal como metamórfico, em transformação.

Goethe (1997) atenta para o fato de que as partes externas das plantas se associam e assumem, parcial ou totalmente, a feição das formas próximas. Partindo deste ponto, admite que as partes tenham, assim como o belo, uma fonte comum, uma matriz pela qual orientam seu desenvolvimento; não obstante, essa matriz geral existente já na semente encontra um conjunto de condições e relações com o ambiente e mesmo com as estruturas que tomam forma com o crescimento da planta. Como órgãos independentes e, ao mesmo tempo, dependentes de uma estrutura geral, modificam-se e iniciam o processo alternado de progresso e regresso que caracteriza o desenvolvimento.

Desde a semente até o mais perfeito desenvolvimento das folhas caulinares, observamos em primeiro lugar uma expansão; em seguida, vimos, através de uma contracção, surgir o cálice; as pétalas, através de uma expansão; as partes sexuais, através de uma contracção; e em breve nos apercebemos da maior expansão no fruto e da maior contracção na semente. Nestes passos, conclui a Natureza irresistivelmente a eterna obra de reprodução bissexuada dos vegetais. (GOETHE, 1997, p. 48)

Em consonância com sua visão de arte, seus experimentos envolvem um papel ativo da observação e, na consideração dos casos particulares, pretende uma conexão e unidade que deve ser recomposta não no isolamento de cada processo individual, mas amarrando-os numa perspectiva progressiva, reflexiva. Passa então a observar os frutos e procurar neles o mesmo princípio e as mesmas leis atribuídas à metamorfose das outras partes da planta. O fruto revelaria a fecundidade escondida nas folhas, e, mesmo na semente, a formação dele estaria contida em germe. O fruto constitui, para Goethe (1997), o ponto máximo de expansão no desenvolvimento da planta, o ápice pelo qual se reconhece a potência tornada externa. “Em contrapartida, descobrimos que a semente se encontra no mais alto grau de contracção e elaboração do seu interior.” (GOETHE, 1997, p. 49). Nesse processo de *expansão* e *contração* se realiza a formação da planta; em cada nó se cumpre o princípio e as leis metamórficas; das condições e limites à potência contida em germe se dá o desenvolvimento da planta.

Não há uma linearidade, partes se *expandem*, se *contraem*, anunciam na aparência, na imagem disposta ao olho, uma transformação ininterrupta. Origem de nova forma, cada figura representa um processo, uma dinâmica própria de uma relação entre o invisível e o empírico. Enquanto se pronuncia aquele profenômeno, a apetição pela qual se orientam todas as formas, enquanto se apresenta aquele modelo ideal, o protótipo, arquétipo perfeito que aspira todo ser, se constrói objetivamente uma imagem que é o retrato de toda essa confluência, a representação de uma unidade que não pode ser alcançada por nenhuma de nossas representações. Isolada em si, cada parte carrega o que haverá de ser, cumpre a plena realização pela relação sempre aberta com o invariável e a totalidade. Por sua condição, a parte é fundamento do novo; de sua ligação com as outras partes e com o infinito surge a mudança, a dinâmica que enreda novamente essa peça, que mantém a comunhão entre tudo o que existe objetiva e subjetivamente.

O ser dá-se, manifesta-se, significando-se, se não aparecesse não subsistiria como ser. O visível indica o invisível, o reino dos visíveis é um reino luminoso, médium e celebração do mundo dos invisíveis. O que se manifesta, o que é,

porque é, não pode mostrar-se a si próprio e a outro, significa-se, assinalando a sua relação consigo próprio e com o todo; pelo aparecer, o que é configura-se, toma forma. (MOLDER In: GOETHE, 1997, p.27)

Cada forma é algo em aproximação histórica de si própria e de nossa possibilidade de a conhecer, reconhecendo-se através de suas transformações (...) A essência de uma coisa apreende-se na medida em que conseguimos recolher uma imagem sinóptica das suas formas manifestadas, tal como os caracteres de um homem unicamente pela reunião expressiva de suas ações e realizações se pode descrever. (MOLDER In: GOETHE, 1997, p. 17)

Cada fase da planta reforça seu passado e apresenta em síntese o conjunto de transformações e relações que se estabeleceram entre ela, singular, e a diversidade de elementos ordenados em sua volta, de modo que sua expressão momentânea é igualmente o anúncio de uma nova, em germe, que brota e se faz presente em cada simples descrição paulatina de seus diferentes estágios. Considerada particular, essa planta é ainda um geral nos seus domínios; ao mesmo tempo, liga-se a tudo o mais, e sua formação não pode dissociar-se do conjunto da natureza, da relação com a totalidade e consigo mesma. Cada parte está assim em comunhão geral com o todo e, no progresso sistemático histórico deixa ver a sua metamorfose, isto é, “o processo pelo qual um e mesmo órgão se nos manifesta tão diversamente alterado.” (GOETHE, 1997).

Vemos assim que sua ciência morfológica, parelha às iniciativas científicas dos *Naturfoscher*, tratava justamente de compor as explicações formais e analíticas da natureza com a visão do artista, ou seja, por sua via classicista, enxergar o ideal na variação das formas. “Encontramos, por conseguinte, no curso da arte, do saber e da ciência, várias tentativas para fundar e desenvolver uma doutrina, a que gostaríamos de chamar *Morfologia*.” (GOETHE, 1997, p. 68). Esse recurso advindo da análise e reflexão estética podia aqui ser conformado com a análise científica justamente pelo papel integrador da forma. Como vimos na *Crítica do Juízo* de Kant, a forma atendia por um duplo papel estético e filosófico, na medida em que oferecia no imediato da sua captação uma ordenação a fins sem um fim determinante e, ao mesmo tempo, recompunha no particular a organização geral do todo e sua progressão teleológica. Ora, é este justamente o ponto a ser tratado na análise científica da vida e, portanto, nada melhor do que a concepção de forma para balizar essa discussão. O acento está justamente nessa ligação entre a capacidade perceptiva do sujeito e a objetividade natural revelada na forma. Tudo aquilo que valia para ele na composição e avaliação estética das obras de arte valiam, do mesmo modo, para

a composição de um discurso científico da Terra. Cada parte que compõe o todo orgânico, seja o de um animal, seja de uma planta, seja do homem mesmo, deve expressar sua função e utilidade para o conjunto e, ao mesmo tempo, preservar na sua singularidade a harmonia geral da figura, da forma. Cada órgão revela assim uma atividade na passividade, uma potência de ação que se caracteriza na singularidade e que, no entanto, só faz sentido na consumação total do ser, do organismo. Ainda de acordo com Goethe: “Gostaria pois de dizer: chamamos belo a um ser perfeitamente organizado se podemos imaginar pelo seu aspecto que lhe é possível um uso diversificado e livre de todos os seus membros tão logo ele o queira...” (p. 115) Conformada poética e artisticamente, a natureza se apresenta assim como a produção geral de formas que em si revelam a atividade geral do mundo, que produzem como obras singulares o modelo universal, a perfeição que subjaz o desdobramento histórico das espécies. Segundo o próprio Goethe: “Tento aplicar a naturezas orgânicas a idéia segundo a qual a beleza é perfeição com liberdade.” (GOETHE, Máximas e Reflexões, p. 113).

Desse modo, tem a intuição um papel fundamental nesse processo científico-artístico; ela é a captação da dinâmica no instante; é a forma de se apropriar de uma relação ampla por um penetrar do sujeito no objeto, por uma ligação do ser com a totalidade; é, enfim, a maneira do homem apresentar-se como parte dessa dinâmica. Entender a realidade é nela penetrar, buscar *in situ* as condições de manifestação da realidade; incorporar-se ao conjunto de coisas e delas retirar o que lhe cabe no momento da reflexão; proceder pela via de uma comunicação sempre aberta e integrada entre o sujeito e o objeto; reconhecer o que há de si mesmo na forma e o que da forma acaba por lhe tocar; é, enfim, mais do que fazer ciência, é estar-se ligado com um mundo que modifica e é modificado constantemente por cada elemento que nele existe. Passivo e ativo, o sujeito que observa também atua, intui a totalidade no instante; age na transformação desse conjunto; torna-se também ele um particular no geral e, por sua arte, reproduz para além da explicação essa ampla relação inexprimível.

As observações da natureza satisfazem-me muito. Parece estranho, mas é natural, que por último deva aparecer uma espécie de conjunto subjetivo. Na verdade, torna-se, como quer o senhor, ‘o mundo do olho’, que é esgotado através de forma e cor. Pois se atentar bem, então precisarei só muito pouco dos recursos dos outros sentidos, e toda a racionalidade transforma-se numa espécie de representação. (GOETHE & SCHILLER, 1993, p. 92-93)

Assim, seu método morfológico marca terreno como uma resposta metodológica ao aparato empírico-matemático dos mecanicistas e tenta, por esse caminho, instituir uma ciência capaz de considerar também a dimensão intuitiva e aquilo que perfaz na arte genial o papel central da representação estética. Nesse campo aberto de questionamentos com relação ao domínio do mecanicismo, e partilhando em seu tempo uma série de pensamentos que vimos emergir na ciência, na filosofia e na arte do final do século XVIII, Goethe pretende a ascensão de uma nova forma de análise, em que todas as esferas não se conformem com um modelo matemático experimental, mas, ao contrário, que este método conforme-se com o discurso superior da arte a fim de entender o fenômeno da vida e, também, os fenômenos concernentes à matéria inorgânica.

Nesse afã é que Goethe pretende suplantiar, com sua *Doutrina das Cores*, as prerrogativas de um método limitado e incapaz de compreender a realidade em sua complexidade orgânico-artístico-teleológica. Goethe (1993), a partir do estudo ótico, reduto consagrado ao domínio físico mecanicista, considerará três formas de manifestação dos fenômenos cromáticos: a primeira fisiológica, ligada à condição do olho são na receptividade e atividade que resulta na formação das cores; a segunda física, correlata às ideias apresentadas pelo procedimento newtoniano, ou seja, tomada pelas propriedades reflexivas e refratárias na apresentação das cores, e a terceira, chamada química, atribuída à propriedade dos corpos em sua composição.

O sujeito é considerado na formação das cores. O que fora relevado por Newton somente na perspectiva negativa, ou seja, como uma deturpação do que se apresentava de fato na experiência, aparece em Goethe como elemento central da explicação do fenômeno. É evidente que se trata aqui de uma diferença metodológica e filosófica, já que a forma como se entende os fenômenos é totalmente diferente, sendo a postura newtoniana estritamente mecânica e filosoficamente dogmática, ao passo que a de Goethe está diretamente ligada à noção de uma causalidade não-linear envolvendo todo e partes e articulada ao papel fundamental do sujeito na consagração do objeto. Mais do que simplesmente apreender o mundo de uma forma particular ou do alto de uma categoria, a proposta goethiana visa apresentar o sujeito como ativo: o olho tem luz própria; por sua condição recebe e age sobre o campo dos fenômenos; é parte e cria, na sua relação com a totalidade, a cena que pretende analisar e exprimir.

Goethe estava convencido de que a totalidade da natureza se revela, como que através de um espelho, ao sentido da visão. Se tanto luz quanto cor pertencem à natureza que por sua vez se mostra particularmente na visão, é esta última, portanto, que contém a solução do enigma. De modo análogo à revolução copernicana de Kant, Goethe transfere o olhar divino de Plotino, até então simbolizado pela luz, para o interior da nossa visão. O olho se torna luminoso... (GIANOTTI In: GOETHE, 1993)

No caso da perspectiva física não há uma reprodução da concepção newtoniana, muito pelo contrário, os fenômenos são entendidos a partir de um *fenômeno primordial* (GOETHE, 1993, p. 90). Esse fenômeno é o ideal na relação com o empírico, no caso das cores, o equilíbrio dinâmico entre claro e escuro; luz e sombra, do qual se media a formação gradativa cromática.

Na perspectiva química se atribuí cores aos corpos, que podem ser modificadas, intensificadas ou transmitidas pelas relações existentes entre estes; são marcadas por sua durabilidade em relação aos outros dois anteriores. A composição é dada pela junção das cores básicas, que, nas diferentes gradações formam uma mistura real ou aparente, compreendendo, assim, a totalidade das cores dos corpos. Neste sentido é que Goethe vai atacar a noção de que o branco é formado a partir da conjunção das cores, uma vez que estas são sempre mais escuras do que o branco e se distanciam progressivamente desse polo na linha gradativa entre claro e escuro. A importância do reino vegetal é novamente destacada por Goethe nesse trabalho, admite ele que são as plantas e seu processo de formação que melhor compreendem esta transformação química das cores, chamando mesmo a alteração das cores no reino vegetal de “operação química superior” (GOETHE, 1993, p. 114).

A formação das cores representaria, portanto, a ligação harmônica na escala gradativa de claro escuro, de modo que essa unidade é em si uma totalidade. Além de reagrupar harmonicamente os polos gradativos, a cor representa a junção do sujeito que apreende-atua sobre o que se torna objeto da sua observação. “Apresentando-se ao olho em sua grande variedade, a cor se torna, na superfície dos seres vivos, uma parte importante dos signos exteriores, através dos quais percebemos o que se passa no interior deles.” (GOETHE, 1993, p. 132). No valor conferido ao olho, que lhe rendera a bem sucedida consideração estético-orgânica da natureza, Goethe pretende superada a limitação da física em todo o domínio fenomênico, suplantando desse modo toda e qualquer linha de pesquisa que se aventurasse por esse caminho e

ratificando, como forma universal de compreensão do mundo, a ligação entre o que se dá a ver e a atividade e progressão no interior de toda a representação.

9. A unidade estética e científica como suporte para o conceito de paisagem em Alexander Von Humboldt

Chegamos ao final do capítulo e, percorrendo em análise os caminhos trilhados até aqui, percebemos de que maneira, progressivamente, foram sendo ligadas as distantes investigações estéticas e científicas. Aquelas tendências que vimos emergir a partir da *Crítica do Juízo* de Kant, como respostas para o embate esteta britânico e alemão e para as dificuldades de uma natureza agindo segundo a fins, encontraram no primeiro romantismo alemão a sua consumação. O campo da estética deixou de ocupar uma estrita esfera teórica afeita às questões de prazer e desprazer para ligar agora o produto artístico e os juízos de gosto com o conhecimento acerca da natureza. Mais do que isso, apresentada como forma superior de conhecer, realizaria a arte o conhecimento supremo da essência sintética da realidade em constante oposição, para a qual o domínio estritamente racional nada podia isoladamente. Vimos desmoronar a contraposição que mantinha isolados a *Aufklärung* e o *Sturm und Drang*, no momento em que razão e sensibilidade se compuseram na arte como forma superior de existir e conhecer e na redefinição científica a partir dos parâmetros românticos.

Saindo do debate estético nos séculos XVII e XVIII, passando pela filosofia Crítica de Kant, sendo redefinida na proposição de Schiller e desaguando no primeiro romantismo alemão, a arte, digerida por todo esse movimento histórico intelectual, guardava um sentido muito mais amplo. A arte era união, o ponto de confluência de todo o desenvolvimento da humanidade em sua história; era a tensão no imediato da progressão infinita que transforma. Aquilo que a ocupa, o valor atribuído aos objetos, o sentido de todas as representações lingüísticas e imagéticas guardam um novo significado, capaz de reintegrar tudo o que no conhecimento se apresentava em ruptura e de forma dispersa, dividida. Causas eficientes e causas finais, natureza e homem, encontram na ressignificação da arte um ponto de apoio, de síntese, que, para além de reunir em si uma composição meramente representativa, acaba por simbolizar a mais elevada forma de saber humano. Esse saber, elevado na integração estético-científica, é um saber que se vale da esfera abstrata, ao mesmo tempo em que a ultrapassa, atingindo a dimensão da vida, a forma de

ser e existir no mundo e para com o mundo. Assim é que o valor da poesia romântica, aquela força viva, progressiva da prosa poética, inflama a vida e compõe a história de Novalis; que ultrapassa o rigor ético institucional e direciona a religião e a ação moral para um conhecer sensível, uma reflexão emotiva em Schleiermacher. Interior, essa força criadora se espalha, “se poliniza”, conquista o mundo, toma forma nas feições externas e na representação da natureza. Partindo do eu fichtiano, da pura atividade absoluta da autoconsciência produtiva, chega-se agora a um oposto que não é mais mera negação do princípio, como pretendia o próprio Fichte, mas que é em verdade a ambigüidade e oposição inerente a tomada parcial da unidade essencial. Ideal e real, espírito e natureza, são conformados em unidade. A *Naturphilosophie* de Schelling abre sistematicamente a unidade que, expondo abstratamente, como filosofia, a decomposição da autoconsciência em ideal e natural, cobrará posteriormente, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, a dimensão prática desta ligação. Integradora, como síntese geral, a arte será, também nesse momento, chamada a interligar objetivamente o que subjetivamente está satisfeito na composição filosófica. Indo além do conhecer e do existir, a arte revela agora, por intervenção do gênio, a essência da realidade, o Absoluto simbolizado no particular, na obra artística.

Na outra ponta, no universo da ciência, a valorização do olhar, a síntese revelada na forma, guarda todo esse legado estético-abstrato. Imbuídos do mesmo espírito do movimento romântico alemão, e, muitas vezes, tomando por base as orientações gerais sistemáticas da *Naturphilosophie* de Schelling, muitos cientistas do início do século XIX passaram a pensar uma proposta científica para a análise da natureza que divergisse das usuais propostas matemático-experimentais, bem como das orientações mecanicistas. Embora já no século XVIII isso tivesse ocorrido, como vimos acontecer com a proposta sistemática da História Natural, temos que no início do século XIX tomaram a cena uma série de pesquisadores afeitos à ideia de relacionar objetividade e subjetividade, bem como de salientar uma revalorização da forma em seu caráter unificador e revelador da dinâmica da natureza. Todas as grandes questões que remetiam às limitações do método matemático-experimental ou, de alguma forma, colocavam em suspeita a validade das proposições mecanicista, foram cooptadas pelo pensamento idealista romântico e, tanto transformando e constituindo esse movimento, como sendo transformada e constituída por ele, uma nova ciência passou a ocupar a centralidade dos debates e, em um sentido amplo, a ressignificar as conquistas tanto da estética como da investigação científica sob determinação do método matemático-experimental. A ciência das formas, dos tipos elementares que se produzem

e reproduzem incessantemente no instante é a definitiva ligação entre estética e conhecimento, entre proposição romântico-idealista e construção científica moderna, como vimos acontecer caracteristicamente com a morfologia de Goethe.

A nova ciência parida dessa ligação estético-abstrata, por sua orientação e fundamentação romântico-idealista deveria ter se tornado, de fato, uma ciência do ideal, da investigação da autoconsciência na produção sistemática do mundo. Doutra feita, não foi esse o caminho seguido pelo saber científico e, em contrapartida, aquilo que víamos se caracterizar como um distanciamento da resposta ontológica material reafirmava, a partir das aquisições da Física e da Biologia e da tarefa explicativa da Química, uma dimensão meramente objetiva, deixando ao sujeito a tarefa de simplesmente reconhecer aquelas propriedades e características que, na origem da explicação, eram oferecidas por ele à natureza. O que se passa efetivamente aqui, com a nova química de Davy, com os estudos eletromagnéticos de Oersted, e depois com a concepção de vida de Darwin, é nada mais nada menos do que a incorporação daquela resposta sistemática romântica ao seio da própria natureza, tomada então para lá das suas impregnações idealistas e reconduzidas desse modo para o apontamento da essência na própria natureza. É disso que tratam a Física, a Química e a Biologia modernas, elas serão, ao longo do tempo, justamente a incorporação das oposições, a resposta ontológica e a apresentação da atividade da realidade no campo da ciência. A Física apresenta o jogo de oposições que é próprio da análise romântica da natureza; a Química traz a construção sistemática da *Naturphilosophie* como síntese para os elementos químicos que compõem a essência como essa unidade sintética dos elementos; a Biologia reflete o caráter de manifestação histórico da essência, na medida em que apresenta a natureza como desdobramento reflexivo, só que, desta feita, trocando o ponto de partida do Eu para as bases fundadoras da Física e da Química, erigida então como resposta ontológica da realidade.

Temos assim que, se durante o século XVIII vigorava a tarefa de encontrar a ordenação imposta por Deus ao mundo e o conhecimento empírico revelava seu poder ordenador e a razão poderia assim alcançar a verdade, especialmente pela linguagem matemática, tudo isso muda depois de Kant. O sistema Crítico, ao valorizar o campo da empiria, dissolveu a fundamentação ontológica que reconhecia Deus ou sua razão na ordenação do mundo e, o mais importante, destituiu da ciência a tarefa de uma resposta Metafísica, deixando esta para a filosofia. O que acontece depois dele no chamado movimento romântico é justamente a recuperação do sentido

ontológico pela *Naturphilosophie*. Essa busca por uma ontologia na relação ideal/material permitiu que existisse, teoricamente, um alicerce para a busca da verdade no mundo, uma vez que a transformação e progressão da natureza revelavam a autoconsciência produtiva e, nessa ligação entre ideal e real se dispunha novamente a essência da realidade que, há esse tempo, não era propriamente Deus, mas o fundamento sistemático último.

Com o papel importante desempenhado pela *Naturphilosophie* nas ciências no início do século XIX pôde se consolidar uma transposição das teorias e proposições filosóficas para o campo das análises científicas. Assim é que a natureza pode ser concebida como oposição de forças no magnetismo ou, ainda, como Schelling mesmo defende no *Sistema do Idealismo Transcendental*, a composição química poderia representar na natureza a associação geral entre ideal e real na primeira época de desenvolvimento histórico da autoconsciência. Assim, a Química e a composição dos elementos passam a significar, nesse momento, a base ontológica científicizada. É evidente que o central da proposta romântica foi abandonado, em vista do poder subjetivo filosófico na mudança das condições objetivas, ou na relação com elas. O que resta nessa ciência herdeira do século XVIII que adentra o XIX é justamente uma nova resposta metafísico-ontológica que destituía de Deus a essência e a colocava diretamente nos elementos, então dispostos pela análise Química. Cria-se aqui, nesse intercalar de proposições filosóficas e científicas, uma nova crença dos cientistas de que a ciência, em sua análise empírica, pode revelar a verdade. O mesmo acontece na Biologia que, bebendo da perspectiva de progressão reflexiva romântica, adota a mudança, a atividade interiorizada no sistema, só que, desta feita, renunciado o argumento idealista de matéria e, nesse sentido, fundamentando seu argumento na consideração do mundo como coisa e si, ou seja, como fundamentação ontológica. A busca do idealismo romântico de encontrar um fundamento geral para a unidade do desenvolvimento sistemático orgânico em uma atividade pura, manifesta e reconhecida na forma, encontra nos novos esforços científicos um horizonte material, quer dizer, a ciência biológica passa igualmente a buscar o elemento unificador da vida e da atividade orgânica, desta feita, em fundamentos concebidos materialmente, chegando, por esse caminho, no que seria a concepção celular que estrutura a vida nos diferentes gêneros e espécies. É assim que Theodor Schwann (1810-1882), numa assimilação moderna das proposições de François Xavier Bichat (1771-1802), chegará à concepção de célula como a fonte material de tudo o que é vivo sobre a Terra, comprovando através do desenvolvimento do microscópio as ideias iniciais românticas sob uma roupagem

materialista. Todo o caráter progressivo do método histórico-genético, sua origem em um ponto aglutinador material, trata de uma absorção das mais elevadas composições filosóficas na interpretação da relação entre as esferas orgânica e inorgânica e, da mesma maneira, da capacidade progressiva da natureza na composição de novas feições e formas. A concepção de vida, como salienta Richards (2002), era antes o que justificava as composições físico-químicas e não as composições físico-químicas justificavam a vida. Assim, a evolução das espécies não será posteriormente uma manifestação histórico-sistemática da autoconsciência, mas o desdobramento histórico de uma materialidade essencial, apoiada na ontologia química: a composição atomística do mundo. Aqui o cientista caminha, assim como no século XVIII, na esteira da verdade; apesar das advertências kantianas e de todo o aparato sistemático idealista. Há uma adoção das mudanças filosóficas somente em parte, ao passo que, no que realmente deveriam fundamentar, a investigação ontológica, são essas mudanças de todo suprimidas da análise científica.

Esse imbróglio geral que marca o início do século XIX e o desenvolvimento da ciência em ramos disciplinares distintas demonstra como os elementos e investigações estéticas, bem como todo o caráter filosófico do idealismo romântico, atuaram decisivamente na consolidação das ciências modernas. Precisamente aí, no que realizaram de mais profundo em termos de sistematização e modificação interpretativa, nasce a Geografia moderna, na sua delimitação do objeto de análise e na definição de seus objetivos, muito embora tenhamos oportunidade de ver que, no que compete ao método, quase nada foi efetivamente aproveitado em sua história sistemática. A Alexander von Humboldt, que identificamos como fundador desse novo campo de análise geográfica moderna, caberá uma forma de organização bastante característica, marcada pelo emprego inovador do conceito de paisagem no sentido de sistematicamente compor uma visão subjetiva-objetiva, estético-científica, ideal-material, do mundo. Caminhando na compreensão de Humboldt recuperaremos tudo o que vimos nas páginas até aqui escritas e, o mais importante, veremos como todo esse emaranhado de embates e ligações perpassam sua leitura do Cosmos e a maneira singular com que respondeu aos desafios impostos pelo saber científico-estético de seu tempo.

PARTE II
DA CIÊNCIA DO COSMOS À
GEOGRAFIA HUMBOLDTIANA

Capítulo III

A Composição Filosófico-Sistemática de Humboldt

CAPÍTULO III: A COMPOSIÇÃO FILOSÓFICO-SISTEMÁTICA DE HUMBOLDT

1. Introdução

A segunda parte que agora iniciamos é propriamente o *locus* da tese, o ponto específico em que todo o acúmulo de discussões dispostas na primeira parte verdadeiramente se coaduna no propósito de pensar a ampla confluência metodológica de Humboldt e seu projeto científico original sob a perspectiva do conceito de paisagem.

Nesse capítulo procuraremos analisar a obra de Humboldt sob o prisma da Filosofia. Todo o longo e detalhado debate que fizemos no primeiro capítulo da tese acerca dos principais sistemas filosóficos na passagem do século XVIII para o século XIX será aqui considerado para, depois de uma profunda investigação das citações, metodologias e conceitos utilizados por Humboldt, chegar a alguma conclusão sobre a organização sistemática naquilo que, de acordo com muitos intérpretes, denomina-se ciência humboldtiana. A tarefa essencial do capítulo é delinear as possibilidades interpretativas no que se refere ao caráter filosófico-sistemático de Humboldt, analisando e ponderando se o conjunto de sua obra se associa com um sistema em específico ou se é tributária de elementos diversos e, nesse sentido, não resguardou nenhuma coerência filosófico-sistemática. Difícil, o caminho que conduz ao reconhecimento de uma base filosófica exige uma compreensão vasta não só da obra a ser analisada, mas também dos sistemas a que se pretende atribuir uma filiação. Exatamente nesse ponto da tese justifica-se todo o esforço em percorrer os sistemas filosóficos de maior complexidade na história humana e, a partir daí, oferecer uma resposta para a sempre vaga e confusa consideração do método em Humboldt. Somente com a retomada profunda de todo seu aporte filosófico e conceitual, que diga-se de passagem foi vastíssimo, conseguiremos enxergar em meio às milhares de páginas dos escritos humboldtianos uma possível edificação sistemática.

Há de se considerar que nesse desafio filosófico o debate estético teve bastante representação, de maneira que o resgate de suas principais demandas e repercussões, expostas no segundo capítulo da tese, serão também pertinentes. Adentrando o debate estético poderemos compreender o caráter central da paisagem na composição sistemática de Humboldt; poderemos perceber como de mero objeto de representação artística passa a paisagem a ter um significado

conceitual, ou seja, como pode sair das telas e da literatura para figurar como um conceito com valor filosófico e, o mais importante, como forma de expressão não-racional da natureza. Nessa recuperação estética deixaremos claro que a perspectiva filosófica de integração entre objetividade e subjetividade indicava, pela valorização da forma, a paisagem como o ponto nodal de exposição. Humboldt, apropriadamente, foi o primeiro a estrategicamente incorporar o conceito de paisagem cientificamente com esse duplo foco objetivo/subjetivo e com um amplo mote estético-filosófico, de maneira que, tomando como eixo este conceito e analisando as passagens que tornaram possível uma consideração filosófica de seu trabalho, anunciamos aqui o capítulo que pretende dar os primeiros passos sistemáticos no esclarecimento da complexidade de sua obra.

2. O Gênio Ródio e a Força Vital

Começamos o capítulo tratando de um escrito de Humboldt publicado em 1795, no periódico *Die Horen* de Schiller, intitulado *A força vital ou o Gênio Ródio*. Para bom andamento da análise é preciso delinear alguns acontecimentos da vida de Humboldt capazes de oferecer uma análise mais sóbria sobre o que realmente ele buscava e quais eram suas reais preocupações nesse contexto de publicação do artigo. Em 1795, a grande questão intelectual na vida de Humboldt girava em torno da aceitação ou recusa de causas fundamentais por detrás dos fenômenos mais controversos no campo da botânica, fisiologia e mineralogia.

Em 1787 Alexander Humboldt havia entrado para a Universidade de Frankfurt. Nesse período estabeleceu contato com W. G. Wegener e Karl Ludwig Willdenow, aprendendo com este último sobre composição e conservação das plantas (GAYET, 1995), o que lhe permitirá considerar as estufas e jardins como meios para se chegar ao conhecimento da natureza, ainda que sublinhando a deficiência dessa via quando comparada com o uso da prosa-poética ou mesmo com a pintura da paisagem. Estas primeiras informações acadêmicas iniciam Humboldt nas controvérsias filosófico-científicas do período. A ampliação dessas discussões e o entendimento progressivo da complexidade envolvida no debate tomarão outra forma em 1789, quando Humboldt vai para Gotinga. Lá ele recebe a orientação de eminentes professores como Christian Gottlob Heyne (1729-1812), Karl Frederic Eichhorn (1781-1854), além de Johann

Friedrich Blumenbach (1752-1840), que lhes ensinam fisiologia, ciências da natureza e anatomia comparada, estruturando em Humboldt o que Gayet (1995) considera uma perspectiva enciclopedista e materialista, que teremos oportunidade de compreender melhor no próximo capítulo.

Especificamente aqui, cabe destaque a Blumenbach. Ele estava a par das principais divergências entre o mecanicismo e as perspectivas teleológicas; muito embora tenhamos que considerar que as principais conquistas de Blumenbach nesse terreno tenham acontecido depois da passagem de Humboldt por Gotinga, ou seja, já na década de 1790. Ainda assim, é inevitável que Humboldt tenha tomado conhecimento de um assunto que redefiniria os projetos de Blumenbach anos mais tarde. A preocupação geral em torno dos elementos ocultos da natureza, além das formas de associação e encadeamento causal-mecânicas e teleológicas herdadas de Leibniz, podem explicar um dos principais e mais importantes enigmas do método de Humboldt: a associação entre as conquistas científicas do mecanicismo e as fundamentações orgânicas da natureza. Trataremos oportunamente desse ponto em específico, na tentativa de elucidar esse espinhoso campo de discórdias em torno da proposta humboldtiana. Por agora, é importante perceber a introdução no pensamento de Humboldt das principais controvérsias científicas da época. A associação destas informações e debates com a formação que terá em Freiberg a partir de 1791 constituem a base da primeira fase do pensamento humboldtiano.

A chegada de Humboldt a Freiberg se deve ao seu trabalho *Observações mineralógicas sobre o baixo Reno*, elaborado depois da viagem com Georg Forster (1754-1794) pelo Baixo Reno, passando por Holanda e França. As orientações neptunistas do trabalho atraíram o interesse de Abraham Gottlob Werner (1749-1817), que enxergava no jovem Humboldt a possibilidade de extensão das suas pesquisas. Por esse tempo, Humboldt frequenta em Freiberg os cursos de Geologia, Mineralogia, Topografia, Tecnologia Mineira, Física, Direito e Matemática, dedicando-se por conta própria à Paleontologia e à Química (GAYET,1995). Aqui propriamente solidifica-se o conhecimento básico de Humboldt acerca dos problemas que estavam diluídos em todos os campos disciplinares no final do século XVIII e que tivemos oportunidade de brevemente tratar no capítulo anterior. A horda de transformações que ocorreram nesse final de século e que fundamentaram a ciência do século XIX adentram as preocupações ordinárias de seu itinerário de estudos e pesquisas, expressando nos escritos do período o engajamento com as dificuldades mais emblemáticas da ciência. Não obstante, é o cargo como assessor do

Departamento de Minas de Berlin, em 1792, que define o rumo de suas publicações futuras e direciona a pesquisa de Humboldt para aquele escrito do *Gênio Ródio*. Ele não consegue restringir-se ao trabalho burocrático; desce até as minas; trabalha ativamente na área. Revelam-se nessas pesquisas as inquietações da juventude, a predisposição para o trabalho de campo, para a análise empírica. Essa sua dedicação à pesquisa lhe vale, inclusive, um envio pela Europa para pesquisar áreas mineralógicas, que breve lhe suscitarão os anseios de estender suas análises às regiões mais longínquas do planeta, às terras exóticas que aprendera a amar em suas primeiras lições. Nesse período, chama a atenção de Humboldt as indagações sobre a relação existente entre o desenvolvimento das plantas e a luminosidade ambiente, graças às suas observações e análises nas áreas pouco iluminadas das minas. Essa iniciativa será fundamental nos seus trabalhos futuros, sobretudo nas pesquisas realizadas no continente americano e na compreensão de uma interconexão entre os elementos da natureza. Antes disso, contudo, suas investigações fitogeográficas o conduzem à discussão elétrica em voga na ciência de final do século XVIII e, desse modo, ao centro do embate mecânico/teleológico. Gayet (1995) dirá que o direcionamento da pesquisa fitogeográfica para as polêmicas da eletricidade se dará porque Humboldt percebe a relação entre o crescimento das plantas e o estímulo fornecido por corpos externos. O que se deve destacar, entretanto, é a noção de que existe no processo de desenvolvimento das plantas um agente que, há esse tempo, se correlaciona com a eletricidade ou sua geração. Como vimos, nessa visão os seres vivos possuem uma fonte interna de energia, e mais, o conjunto dessas forças atua e é transmitido mutuamente entre os seres no desenvolvimento da natureza.

Abre-se com essa discussão sobre a eletricidade a polêmica envolvendo a visão geral de natureza, mais especificamente, instaura-se em seus trabalhos a discussão acerca dos princípios pelos quais o saber deve orientar-se na análise e compreensão do mundo natural. Vimos que o que se coloca em xeque com os experimentos botânicos e fisiológicos elétricos no final do século XVIII, cujo representante maior foi Galvani, é a adoção do método matemático-experimental como guia para a compreensão de uma natureza mecanicamente interpretada e organizada. A recusa a uma concepção de natureza estritamente mecânica é o primeiro passo científico na carreira de Humboldt como pesquisador. Ele inicia sua produção de maior vulto exatamente no limite deste método, na recusa geral de uma via estritamente mecanicista para os fenômenos que habitam os reinos da natureza, especialmente o vegetal.

Entendemos agora que em 1795, quando Humboldt publica seu trabalho intitulado *O Gênio Ródio*, todas estas questões estão presentes e orientam o seu universo de análise. É importante delimitar esse ponto específico porque haverá uma mudança importante no pensamento de Humboldt que justifica uma transformação total do sentido do artigo em sua republicação na segunda edição dos *Quadros da Natureza*, no ano de 1826. A publicação original no *Die Horen* trata exclusivamente dessa concepção vitalista e da tentativa de pensar a natureza a partir de causas e elementos ocultos intangíveis para a esfera do método matemático-experimental newtoniano.

O escrito propriamente dito conta a história misteriosa de um quadro interpretado por Epicarmo. Uma imagem que circula em Siracusa como um grande enigma, sem que nem ao menos o autor da obra tenha sido identificado. A figura é a de um gênio, ativo, robusto, tendo pousada nas costas uma borboleta e, na mão direita, uma tocha ardendo em fogo. Num primeiro plano, em torno do gênio, se dispõem pessoas nuas, envoltas em um semblante de tristeza, de desfalecimento, agarrando uma as outras pelas mãos, ligadas numa corrente e submetidas à imagem daquele vigoroso ser ao centro. Intrigante, o significado parece difuso e submetido a inúmeras interpretações. Quando, enfim, nova pintura aparece, em meio a relíquias agrupadas em novo empreendimento marítimo, não tarda a ser reconhecida, pelo estilo, cores e imagem, como a continuação do quadro enigmático do Gênio Ródio. Esta segunda imagem tem, igualmente, um gênio ao centro, mas já não se lhe encontra às costas a borboleta pousada e, em sua mão, a tocha que então ardia encontra-se apagada; seu semblante é de morte, sucumbido e derrotado ao centro do quadro. Não obstante, aqueles que se mostravam ligados, unidos por suas mãos, já não estão; bailam e saltam alegremente em êxtase e felicidade.

Epicarmo, enfermo, já no leito de morte, recebe então estas duas imagens. Ao contemplar por alguns instantes as figuras chama seus discípulos e lhes diz:

Durante sessenta anos tenho meditado acerca das molas íntimas que movem a natureza, e da diversidade das substâncias, e só hoje vem o Gênio ródio mostrarme, de maneira manifesta, o que até agora apenas pude suspeitar. Se o dualismo dos sexos estabelece entre os seres viventes uma aliança benéfica e fecunda, é necessário que a matéria bruta, de que é composta a natureza inorgânica, seja movida por molas semelhantes. Já no caos escuro se condensava ou difundia a matéria, conforme era atraída ou repelida, amiga ou inimiga. O fogo celeste segue os metais; o ímã abrasa-se ao contacto do ferro; o âmbar friccionado põe em movimento os corpos ligeiros; a terra mistura-se com a terra; o sal separa-se da água do mar que se evapora(...) Tudo na natureza inanimada anseia por se

unir ao objecto que o solicita.(...) A existência não é senão o ponto de partida de onde cada coisa se lança em novas combinações. (HUMBOLDT, 1953, p. 198-199; 1930, p. 645-646)

A figura do Gênio, sua robustez, a borboleta que lhe pousa às costas, tudo isso representaria a força vital; o fundamento primeiro pelo qual se dispõe a todo existente sua atividade. No primeiro quadro, as pessoas aflitas, encadeadas por seu desfalecimento, esperam essa força, imploram com seus olhares a vida que anima o Gênio. A medida da vida, essa força, é buscada como a única coisa provida de sentido. Um instante e aquele que era o centro da força, o Gênio que a detinha e incorporava, já não é; já não se vê nada além do que a falência decadente de quem foi abandonado pela força elementar da vida. Seu instante de morte, o momento em que a borboleta sai em voo livre, é o de nascimento para outros, que, gozando a força vital, já não se ligam em sofrimento, mas fazem da morte nova vida, o processo contínuo de um reproduzir da existência.

As substâncias terrestres reconquistaram os seus direitos. Por muito tempo privados dos gozos por que ansiavam, e livres, por fim, das suas cadeias, seguem com ímpeto selvagem o instinto que as solicita. O dia da morte é para elas um dia de himeneu. Deste modo a matéria inerte, animada pela força vital, tem passado por uma série interminável de gerações, e talvez que tenha servido de invólucro ao espírito divino de Pitágoras a mesma substância em que, momentos antes, um verme arrastou a sua existência miserável. (HUMBOLDT, 1953, p. 200; 1930, p. 647-648)

Epicarmo anuncia esse caminho e o seu próprio, dizendo nele já se esvaír essa força elementar, que, abandonando-o, lança-se em nova vida, em força harmoniosa que mantém ininterrupta a atividade do mundo. “Sinto que a força vital debilitada não há de dominar em mim, durante muito tempo, a substância terrestre. A matéria reclama a sua liberdade.” (HUMBOLDT, 1953, p. 200; 1930, p. 648).

Analisando o texto, recobrando algumas passagens significativas, podemos ver claramente uma série de questões que pontuamos no capítulo anterior. “Se o dualismo dos sexos estabelece entre os seres vivos uma aliança benéfica e fecunda, é necessário que a matéria bruta, de que é composta a natureza inorgânica, seja movida por molas semelhantes.” Se recuperamos a discussão acerca da esfera inorgânica, vemos que há algumas tentativas de transposição das conquistas e indagações do reino vegetal para esse campo, como por exemplo a tentativa linnaeuniana de interpretar a geração e formação mineral a partir do salino macho e da

terrena fêmea. Todavia, o elemento central da discussão parece dizer respeito ao elemento oculto que orienta as oposições e fazem-nas harmonizar-se na consagração da substância da natureza. “Tudo na natureza inanimada anseia por se unir ao objecto que o solicita.(...) A existência não é senão o ponto de partida de onde cada coisa se lança em novas combinações.” O conjunto de descobertas, especialmente envolvendo a eletricidade e o magnetismo davam conta de forças contrapostas que, em sua divergência, reclamavam enquanto opostas a sua unidade. A diversidade das forças formava, nessa perspectiva, uma unidade do mundo. Aquela substância oculta, inatingível para a física mecanicista, era o que jazia como causa intangível, como elemento imponderável da vida e, por isso, inacessível aos modelos newtonianos. Toda a dificuldade enfrentada pelo mecanicismo no reino do orgânico, dificuldades estas conhecidas por Humboldt em sua formação botânica, davam conta desse questionamento com relação ao domínio sistemático da natureza, aí inclusa a esfera inorgânica. A explicação aqui está associada com a dissolução da força vital no mundo, dispersa e atuante em cada corpo vivente e transitando na natureza no encadeamento de vida e morte. Aquilo que percebemos como inanimado resguarda, não obstante, a matéria fundamental da vida, a capacidade formadora de nutrientes e propriedades que se substanciam em tecidos, em órgãos, na passagem para a planta, na sustentação dos vermes, no alimento da ave. Toda a natureza é indistinta e nela se vê apenas o transitar da força da vida, assim como na imagem que circulava em Siracusa; do gênio saía o elemento vital, elevando a existência da borboleta em pleno vôo e da multidão solicita que lhe tomava a mão.

Em termos sistemáticos, esta interpretação de Humboldt parece uma ligação do elemento oculto que emerge na discussão teleológica vitalista com a composição sistemática de Diderot, em que se percebe uma unidade dos processos naturais e, especialmente, das esferas orgânica e inorgânica. Vimos que Diderot recusa o método matemático como fórmula para a compreensão da realidade e, nesse sentido, está também dissociado da interpretação newtoniana da Terra; o que dá margem para que esta visão sistemática tenha servido no projeto de contraposição ao mecanicismo por parte de Humboldt. Outra explicação pode também ser dada a partir da associação de Humboldt com o pensamento de Buffon, que, nesse embate, coloca-se também contra o mecanicismo, recuperando a ligação sistemática Leibniz-wolffiana. Essa via sistemática buffoniana dá conta de uma dinâmica da natureza em associação no tempo, o que parece bastante próximo da perspectiva inicial de Humboldt que, para além da força vital como elemento oculto,

já concebe, ainda que em linhas bastante imprecisas, uma unidade da natureza. A favor dessa perspectiva integradora de Buffon há uma série de citações do próprio Humboldt, rendendo homenagens a este que, para ele, percebeu como poucos o caráter dinâmico da natureza no campo da História Natural.

Vale lembrar também que naquele final de século dominava na Alemanha a recusa ao aparato estritamente formal para a compreensão da natureza (*Sturm und Drang*). Humboldt, a princípio, tem uma boa relação com os expoentes do movimento, mais superficial com Schiller e um pouco mais consistente com Goethe, já no ano de 1793, por ocasião da publicação de sua *Florae Fribergensis Specimen*. No entanto, seria precipitado falar, por esse tempo, de uma influência significativa dos propósitos e ideais nascentes do romantismo alemão, haja vista que toda a formação de Humboldt era, por assim dizer, científica; suas pesquisas e sua atuação profissional, nesse momento, mantinham-se atreladas ao universo de análise formal, ainda que abarcando as oposições e dificuldades relacionadas à existência ou não de elementos ocultos na fundamentação da substância terrena e na organização teleológica da natureza. Assim, embora haja uma concordância com relação às dificuldades apresentadas pela ciência e o saber estritamente mecanicista, é patente a distância entre a tentativa de execução poética ou simbólica dos primeiros românticos e os trabalhos até então produzidos por Humboldt. De fato, no *Gênio Ródio*, pela primeira vez, Humboldt pretende um tratamento simbólico das forças ocultas e, nesse sentido, pode-se compreender este ensaio como uma forma de manifestar sua simpatia com as ideias fundamentais do movimento romântico nascente. Entretanto, o fundamento primordial do artigo é, sem dúvida, a força vital oculta expressa nas atividades científicas, aquela mesma que povoa as investigações de Galvani e aparece como uma energia animal, fonte da vida e dos movimentos.

Nessa interpretação das forças ocultas elas mostram-se dispersas, difundidas na natureza, habitando os corpos e transitando pelas esferas orgânica e inorgânica. Alguns anos depois o próprio Humboldt recusa essa força vital dispersa nos animais e plantas, abandonando as concepções vitalistas diante das evidências empíricas de geração da suposta energia animal pelas propriedades químico-físicas das placas envolvidas nos experimentos galvânicos. Os argumentos de Volta pareceram suficientes para Humboldt e, efetivamente, depois da recusa geral do vitalismo na ciência, não havia meio de sustentar, e nem por que, essa concepção de natureza. Humboldt (1953; 1930) afirma: “[...] a reflexão, e os estudos constantes no domínio da fisiologia

e da química, modificaram profundamente a minha antiga crença acerca das forças vitais distintas.” (p. 202; p. 650). Ora, é justamente o papel desempenhado aqui pelos estudos eletroquímicos em conjunto com Johann Ritter (1776-1810) que justificam esse abandono de múltiplas causas ocultas ou o que seria para Galvani a força vital animal. Como pudemos observar no capítulo anterior, Ritter se associa com Humboldt nesse trabalho sobre a excitabilidade nervosa dos animais, chegando pouco tempo depois à conclusão de uma força única baseada na eletroquímica como fonte da unidade orgânica da Terra. A fundamentação Química de Ritter teria levado Humboldt a integrar sua visão dos fenômenos da força vital com os experimentos da Química, ou seja, teria permitido ligar estes fenômenos a partir de uma associação da matéria orgânica com os mesmos pressupostos e fundamentos das transformações gerais dos elementos inorgânicos (relação também intentada por Davy na associação e experimento dos gases inorgânicos com a transformação do humor e da condição física orgânica). Precisamente aqui Humboldt se dissocia dessa concepção de causa oculta, mantendo no esquecimento o artigo do *Gênio Ródio*.

No entanto, o curioso desse velho artigo de 1795 é que ele reaparece na segunda e terceira edição dos *Quadros da Natureza*, em 1826 e 1849. No intuito de compreender sistematicamente Humboldt, merece atenção o novo significado atribuído à força vital. Os anos que seguem à publicação do *Gênio Ródio* são bastante intensos para Humboldt. Em um curto intervalo de tempo ele fortifica as relações que havia iniciado com os principais expoentes do pré-romantismo e, na mesma medida, com as ideias e personagens mais importantes do nascente romantismo alemão. Sua estada em Jena no ano de 1796 e 1797 certamente modificou por completo a sua vida, sendo capaz de, a partir desse momento, tomar todo o seu conhecimento formal a partir de uma perspectiva mais abrangente e reveladora. Como Humboldt mesmo dirá em uma de suas cartas, no ano de 1806:

[...] apesar dos mil fenômenos e imagens que ocupam meus sentidos, o novo se tornava em seguida familiar e o que parecia exteriormente desconhecido se adaptava facilmente às antigas imagens; reconhecia nos bosques do Amazonas, e sobre os contrafortes dos Andes, que o mesmo sopro anima a mesma vida de um polo a outro nas pedras, nas plantas, nos animais e no dilatado peito do homem. O sentimento da grande influência de Jena me persegue por todas as partes, já que as ideias de Goethe a respeito da natureza me transmitiram e, por assim dizer, me dotaram de novos órgãos. (HUMBOLDT, s.d., p. 143, trad. nossa.)

Todas as perspectivas que pareciam já constituídas e alojadas na sua forma de pensar ganham novos traços e feições, produzindo uma redefinição do seu propósito de integradamente conceber a natureza. Para tratar especificamente da força vital, que é matéria de interesse nesse momento, devemos destacar que em Jena a perspectiva de um elemento fundamental por detrás dos fenômenos responsável pela dinâmica da realidade é matéria corrente. Vimos nos capítulos anteriores que o princípio reflexivo kantiano havia penetrado à causa romântica via Fichte e que, no processo de ressignificação sistemática, deixou de ser meramente uma atividade reflexiva judicativa para incorporar-se à dinâmica da natureza, ainda que ela mesma concebida em sua íntima relação com a autoconsciência. Defendemos que a nova concepção de força vital em Humboldt se baliza nessas modificações que tomaram corpo no idealismo romântico e, ao longo deste capítulo, pretendemos mostrar como esse legado filosófico-estético lhe permitiu estruturar sua visão integrada do Cosmos.

Vimos que os elementos ocultos que nortearam Humboldt na primeira publicação do *Gênio Ródio* estavam ligados com o vitalismo, oriundo da associação das descobertas elétricas e fisiológicas, além de uma visão sistemática temporalizante e assentada na ampla relação entre os elementos naturais, sejam eles da esfera orgânica ou inorgânica. Entretanto, no romantismo o caráter teleológico da natureza resguarda algumas singularidades, que merecem ser discutidas para a melhor compreensão do projeto humboldtiano de ciência. Uma citação é bastante elucidativa com relação a esse caráter diferenciado da finalidade na concepção sistemática que segue nos *Quadros da Natureza* e que retrata o papel que a *Naturphilosophie* romântica desempenhou em sua forma de fazer ciência.

A única conclusão positiva da nossa discussão é que, até aqui, nenhum princípio, nem a ação dos meios, nem o hábito, nem a eleição natural, podem explicar as apropriações orgânicas sem a interpretação do princípio de finalidade. A eleição natural não guiada, submetida às leis de um maquenismo puro, e determinada exclusivamente por acidentes, parece-me, com outro nome, o acaso de Epicuro, tão estéril e tão incompreensível como ele; mas a eleição natural, guiada *a priori* por uma vontade precedente, e dirigida para um fim preciso, por leis intencionais, bem poderia ser o meio que a natureza escolheu para passar de um grau do ser a outro, de uma a outra forma, para aperfeiçoar a vida no universo e elevar-se por um processo contínuo, da mónada à humanidade. (HUMBOLDT, 1953, p. 323)

Em primeiro lugar vale destacar o caráter *a priori* de uma “vontade precedente”, “dirigida para um fim preciso”. Entre outras coisas, há a consideração de um elemento ativo que torna

produtiva a natureza, que permite que ela se apresente em seu caráter produtivo e como que ordenada a fins. A consideração da atividade pelo transcendental é matéria recorrente no romantismo e idealismo alemão, ainda que essa designação de princípio faça mais referência à pura atividade reflexiva do Eu fichtiano, ou mesmo ao caráter singular de um *a priori* kantiano na *Crítica do Juízo*, visto que trata de um *a priori* não determinado pela razão, mas pela forma de proceder da própria faculdade do juízo na procura de leis universais para a natureza. O termo vontade também conota uma ligação entre o fundamento da atividade ideal no mundo e da atividade ideal no homem, posto que pretende na analogia a designação de um fim norteado não por causas determinísticas, mas tomadas livremente como objeto do querer. Schopenhauer também é bastante hábil em resgatar este fundamento a partir da Vontade, e teremos oportunidade de ver que a conformação com Humboldt não se limita a essa mera associação de conceitos.

Antes de apropriadamente traçarmos um quadro de ligações, há de se ressaltar, ainda com relação à citação acima, a passagem que diz: “poderia ser o meio que a natureza escolheu para passar de um grau do ser a outro, de uma a outra forma, para aperfeiçoar a vida no universo e elevar-se por um processo contínuo, da mônada à humanidade.” As mudanças e transformações se revelam ali na forma, na alternância da imagem produzida pela natureza, além de partirem da mônada para a humanidade. O caráter produtivo da natureza configura no homem o seu fim, sua máxima realização como o ser natural que toma consciência da própria natureza; um ser tal que no apelo à mônada leibniziana, parte do elemento mais simples e fundador da realidade para atingir o grau máximo de desenvolvimento de si e do mundo sob a forma da figura humana. A perspectiva de mônada, se lembrarmos bem, é retomada numa perspectiva crítica na proposição filosófico-sistemática de Schelling. Portanto, nessa simples passagem e na análise de muitos elementos que ainda serão alvo de investigação, destacamos que o caráter de finalidade nos *Quadros da Natureza* e nas obras que se seguirão tem uma conotação diferente da mera consideração finalística da ciência, bem como de sua representação vitalística-galvânica na esfera orgânica.

Como havíamos dito, o caráter central do *Gênio Ródio* está na existência de uma força oculta atuante na produção da natureza, designando uma unidade do mundo e uma progressão. Cabe compreender, portanto, o que significa essa passagem na segunda edição dos *Quadros da*

Natureza em 1826; acerca disso, vale notar o que Humboldt fala ao tratar das enguias elétricas que, no continente americano, atacavam os cavalos quando passavam pela água.

Tal é o combate de cavalos e de peixes. A força, que converte em arma viva e invisível a estes habitantes das águas, não é senão essa que, desenvolvida pelo contacto de partes úmidas e heterogêneas, circula por todos os órgãos de animais e plantas, incendeia e faz ressoar a imensa abóboda do céu, atrai o ferro e rege a marcha regular e obstinada da agulha magnética. Todos estes fenômenos **nascem de uma fonte única**, como as cores em que se decompõe o raio luminoso, todos se resolvem numa força eterna e universalmente espalhada. (HUMBOLDT, 1952, I, p. 25-26, grifo nosso; 1930, p. 50)

Aqui está expressa de maneira bastante clara, no mesmo livro que traz o novo significado do *Gênio Ródio*, a ligação entre a concepção de uma força vital subjacente com as investigações do romantismo e idealismo alemão. Apropriadamente aqui, não se consideram forças dispersas, espalhadas nos elementos que compõem o universo, mas de uma única e mesma força que subjaz toda a matéria existente e, de formas diversas, deixa ver seu caráter ideal. Destacamos anteriormente que Ritter, por uma via empírica, chega também a essa concepção unitária da força que subjaz os fenômenos orgânicos e inorgânicos, entretanto, vale lembrar que Ritter também esteve associado com o romantismo alemão e dele absorveu a concepção orgânica que norteou sua perspectiva unitária dos fenômenos. Ritter, nos seus primeiros trabalhos, efetivamente recusa o caráter meramente idealista da proposta romântica, se aproximando, como destacamos anteriormente, muito mais com Goethe do que com a proposta idealista de Schelling, apesar de destacar-se na sua fase madura pela composição de uma ciência schellinguiana. Antes de apropriadamente entendermos se Humboldt também manteve ou não um caráter empírico como guia geral de sua atividade científica, vale pensar as possíveis relações de Humboldt com as propostas idealistas. Nesse aspecto, duas proposições filosóficas parecem bastante adequadas: a de Schelling e Schopenhauer.

Por um lado, na perspectiva de Schelling, temos que o elemento ideal é comum na produção da autoconsciência e na dinâmica da natureza, de maneira que o mesmo fundamento geral que põe em atividade o sujeito no conhecimento de si, numa perspectiva dialética, é o que põe em atividade o próprio mundo. É este ideal ativo que se pode reconhecer, no campo limitado da experiência sensível, como força vital fundamental, posto que é a expressão individualizada de toda a dinâmica ideal transcendental da realidade no seu duplo subjetivo-objetivo. Por outro lado,

na perspectiva de Schopenhauer, há também um elemento invariável que subjaz as manifestações fenomênicas, que emerge como força atuante por detrás do jogo de representações e que, portanto, aparece como *telos* geral de toda a organização da natureza: a Vontade, que, como pudemos ver, também é mencionada por Humboldt. Em Schopenhauer:

Toda causa na natureza é causa ocasional, apenas dá a oportunidade, a ocasião, para o fenômeno da Vontade una, indivisa, em-si de todas as coisas, e cuja objetivação grau por grau é todo este mundo visível. Apenas a entrada em cena, o tornar-se visível neste lugar, neste tempo, é produzido pela causa, e nesse sentido depende desta, mas não o todo do fenômeno, não a sua essência íntima: esta é a Vontade, à qual não se aplica o princípio de razão, e, portanto, é sem-fundamento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 200)

Como tal, a Vontade é o fundamento geral de todo o existente, o fundamento primeiro que, no jogo das representações, encontra formas diferenciadas de manifestação, embora seja a mesma, tanto no desígnio humano como na força de atração gravitacional ou na excitação que impele o polo negativo na direção do positivo. Uma causa final que não é determinada essencialmente pela esfera dos fenômenos e, portanto, não é determinada pela razão e os limites esquemáticos que lhe subjazem; é a Vontade raiz teleológica da natureza e do homem, inexprimível por qualquer determinação contingente, mas livre como elemento indeterminável pela esfera limitada das representações e da estrutura lógica da razão.

Com esse breve apanhado, abrimos filosoficamente uma dupla possibilidade de adequação sistemática da proposta de Humboldt, uma pela via de Schelling e outra pela via de Schopenhauer. Quanto a Hegel, ao menos nessa perspectiva de força, não parece legítima uma aproximação. Nele, a consideração da força passa pelo reconhecimento, no processo histórico de composição da consciência-de-si, de uma objetividade que é dada pela ignorância de que a atividade geral do objeto como conceito é produzida pela consciência que ainda não é para-si no ser-outro. A natureza é tomada, nessa fase, como revelando em si mesma uma independência produtiva, ou seja, fundamentando em si a sua essência. Entretanto, como vimos no primeiro capítulo, a natureza está disposta neste momento como ser para si só na medida em que se relaciona, na medida em que seu movimento anuncia um ser-outro. Essa ambiguidade geral da matéria, tomada nessa fase de maneira independente, é resolvida pela consciência, sem que a consciência mesma tenha consciência de que apazigua, via entendimento, a contradição geral de uma natureza que não pode ser dada por ela mesma. Nesse sentido é que aparece a colocação da

força oculta, da fonte essencial transcendente dos fenômenos materiais, posto que é uma retirada ou resposta necessária da consciência diante da contradição geral restrita ao universo material. Recuperando uma citação já utilizada na tese:

Quando nós mantemos os dois momentos em sua unidade imediata, então o entendimento – ao qual o conceito de força pertence – é o conceito propriamente dito, que sustém os momentos distintos como distintos, pois na força mesma não devem ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento. Em outras palavras; o que acima foi estabelecido foi apenas o conceito de força, não sua realidade. (HEGEL, 2008, p. 110-111)

Incapaz de em si mesma, enquanto matéria, justificar-se a natureza em sua atividade, recai na tarefa desempenhada pelo entendimento, ainda que ignorada pela consciência, a transferência do caráter essencial da atividade para o espaço das causas ocultas, exatamente a resposta obtida em geral pela ciência com relação às limitações interpretativas da causalidade orgânica. O suprassensível evocado aqui, por sua vez, não pode ser um ser para-si, posto que a essência dele está em não ser o sensível, em ser a superação ou o além do sensível, ou seja, é posto em geral como negação ou limite da possibilidade sensível de explicar-se a si mesmo. Aqui, nessa consideração hegeliana, o caráter da força oculta ou força vital não parece corresponder ao sentido maior de colocação da essência ideal da atividade finalística do mundo. Ainda que o mesmo aconteça com Schelling, neste a atividade pura é dada como elemento primeiro e suprimida sinteticamente no decurso histórico da autoconsciência, ou seja, o sistema todo seria a realização e explicação da existência da autoconsciência tomada enquanto primado. Para Hegel, a atividade em geral não é posta em uma pura atividade, mas na contradição geral do ser para-si no ser-outro, inclusive na execução sistemática do todo na história. Falar, portanto, de uma atividade primordial, fundamental, que subjaz os fenômenos e lhes forneça o caráter essencial da atividade é, sem sombra de dúvidas, distanciar-se de Hegel e sua explicação geral para a atividade. Humboldt, desse modo, não nos parece intimamente ligado à dialética hegeliana, ao menos não no que concerne ao caráter finalista da realidade e sua expressão sistemática no organismo.

Todavia, além de Schelling e Schopenhauer, temos uma significação da finalidade que pode ser concebida através da perspectiva goethiana do profenômeno. Como Humboldt mesmo adverte, Goethe modificou para sempre a sua forma de compreender a natureza e, podemos conceber, muito dessa esfera intangível da existência pode estar em associação com esta relação imediata em Jena. Como destacamos nos capítulos anteriores, a existência de um elemento motriz

do desdobramento progressivo da realidade é parte da proposta formativa goethiana. Especialmente nas plantas, esta atividade promotora do *telos* universal se manifesta mais claramente e deixa ver ao olho atento as fases e estágios progressivos revelados na forma. Outra concepção, a de protótipo, é igualmente basilar, haja vista que fazendo referência à concepção classicista de Goethe, a diversidade e particularidade é a manifestação difusa, finita, do tipo universal, do invariável prototípico. Na dupla concepção de protofenômeno e protótipo a planta se apresenta como o objeto mais revelador, posto que é o mais propício ao reconhecimento do universal na forma e, ao mesmo tempo, à apresentação imediata da progressão protofenômica nos diversos estágios formativos da forma vegetal. Aprofundaremos certamente a concepção de forma que resulta dessa ligação protótipo-protofenômeno, mas basta que tenhamos claro aqui, na mera investigação da finalidade, que Humboldt, muito apropriadamente, reconhece nas plantas esse caráter superior de manifestação da força vital, do elemento oculto. Segundo ele, ainda nos *Quadros da Natureza*:

As plantas tendem incessantemente a dispor em combinações harmônicas a matéria bruta da terra; têm por ofício preparar e misturar, em virtude da sua força vital, as substâncias que, depois de inúmeras modificações, hão de ser elevadas ao estado de fibras nervosas. O mesmo olhar com que abraçamos o tapete vegetal que cobre a terra, revela-nos a plenitude da vida animal alimentada e conservada pelas plantas. (HUMBOLDT, 1952, p. 279; 1930, p. 338)

Vale notar que se esta perspectiva de um impulso na designação de um fim natural está presente na composição de Humboldt, ela certamente está associada com a sua concepção de forma, que é, de toda maneira, o modo pelo qual toda a atividade do mundo se dá a ver, especialmente no reino vegetal. A paisagem, como núcleo central de todas as suas ideias, edifica-se nessa ligação entre atividade e imediaticidade da forma. No entanto, muito é preciso ainda para que cheguemos a estas considerações mais elevadas da paisagem. Antes de mais, é preciso que tenhamos claro como esta perspectiva de finalidade que começamos a identificar toma feições românticas em Humboldt, deixando de meramente associar-se com o que em geral se concebia no estrito universo do saber científico.

3. Da filosófica unidade Orgânico-Teleológica

Em carta à M.A. Pictet de 24 de janeiro de 1796, Humboldt já expressa a ideia de uma “física do mundo” capaz de compreender a natureza em plena relação, uma unidade indissociável das partes: “Eu concebo a ideia de uma física do mundo, mas sinto cada vez mais necessidade e vejo que pouco dos alicerces foram colocados para a construção de um tão vasto edifício” (HUMBOLDT apud GAYET, 1995, p. 23, trad. nossa). Capel indicará na correspondência de Humboldt com Schiller uma data ainda mais remota para esta perspectiva de ‘harmonia’. Em 1794, depois de ter chamado a atenção de Goethe com a publicação de *Florae Fribergensis Specimen* (1793), Humboldt, em uma de suas cartas destinadas a Schiller, destaca a perspectiva de uma unidade nos processos naturais, um desdobramento histórico que se revela nas diferentes gradações vegetais e nas formas assumidas pela superfície da Terra (CAPEL, 1981). Nesse momento, podemos afirmar, é que se define o caminho de Humboldt; é nessa ideia de uma “física do mundo” – ou geografia física como a chamará mais tarde – que ele depositará todos seus esforços; é este, enfim, o ponto para o qual conflui o conjunto de suas investigações e pensamentos.

As vicissitudes da minha vida e o desejo ardente de me instruir em diferentes matérias me levaram a ocupar-me durante muitos anos, e quase que exclusivamente, no estudo das ciências especiais, como a botânica, a geologia, a química, a astronomia e o magnetismo terrestre. Esta preparação era necessária se havia de empreender com utilidade viagens tão distantes; mas também tais trabalhos tinham um objetivo mais elevado: o de compreender o mundo dos fenômenos e das formas físicas na sua conexão e mútua influência. (HUMBOLDT, 1846, p. II, 1866a, p. VII; 1874a p. VII, trad. nossa)

Tudo quanto se dá a ver, todas as longínquas manifestações particulares da natureza lhe pareciam dispostas em unidade, e persegui-la era certamente a principal característica de sua atividade enquanto pesquisador e viajante. Seu irmão, Wilhelm Humboldt, destaca já em 1793 que Alexander tem uma capacidade superior para relacionar diferentes elementos numa composição sistemática. Segundo Bieber (2001), Wilhelm conseguia ver no irmão a capacidade e dedicação intelectual que o levaria inevitavelmente ao seu objetivo:

Categoricamente e sem exceção alguma o considero o maior talento que conheci. Foi feito para vincular ideias, visualizar concatenações, as quais por gerações não haviam sido descobertas. A sua formidável profundidade de pensamento, a incansável clarividência e a rapidez pouco comum para combinar que nele encontramos, acompanhadas de uma férrea laboriosidade, ampla erudição e espírito ilimitado de investigação, engendram resultados que nenhum outro mortal poderá produzir. HUMBOLDT, W. apud BIEBER, 2001, trad. nossa)

Essa declaração de Wilhelm anuncia propriamente o que executará seu irmão no plano sistemático de explicação da natureza. Sem paralelo, essa laboriosa missão de Humboldt está presente em seu espírito e lhe acompanha, com importantes variações, até o dia de sua morte. Admitimos, assim, que havia um interesse de Humboldt na unidade dos fenômenos da Terra, mesmo nos seus escritos anteriores à viagem ao Continente americano, que propriamente marca a sua tarefa sistemática de compreensão do Cosmos. Na verdade, podemos dizer que, precocemente, ainda sem consciência dessa unidade, já o perseguia, nos anseios e desejos de criança, uma impressão intuitiva de uma ligação entre todo o diverso disperso nas paragens exóticas da Terra. Sem caráter sistemático, isto que era só um anseio encontra sua verdadeira conformação com os trabalhos de História Natural, de onde parte, para além da descrição, na busca causal teleológica (*Florae Fribergensis Specimen*). Vale lembrar, no entanto, que este caráter teleológico já estava disposto na ciência e, da mesma forma, a introdução de uma ligação para além da mera classificação não era matéria de todo original, visto que Buffon já empreendera esta conformação um tempo antes. Como vimos nos escritos do *Gênio Ródio*, parece bastante claro que mesmo antes de uma mudança expressiva da sua concepção de unidade sob influência romântica, já está em Humboldt uma preocupação sistemática geral, pela qual pretende harmonicamente considerar não só a diversidade de elementos na composição da superfície da Terra, mas também fazer dialogar propostas distintas em um mesmo todo integrado.

Uma primeira consideração possível para esta perspectiva de unidade poderia ser buscada em Kant, posto que seus cursos e escritos de Geografia pretendiam também uma conformação entre descrição e interpretação causal. Não obstante, um trabalho de Hartshorne sobre o tema parece esclarecer bem a polêmica, sobretudo no que concerne às datas de publicação oficial dos trabalhos geográficos de Kant e o acesso que teria tido Humboldt a textos anteriores por fontes variadas. Segundo Hartshorne:

Nós concluímos, portanto que 1) nos últimos anos Humboldt estudou o postulado de Kant tal como se publicou em 1802, e fez importante uso dele; 2) quando escreveu sua própria formulação básica, em 1793, é quase certo que não teve diante de si nenhuma das diversas cópias manuscritas das aulas de Kant que estavam circulando na Alemanha e 3) é inteiramente possível que tenha ouvido falar destas cópias por quaisquer das numerosas fontes possíveis, mas não temos nenhuma mostra evidente disto. É inteiramente possível, senão provável, que os dois homens tenham chegado a conclusões similares de maneira completamente independente. (HARTSHORNE, 1991, p. 41-42, trad. nossa)

A perspectiva de unidade de ambos estaria assentada na dupla composição descritiva-causal, em que os propósitos dos dados e informações diziam respeito à interpretação integrada da Terra. Para Nicolson (1990), ao contrário do que vimos em Hartshorne, existe uma clara ligação entre as formulações geográficas de Kant e o projeto sistemático para compreensão da natureza que Humboldt apresenta já em 1793, uma vez que, como destacamos, ambos rompem com a mera descrição da natureza fornecida pelo sistema de Linnaeu. Precipitada, a resposta de Nicolson parece não ponderar os problemas de Humboldt com relação ao acesso possível aos manuscritos geográficos de Kant, assim como a existência de uma série de outras referências capazes de garantir a mesma ligação entre descrição e explicação causal. Não nos parece necessário, nem viável, considerar que antes de sua estada em Jena Humboldt tenha tido acesso ou se interessado obstinadamente pelos trabalhos ou ideias geográficas de Kant, muito embora, depois desse período, tenha se valido, direta ou indiretamente, das proposições kantianas para formular conceitos importantes dentro do seu projeto sistemático, inclusive no uso e concepção do conceito de paisagem. Vale destacar ainda que a formulação de Nicolson não deve ser totalmente descartada, ainda que seja ponderado avaliá-la criticamente. Isso porque de fato há alguns caminhos possíveis de chegada da Geografia kantiana a Humboldt, sobretudo através de seu irmão Wilhelm que em 1788, já no ano de sua entrada em Gotinga, havia se dedicado obstinadamente ao estudo da obra de Kant. Não obstante, apesar de toda a polêmica envolvendo essa concepção de unidade em Humboldt e sua herança kantiana, o mais importante para nós agora, no sentido de compreender o caráter unificador do seu projeto de ciência, é justamente o período que segue a sua estada em Jena, uma vez que ali sua perspectiva integradora da realidade ganha novo significado e, segundo interpretamos, modifica definitivamente a sua produção científica na composição de uma obra *sui generis* no campo do conhecimento.

A primeira constatação romântica do projeto unitário que marca as pesquisas e obras de Humboldt está ligada ao caráter orgânico da natureza. Tanto no campo da investigação filosófica quanto no da investigação científica fica claro por esse tempo que as funções desempenhadas pelos organismos não podem ser respondidas estritamente pelos aparatos conceituais metodológicos do mecanicismo newtoniano e, portanto, pressupõem novas vias interpretativas, capazes de considerar a complexidade da vida e os múltiplos fatores que parecem interagir no fenômeno orgânico de uma maneira bastante específica. Uma das atribuições do orgânico, que já delimitamos no início do trabalho, diz respeito ao caráter teleológico dos seres vivos, quer dizer, o de apresentarem um processo de formação que não é exclusivamente determinado por elementos ou causas exteriores. O recurso de uma potência e organização internas parecem os caminhos mais evidentes de uma conformação finalística dos seres, de modo que o aporte humboldtiano para a compreensão da natureza se vale desse elemento e incorpora a perspectiva geral da ciência, que considera a organização da vida em um caráter teleológico. Além dessa perspectiva teleológica, inicialmente herdeira do campo científico e depois atrelada ao romantismo alemão, temos que o caráter do ser orgânico é distinto daquele desempenhado por uma máquina ou artefato mecânico também no que diz respeito à sua organização. Há uma mútua dependência que não permite o reconhecimento direto de uma causa e um efeito. Aquilo que é efeito de um fenômeno no corpo pode, e muitas vezes é, causa de outro, ou mesmo o que determina, enquanto efeito, a sua própria causa. Esse caráter da organização complexa, característica dos seres vivos, é que confere a amarração e mútua dependência entre as partes que o compõem, de modo que não há nenhuma ação ou função isolada ou desarticulada, mas sempre a apresentação total das funções no enquadramento geral do ser, da vida que rege e é regida por todos os órgãos do corpo.

Não há dúvida de que Humboldt incorpora essa perspectiva em seus trabalhos. No segundo volume dos *Quadros da Natureza* anuncia:

Se se considerar toda a natureza animada como o único ser cuja vida está decomposta e dividida em milhões de vidas efêmeras, vê-se que todas essas existências parciais reagem sem descanso umas sobre as outras, e, assim como num sistema estelar não se poderia alterar o movimento ou a massa de um astro qualquer sem modificar o equilíbrio de todos os outros, não se pode também imaginar variação alguma no mundo orgânico que não se faça ressentir em tudo que dele faz parte. (HUMBOLDT, 1953, p. 314)

Numa rede intrincada de relações e mútua dependência, a “natureza animada”, viva, comporta em si a sistematicidade orgânica, a complexidade causal em que efeito e causa indistintamente se associam na configuração da matéria viva, na construção e edificação da vida. A constatação dessa concepção geral orgânica não é suficiente, no entanto, para que se considere a obra de Humboldt parelha aos propósitos românticos, ou que ofereça algum elemento importante de que tenha ele de alguma forma incorporado, na perspectiva do todo, da unidade do mundo, os elementos característicos dos expoentes do movimento alemão.

Começamos assim, um exame que deve ser capaz de responder com precisão se os esforços de Humboldt se relacionaram com as iniciativas idealista-românticas na passagem do século XVIII para o século XIX. Pensando a princípio a possível relação de Humboldt com o sistema de Schopenhauer, reforçamos que este último não se enquadra como romântico, mas em geral deve ser aqui recuperada por dar a pensar sobre uma conformidade de seu sistema com o projeto humboldtiano. Especificamente no caso do orgânico e seu caráter teleológico é válido retomarmos algumas ideias de Schopenhauer que já foram expressas na tese.

A compreensão da concepção de natureza e de organismo em Schopenhauer passa pela compreensão do fundamento geral do seu sistema filosófico. Vimos que a Vontade, enquanto manifesta na representação, assume formas contingentes, que não dizem respeito ao que ela é nela mesma, mas ao que significa dentro do conjunto de determinações espaço-temporais ou, no caso do homem, submetidas ao campo abstrato da reflexão. A Vontade, tal como é em si, está para além das formas de representação e, portanto, para além de todo e qualquer conhecimento formal. Doutra feita, a Vontade se objetiva como a designação final ou livre, como a volitiva ação sem fundamento e, o mais importante, toda a representação encontra sua raiz justamente na capacidade ativa da Vontade; na forma como, prototipada na Ideia, as particularidades se realizam (tornam-se reais) como expressão intuitiva-cognoscível da existência fundante da Vontade. Assim objetivada, a Vontade, como Ideia no sentido platônico, apresenta sua inerente contradição, seu caráter de inconformação que, nos graus diferenciados de sua objetivação na representação, não encontram a justa forma, mas somente o consumo progressivo pela luta, pelas forças de assimilação contrapostas no plano acidental representativo. Assim entendida, a natureza orgânica é a representação da objetividade da Vontade em seus diferentes graus e na consumação e realização de sua intrínseca atividade volitiva, chegando ao seu máximo na luta e contradição do homem com o próprio homem, esfera maior dessa objetivação. Por isso mesmo a Vontade,

como fundamento ontológico indeterminável, recebe o nome de Vontade, posto que é justamente no homem que essa característica fundante da realidade encontra, no plano da representação, a sua objetividade mais acabada.

Mas e Humboldt, poderia ser enquadrado nessa perspectiva orgânica schopenhauriana? Em um primeiro momento, podemos dizer que o caráter da força inerente a toda representação da natureza é um elemento importante, especialmente nos *Quadros da Natureza*. Muito pertinente, aliás, há uma passagem de Schopenhauer que apresenta a mesma disposição da natureza em quadros, em imagens que são oferecidas numa perspectiva imediata e que, ao mesmo tempo, revelam o caráter teleológico da natureza.

De maneira geral o instinto dos animais nos fornece o melhor esclarecimento para a restante teleologia da natureza. Pois, se o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos efeitos conforme a um conceito de fim e no entanto completamente destituídos dele. Em realidade, tanto na teleologia externa quanto na interna da natureza, aquilo que temos de pensar como meio e fim é, em toda parte, apenas o FENÔMENO DA UNIDADE DA VONTADE UNA EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA, que apareceu no espaço e no tempo para o nosso modo de conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 227, grifo nosso)

Embora a utilização do termo “quadros da natureza” designe aqui um significado bastante próximo daquele pretendido por Humboldt, ou seja, a apresentação de uma conformação a fins sem fim da natureza, expressando uma unidade dos fenômenos sob um fundamento oculto, há, no entanto, um problema bastante importante: a datação das obras. A primeira edição do *Mundo como Vontade e Representação* data de 1819, ao passo que a primeira edição dos *Quadros da Natureza* de Humboldt é de 1807. Não há fundamento algum admitir que o sentido de “quadros da natureza” resguarde a manifestação de uma influência ou assimilação das ideias de Schopenhauer por parte de Humboldt, tendo em vista que sua obra foi redigida e publicada mais de uma década antes do sistema schopenhauriano. Talvez o aporte em Schopenhauer para a designação de “quadros da natureza” encontre sua fonte na valorização romântico-estética e na maneira de intuitivamente captar a unidade da cena em uma perspectiva finalística, ou seja, tenha como fundamento a mesma fonte de que se vale Humboldt na construção de seus *Quadros*.

Para além dessa consideração de data, pensando no caso das publicações posteriores de Humboldt e mesmo na elaboração do *Cosmos*, sua obra central, temos que a consideração de uma

objetivação da Vontade na esfera das representações capaz de dar conta de uma unidade do todo orgânico não parece ser o ponto central e norteador de sua proposta. O desenvolvimento progressivo da unidade cósmica em Humboldt parece mais harmônico, circunscrito e concebido por leis gerais de ligação e associação, de modo que a concepção de uma luta encravada na origem do mundo como representação não parece conformar-se com a unidade requerida e perseguida nas paragens mais distantes da Terra. Podemos aludir aqui, no caso de Humboldt, também à concepção de uma Ideia, um protótipo subjacente a todo particular recolhido. Não obstante, a consideração de um tipo universal, uma Ideia que se manifesta em particularidades no campo da representação parece estar muito mais associada à Goethe, como teremos oportunidade de ver e tratar quando falarmos do papel da forma em Humboldt. É também possível que o próprio Schopenhauer tenha tratado com essa perspectiva prototípica a partir das considerações de Goethe, apesar de haver uma indicação direta de Platão que, ao final das contas, também foi fonte para a construção dessa perspectiva no próprio Goethe.

Além dessas considerações desfavoráveis, há outra bastante favorável, a de que cada grau de objetivação da Vontade encontra uma conformação no conjunto causal fenomênico. Nesse sentido é que, para Schopenhauer, é possível fazer uma correspondência entre a espécie e o ambiente, uma vez que representam na diferenciação de grau a mesma Vontade diversamente objetivada, ou seja, uma concordância da Ideia com o fenômeno tomado espacial e temporalmente.

Assim, em toda parte vemos um *consensus naturae*. Cada planta se adapta ao seu solo e atmosfera, cada animal ao seu elemento e presa que há de se tornar seu alimento e que também é de alguma maneira protegido contra seu predador natural; o olho se adapta à luz e à refrangibilidade, os pulmões e o sangue ao ar, a bexiga natatória à água, os olhos da foca à mudança de seu médium, as células do estômago do camelo, que contêm água, à seca do deserto africano, a vela no náutico ao vento que o faz navegar, e assim por diante, até as formas mais especiais e admiráveis de finalidade externa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 225-226)

Ora, Humboldt persegue em todo seu projeto sistemático a conformação direta não só entre os seres vivos e os elementos orgânicos, mas, e sobretudo, a capacidade de ligação com os elementos da esfera inorgânica, de modo que uma unidade integradora aqui é requerida. Toda planta ou grupo de vegetação encontra sua justa forma com o ambiente; uma conformação que elucida fenomenicamente uma ligação e unidade da natureza. Isso é patente na proposta

humboldtiana do Cosmos, na medida em que a concepção de unidade da realidade é retirada justamente da possibilidade de se conformar e reconhecer uma integração nas formas e processos que regem todos os fenômenos do universo. Nesse ponto em especial, não podemos evidentemente falar abertamente de influência, mas certamente de uma correspondência ou concordância com um ponto básico, a ligação fenomênica dos diferentes elementos da realidade animados por uma causa ou força subjacente e para além do campo restrito das representações.

Em uma outra tentativa de aproximação, considerando o caso da concepção do organismo em Hegel, temos que a resolução geral da dificuldade teleológica é dada a partir do processo de unificação da consciência-de-si do Eu com a consciência-de-si da natureza, via razão. A natureza, tornada então inteligível e tomada claramente pela mediação sintética da razão, é apresentada sob a figura da lei geral. Chamada instinto de razão, essa passagem entre a consciência-de-si do Eu ao seu oposto, a consciência-de-si da natureza, desvela o caráter mediatizado da realidade sensível e, suprimindo sua particularidade objetiva, recolhe na perspectiva ideal do conceito, da universalidade geral, a regra pela qual todo o sensível é só por meio da subjetividade. A matéria aqui passa a ser um universal acima de toda a determinidade empírica. Partindo a princípio da busca da lei, chega-se assim a conceituação de matéria sem determinidade e, ao mesmo tempo, somente dada a partir da experiência sensível. No curso dialético do sistema, a conformação entre a consciência-de-si do Eu e a consciência-de-si da natureza tenciona essa verdade da lei para a resolução sintética da matéria, não como mera construção conceitual e sim se transfigurando na natureza como a passagem dos particulares ao universal.

Aqui, o caráter orgânico da natureza se deixa ver, posto que é justamente o organismo que representa no seio da objetividade essa dinâmica de supressão das determinidades individuais e particulares no ser total da natureza. O ser para-si do organismo é, assim, dado como a supressão da determinidade no ser-Outro, exatamente como acontecia conceitualmente na supressão das determinações empíricas sob a concepção genérica de matéria. Repetindo o que dissemos já no primeiro capítulo com relação ao organismo em Hegel, sua unidade é sua diferença, de tal modo que o próprio organismo, composto na diversidade e fundamentando nesse ser-Outro o ser-para-si da vida, é transferido para a natureza como um todo. Agora não é somente o organismo que é orgânico, também a matéria inorgânica tomada nesse processo de totalização sistemática do ser-para-si no ser-Outro se torna organismo. Aqui, na mediatização sintética de ambos os termos, a diversidade orgânico-inorgânico se expressa, ela mesma, como unidade orgânica da relação

dialética do ser-para-si no ser-Outro enquanto consciência-de-si na natureza. A natureza é como um todo também organismo, sintetizando as oposições dialéticas que lhes estão circunscritas e formando uma unidade geral progressiva em que cada esfera da vida se relaciona com o ambiente, com a esfera inorgânica. Necessidade e liberdade estão assim expressas na natureza, de modo que toda a associação entre espécie e ambiente é dada na consumação sintética da determinação geral entre o particular e aquilo que o circunscreve, ao mesmo tempo em que a existência singular é livre para, dissociada do termo orgânico, realizar e ser em função da determinação geral do sistema, e não meramente em função de uma determinação da esfera inorgânica ou ambiental.

No conceito de ácido está o conceito de base, como no conceito de eletricidade positiva, o de eletricidade negativa. Mas, embora seja possível 'justapor' o pêlo espesso com as regiões nórdicas, a estrutura dos peixes com a água, a das aves com o ar, contudo no conceito de região nórdica não está o conceito de pelagem espessa, no conceito de mar não está o de estrutura dos peixes, e no conceito de ar, o da estrutura das aves. Em virtude dessa liberdade dos dois termos, um em relação ao outro, há também animais terrestres que têm os caracteres essenciais de uma ave, de um peixe etc. A necessidade, porque não pode ser conceituada como necessidade de interior da essência, deixa também de possuir um ser-aí-sensível, e não pode ser mais observada na efetividade, pois migrou para fora dela. Desse modo não se encontra na própria essência real, mas é o que se chama relação teleológica; relação, que, sendo extrínseca aos [termos] relacionados, é por isso, antes, o contrário de uma lei. É o pensamento totalmente liberto da natureza necessária, que a abandona e se move para si mesmo, acima dela. (HEGEL, 2008, p. 190)

Trazendo essa perspectiva orgânica para a leitura de Humboldt, temos algumas dificuldades. A primeira delas diz respeito ao papel desempenhado pelas leis. A proposta humboldtiana destaca a todo momento a procura de leis, de regulações pelas quais se possa conceber a natureza em sua dinâmica e totalidade. No terceiro tomo do *Cosmos*, ainda na introdução, Humboldt reforça que nessa sua obra principal, sistemática, procurou diminuir, o quanto possível, a apresentação de casos particulares, na medida em que o acúmulo muito grande de informações específicas poderia desviar a atenção daquilo que é o objeto central da análise: a concepção integrada do *Cosmos*. Quando trata do assunto ele diz:

Era preciso evitar cuidadosamente a acumulação de fatos particulares se havia de aparecer sensivelmente a existência desse laço comum em que todo o Universo se confunde, e o governo das leis eternas da Natureza; se havia de compreender-se, enquanto seja possível até nossos dias, essa conexão geradora

que liga grupos inteiros de fenômenos. (HUMBOLDT, 1851, p. 02; 1866c, p. 05; 1874c, p. 04, trad. nossa)

Destacamos nessa passagem, para além do reforço dessa concepção integrada do Cosmos, a menção ao caráter das “leis eternas que governam a Natureza”. Tais leis, embora nitidamente incorporadas ao objetivo geral da concepção organicista sistemática, não deixam de ser leis, ou seja, regulações invariáveis fornecidas pelo exame da razão; o que, na comparação com Hegel, deixa ver que o organismo aqui não está sendo pensada como resultado causal extrínseco aos termos, isto é, com liberdade formativa, mas antes sob o caráter mutuamente determinante das esferas inorgânica e orgânica. É evidente que Humboldt admite certa liberdade nessa determinação mútua, mas, com efeito, essa liberdade é uma liberdade contingente, isto é, não altera em fundamento a essência geral da ligação estabelecida sistematicamente. Em Hegel, temos uma supressão reguladora na perspectiva orgânica, uma vez que o organismo deixa de ser compreendido mediante a lei, pois a universalidade da matéria não é posta como construção conceitual, mas, antes disso, como construção sintética do processo histórico da consciência-de-si da natureza. A relação teleológica expressa no organismo é “o contrário de uma lei”, uma vez que não há determinação universal de um termo sobre outro, de modo que se possa inferir uma causa e um efeito, ao contrário, é a determinação extrínseca aos termos, na apresentação da totalidade da natureza como ser-para-si no ser-Outro que faz dos particulares o que são e, igualmente, colocam em movimento toda a natureza expressa organicamente. Em outras palavras, em Hegel o absoluto postula uma causa final que é origem do movimento e da atividade teleológica, o que não parece, de todo modo, o postulado de Humboldt, pois este fim está consagrado nele por um princípio motriz que não é ele mesmo o sistema pronto, mas aquilo que, histórica e causalmente, chega a este todo sistemático.

Exatamente aqui entramos na segunda objeção com relação a uma associação de Humboldt com o pensamento de Hegel, posto que, como já expressamos com relação à força vital, não há na proposta orgânica hegeliana qualquer menção a um direcionamento oculto, um *telos* dado como elemento interior ao sistema e que é capaz de garantir o seu caráter teleológico. Em Humboldt essa concepção finalística do organismo não aparece como a solução sistemática do ser para-si no ser-Outro, ou seja, como a realização da atividade natural a partir da exigência sistemática do final do sistema (consciência-de-si) na sua construção histórica.

Por outro lado, a unidade orgânico-inorgânico é bastante característica em Humboldt; é exatamente nesse ponto que ele pode associar a vegetação aos tipos de relevo e clima, ou seja, às condições específicas de cada esfera inorgânica da Terra. Vimos que essa concepção inorgânica-orgânica em mútua relação não é matéria exclusiva de Hegel, muito pelo contrário, esse tema perpassa toda a composição sistemático-filosófica desde Schelling e avança, inclusive, no interior da ciência no início do século XIX. Acertadamente nesse ponto, a unidade orgânico-inorgânico em Humboldt merece também ser analisada à luz da *Naturphilosophie* romântica que, como vimos ao longo da tese, tanto influenciou e foi influenciada pela atividade científica.

Pelo princípio de ação recíproca retratada na produção histórica da autoconsciência, vimos, em Schelling, que se fundamenta uma unidade de causa e efeito no momento em que a dimensão espacial do sentido externo e a temporal do sentido interno se acham suprimidas numa síntese integradora que, transferida para o plano da objetividade, expressa a natureza como ponto de supressão da causalidade linear esquemática. Na mútua determinação sintética em que o determinado é também o determinante, já que tomado integradamente faz cessar a recorrência linear do tempo, a natureza é expressa como organismo, como todo indiviso que é campo de ação recíproca entre os elementos que nela se associam. Recuperamos aqui uma citação do *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling: “... assim esta síntese avança até a ideia da natureza, na qual por fim todas as substâncias se ligam em uma que está em ação recíproca consigo mesma.” (SCHELLING, 1988, p. 279, trad. nossa). O mundo natural compreende, assim, em si mesmo, toda a contradição da produção da autoconsciência em seu desenvolvimento histórico; de modo que agora, portadora ela mesma de uma contradição, se tencionará, nesse jogo dialético de mútua determinação, no sentido de uma nova síntese integradora, ou seja, na tarefa de recompor na via objetiva, natural, a contradição geral que levou a consciência à produção da natureza. A solução sintética dessa natureza posta objetivamente virá no homem como retorno do objetivo ao subjetivo, a tomada de consciência da natureza por ela mesma através do ser humano.

Examinando as obras de Humboldt, observando a orientação geral do seu trabalho enquanto projeto sistemático para a compreensão do Cosmos, podemos, no mínimo, dizer que há um importante diálogo entre as suas proposições e as de Schelling. Cuidadosamente trataremos de demonstrar estes laços que, nesta perspectiva do orgânico, começa a apresentar uma de suas expressões mais acabadas.

(...) a descrição física do mundo deve mostrar que todos os materiais de que a organização dos seres vivos está composta se encontram também na cobertura inorgânica da terra; que os vegetais e os animais se encontram submetidos às mesmas forças que regem a matéria bruta, marcando nas combinações ou decomposições desta, a ação dos mesmos agentes que dão aos tecidos orgânicos suas formas e suas propriedades; só que então trabalham tais forças sob condições pouco conhecidas, que se designam com o vago nome de fenômenos vitais, e que se agruparam sistematicamente segundo analogias mais ou menos acertadas. Isto legitima a tendência de nosso espírito em perseguir a ação das forças físicas até a evolução das formas vegetais e a dos organismos que levam em si mesmos o principio de seus movimentos; sendo também isto que constitui o laço existente entre o quadro da natureza inorgânica e da distribuição dos seres viventes na superfície do globo, quer dizer, da Geografia das plantas e dos animais. (HUMBOLDT, 1846, p. 409-410; 1866a, p. 340; 1874a, p. 328, trad. nossa)

A fundamentação e atividade do mundo, seja na esfera orgânica, seja na esfera inorgânica, é exatamente a mesma. A aproximação destas duas esferas está intimamente relacionada com o elemento oculto da força vital para o que o simples percorrer do fenômeno não oferece mais do que uma imprecisa ideia de um agente alheio ao conjunto de determinações fenomênicas. No capítulo anterior pudemos observar que esta forma de associação entre a atividade científica e filosófica não foi uma característica excepcional em Humboldt, muito pelo contrário, pudemos notar que a construção de todo o aparato científico moderno, os campos disciplinares, e em especial o nascimento da Biologia, foram todos influenciados pelas ideias romântico-idealistas. Da mesma maneira, a relação entre orgânico e inorgânico na compreensão geral da natureza era um ponto comum entre aqueles que pretendiam uma análise sistemática da Terra. Nesse sentido, e diante de todos os casos mencionados, podemos dizer que, no mais das vezes, o pensamento de Humboldt não esteve mais ou menos distante da contemporânea assimilação das ideias românticas na ciência. Doutra feita, estes aportes romântico-científicos estabeleceram um diálogo importante com a Filosofia, em especial com a *Naturphilosophie* schellinguiana; logo, nos compete, no exame das obras de Humboldt, considerar este ponto fundamental da composição sistemática da natureza do período. Mas, considerando muito mais do que ordinariamente acontecia com os chamados *Naturforscher*, Humboldt absorveu na sua composição alguns desafios que estavam além da maioria dos trabalhos científicos e, em verdade, pôde relacionar os mais diferentes seguimentos teóricos sem, de acordo com nossa análise, incorrer em uma falha sistemática. Esse assunto em especial será abordado no capítulo seguinte, mas, aqui, devemos

destacar a singularidade filosófica da proposta científica de Humboldt e, precisamente nessa singularidade, apontar o caráter fundamental de Schelling.

Como vimos, a atividade em Schelling relaciona-se diretamente com o caráter produtivo da autoconsciência-de-si. Em Humboldt, o mesmo parece acontecer. Há em diversas passagens de sua obra, e na própria organização do Cosmos, menções claras a este aporte filosófico idealista. Em primeiro lugar, o desdobramento da natureza está intimamente relacionado com o processo de formação da cultura, com o desenvolvimento histórico e artístico dos diferentes povos sobre a Terra. O título que anuncia o segundo tomo do Cosmos é bem explícito com relação a esse papel da natureza, ali ele pensa o papel da natureza na subjetividade, ou seja, na formação das ideias e da sensibilidade humana. De acordo com suas palavras:

Da esfera dos objetos exteriores passamos à esfera dos sentimentos. No primeiro tomo desta obra expusemos, sob a forma de um vasto quadro da Natureza, quanto nos foi dado conhecer pela ciência, fundada em observações rigorosas e livre de falsas impressões, acerca dos fenômenos e das leis do Universo. Mas semelhante espetáculo na Natureza estaria incompleto se não considerássemos de que maneira reflete-se no pensamento e na imaginação, predisposta às impressões poéticas. (HUMBOLDT, 1848, p. 01; 1866b, p. 19; 1874b, 03, trad. nossa)

Crucial, essa passagem deixa ver que a natureza está em conformação com a subjetividade, com o desdobramento do espírito humano na consecução de sua história. As teorias e todo o desenvolvimento cultural e artístico produzidos pelo homem estariam associados com o próprio desenvolvimento e progressão da natureza. Grande parte do tomo II do Cosmos consiste justamente em mostrar como o elemento humano, sua produção de ideias e pensamentos, esteve em consonância direta com as características e desenvolvimentos naturais circundantes, bem como representou historicamente estágios correlatos ao desenvolvimento orgânico do Cosmos.

Sigo o objetivo que me propus, e ao qual não me desesperei de chegar, na medida das minhas forças e segundo o estado atual da ciência. Conforme o plano que tracei, os dois tomos do Cosmos publicados até agora consideram a natureza sob um duplo ponto de vista: reproduzindo-a primeiramente em seu aspecto exterior e puramente objetivo, e depois pintando sua imagem refletida no interior do homem por meio dos sentidos. Deste modo busquei a linha da influência que exerceu o exterior nas ideias e sentimentos dos diferentes povos. (HUMBOLDT, 1851, p. 01; 1866c, p. 05; 1874c, p. 03, trad. nossa)

Durante todo o segundo tomo do *Cosmos* ele pretende esclarecida essa relação, citando casos históricos e as maneiras pelas quais se manifestou uma concorrência das transformações e feições naturais para o progresso e o desdobramento cultural e sensível das populações em seus lugares e tempos. Essa compreensão permite pensar que há um progresso da natureza no sentido de prover ao homem um papel destacado e, no seio da natureza, tornar ela mesma consciente de si. Como o ápice da formação progressiva natural, da atividade geral do desdobramento metamórfico do mundo, aparece o homem na natureza, só que, desta feita, como a natureza em um nível mais elevado, tornada consciente de si, conhecedora do estado de coisas que fazem dele, homem, um caso singular no mundo e, ao mesmo tempo, o ponto de confluência e retomada, via pensamento e sensibilidade, da própria natureza. O caráter reflexivo da natureza emergiria em sua potência máxima, no seu nível mais elevado, na figura humana. A associação entre o exterior expresso orgânico-teleologicamente e o interior deixa ver que as ideias e sentimentos formaram-se nessa progressão do ser orgânico do *Cosmos*, chegando assim ao ponto mais elevado no interior do tempo então disposto, bem seja, nas ideias e sentimentos humanos. Mais do que isso, essa associação revela muito mais do que o pressuposto geral que invade as ramas científicas no final do século XVIII e início do século XIX. Dando margem a um aporte idealista, é por demais evidente a colocação de uma redefinição do sentido orgânico da natureza a partir de uma força fundamentadora da autoconsciência-de-si, então partilhada e transferida para a objetividade. Embora o tomo I comece pela esfera objetiva, no tomo II fica explícito que essa objetividade requerida não tem independência com relação à subjetividade. Em verdade, já nos *Quadros da Natureza* de 1807 esta perspectiva sistemática romântica está presente:

Tudo quanto dá caráter individual à paisagem: o contorno das montanhas que limitam o horizonte num longínquo indeciso, a escuridão dos bosques de pinheiros, a corrente que se escapa de entre as selvas e bate com estrépito nas rochas suspensas, cada uma destas coisas tem existido, em todos os tempos, em misteriosas relações com a vida íntima do homem. (HUMBOLDT, 1952, p. 212; 1930, p. 258-259)

Com maior precisão sobre o caráter subjetivo do exterior, e em especial sobre o papel da imaginação e da sensibilidade na formação da objetividade, uma passagem do primeiro tomo do *Cosmos* é também esclarecedora: “No vago das sensações, mudam as impressões com os movimentos da alma, e, por uma ilusão tão doce como fácil, cremos receber do mundo exterior o

que nós mesmos sem saber depositamos nele.” (HUMBOLDT, 1846, p. 07; 1866a, p. 26; 1874a, p. 05-06). A comunhão com a *Naturphilosophie* de Schelling, que parece se estabelecer aqui, é ainda reforçada pelo papel da arte; é ali que, em última instância, a consumação dessa ligação objetivo-subjetiva derradeiramente se consuma no plano prático, no interior da natureza mesma. Nesse sentido é que Humboldt fala:

Para abarcar o conjunto da Natureza não devemos nos deter nos fenômenos exteriores, senão que é necessário que ao menos façamos entrever algumas dessas analogias misteriosas e harmonias morais que unem o homem com o mundo exterior, e demonstrar como ao refletir-se a Natureza no homem se apresentou envolta, às vezes, num véu simbólico que deixa perceber graciosas imagens, fazendo outras vezes com que se desenvolva no homem o nobre germe das artes. (HUMBOLDT, 1848, p. 02-03; 1866b, p. 20; 1874b, p. 04, trad. nossa)

Aquele amplo debate reservado à integração dos princípios estéticos e científicos, que tomou o movimento romântico alemão e pretendemos retratar no capítulo anterior, está definitivamente presente na maneira como Humboldt pensa e encara a natureza e sua relação com o homem. Indissociáveis em fundamento, homem e natureza estão ligados na esfera das representações e são pensados como complementaridade discursiva. Desse modo é que, pela via artística, “as descrições da natureza não são nunca senão um reflexo exterior dos sentimentos” (HUMBOLDT, 1848, p. 70; 1866b, p. 73; 1874b, p. 60, trad. nossa). Logo, essa exterioridade apresenta, ela mesma, uma conformação com a sensibilidade e imaginação humanas que, na composição sistemática, reafirmariam o caráter unitário tanto da esfera orgânica e inorgânica como das esferas subjetiva e objetiva. Ideal e material aqui não estão dissociados, assim como na composição sistemática de Schelling que destacamos durante toda a tese. A arte, que terá uma abordagem mais profunda a seguir, poderia ser pensada aqui como o resultado do processo de desenvolvimento da natureza em sua conformação com a autoconsciência produtiva, logo, como a forma de representação sintetizadora do devir sistemático do Cosmos.

Por agora, podemos perceber algo de fundamental: que a atividade, central na composição do sistema humboldtiano de natureza, está em conformidade com a passagem schellinguiana da atividade produtiva da autoconsciência para o mundo natural. Quando no tomo II do Cosmos Humboldt pretende refletir sobre a importância dos descobrimentos na edificação de uma compreensão sistemática do Universo e, enfim, para o progresso geral das ciências, destaca que foi a custa de sangue, de violência e de privações que estes progressos foram atingidos.

Especialmente nesse ponto, a visão orgânica de Humboldt pode ser percebida, na medida em que ele declaradamente situa o problema para além da dimensão momentânea e circunstancial das ações.

Os progressos da ciência do Mundo foram comprados ao preço de todas as violências e crueldades que os conquistadores que se chamavam civilizados levaram de um ponto a outro da Terra; mas é pretensão temerária querer estabelecer de uma maneira dogmática, a cada passo do desenvolvimento da humanidade, o balanço do bem e do mal. Não pertence ao homem o juízo dos acontecimentos que interessam ao mundo inteiro, e que, **preparados antecipadamente na origem fecunda do tempo**, tocam só em parte o século em que nos colocamos arbitrariamente. (HUMBOLDT, 1848, p. 359-360; 1866b, p. 295; 1874b, p. 291, trad. nossa, grifo nosso).

Compreendida para além do tempo, e como origem mesmo dele, a composição harmônica do todo universal e aquilo que interessa e cumprirá o desenvolvimento de toda a sua conformação sistemática, deixa ver que as ações desarticuladas e temporalmente localizadas não podem ser avaliadas pelo que são naquele momento, naquele instante, naquele século, mas pelo que representam e significam na edificação total do Cosmos, nas palavras de Humboldt: “para o mundo inteiro”. Essa compreensão geral do Universo e a apresentação de um século como a manifestação temporal, histórica, finita, como uma fase do desenvolvimento geral do todo, são, também aqui, as mesmas que encontramos em Schelling. Há o recolhimento de uma fase determinada, a conquista de novos saberes sobre a unidade do Cosmos, na necessidade imposta pelo sistema geral cumprido, como Absoluto para além do tempo. Assim, a história do conhecimento do Cosmos é, também, a decomposição histórica de como o desdobramento da autoconsciência abarcado na natureza chega a tomar consciência-de-si. Cada momento histórico revela seu sentido e fundamento na totalidade acabada do sistema, na completude da autoconsciência em seu devir no tempo. Tempo esse que teria uma origem, uma pura atividade como princípio fundamental na realização sistemática de sua contradição. Por isso vale notar que o sentido de bem e mal não está circunscrito na medida daquele século, ou daquele instante em que a conquista do continente americano foi ratificada, mas na longínqua completude sistemática para além da temporal percepção fenomênica humana. Esse homem, em sua finitude sensível e racional, apresentado como a tomada de consciência-de-si da natureza, é limitado dentro de seus domínios e, na sua limitação formativa, se manifesta como desdobramento sistemático no tempo, ou seja, como direcionado a fins, como organismo mesmo. Enquanto tal, não pode julgar sobre a

assertiva sistemática geral, ou seja, sobre o que é bom ou mal para a realização do sistema para além do tempo; na verdade não pode julgar no tempo, sob a medida sensível racional, a autoconsciência em sua completude sistemática, já que, por sua vez, é a pura atividade requerida na origem do tempo. Embora a arte e mesmo a intuição intelectual venham a superar esse embaraço metafísico e possam sustentar uma resposta diferente daquela apresentada pela Crítica kantiana, enquanto ser racional e no encadeamento temporal sensível não pode o homem julgar acerca do conteúdo sistemático e validar como bem ou mal universal aquilo que se apresenta sempre de maneira limitada, ou seja, temporalmente.

No entanto, antes de validar, a partir do que foi dito, uma certeza interpretativa com relação ao arranjo científico humboldtiano, precisamos percorrer com maior detalhe seus trabalhos, a fim de legitimar aquilo que simplesmente anunciamos aqui como uma esfera sustentável de análise. Precisamos resgatar os aspectos centrais do idealismo romântico alemão, bem como a ligação central da estética com a disposição finalístico-progressiva da realidade. Somente então, a partir do resgate preciso das características fundamentais do movimento, poderemos perceber se há ou não uma corroboração do que meramente apontamos como proposta de reconhecimento sistemático em Humboldt.

4. Da unidade teleológica à forma: a arte genial na produção do saber

Começamos a tese destacando o conceito de paisagem e fazendo ver ao leitor que este seria um conceito central na explicação e sustentação interpretativa sistemática de Humboldt. Exatamente nesse ponto da tese começamos a realizar o que em princípio havia se prometido, ou seja, começamos a entender como, a partir da paisagem, a proposta humboldtiana de ciência fornece os elementos interpretativos para sua adequada compreensão.

Muito apropriadamente, o segundo tomo do Cosmos inicia a discussão sobre a paisagem remontando à poesia descritiva grega. Ali expõe que o sentido da representação linguística da paisagem não cumpria uma finalidade autônoma, específica, uma vez que servia muito mais como palco ou cenário para as situações e vivências humanas do que como um objeto digno de contemplação estética. A centralidade do humano em detrimento da natureza revela a alusão antropomórfica que será rompida somente depois, com a consideração da subjetividade do artista

na produção do belo, do objeto estético⁸. Assim, embora os gregos retratassem a natureza poeticamente, ela só funcionava como um suporte necessário para os acontecimentos humanos, sem o que não faziam qualquer sentido. Segundo Humboldt:

Encontra-se indubitavelmente na antiguidade grega, na flor da idade da linhagem humana, um sentimento terno e profundo da Natureza, unido à pintura das paixões e às lendas fabulosas; mas o gênero propriamente descritivo não é entre os gregos senão um acessório, aparecendo a paisagem como o fundo de um quadro em cujo primeiro plano se movem formas humanas. A razão disto é que na Grécia tudo se agita em torno da humanidade. (HUMBOLDT, 1848, p. 06; 186b, p. 22; 1874b, p. 08, trad. nossa)

Na arte propriamente, a mudança do valor estético da paisagem se dá com a valorização da representação do artista, tomando como algo seu aquilo que contempla. A ressignificação moderna da representação é, portanto, o elemento chave para que este sentido de arte se modifique. Não obstante, esse papel do artista é justamente o enfoque de Humboldt na consideração da paisagem. Em um sentido mais amplo, o que interessa propriamente aqui é o papel do sujeito e sua subjetividade, para quem o conjunto da natureza se vale de sentido enquanto representação estética e, nesse sentido, pode acrescer ao conhecimento ou vivência do mundo algo que sem ele, sujeito, restaria por completo incompreendido ou mesmo inexistente, como frisamos a partir da relação entre Humboldt e o pensamento idealista romântico.

⁸ Segue depois da arte renascentista um momento de crise; a perfeição alcançada pelos grandes mestres do período na tarefa de reproduzir a natureza abrirá para os artistas que se seguirão um novo desafio: ultrapassar, de algum modo, os limites elevadíssimos colocados pelos mestres da Renascença. Gombrich (1999) nos alerta que, ainda no século XVI, começa a despontar algumas formas de pintura que pretendem se desvencilhar da pura e simples representação da natureza sob as fórmulas e técnicas de uma harmonia perfeita. Parmigianino (1503-40), por exemplo, retrata uma Madona de colo longo, em que propositalmente estende o pescoço e colo da virgem para oferecer uma impressão mais elegante, além de dispor as figuras no quadro de uma maneira que contrariavam as tradições técnicas de contrapontos e equilíbrio. Parmigianino concentra vários anjos de um lado da tela, enquanto dispõe do outro lado um profeta em proporção muito menor no canto inferior. O objetivo principal do artista era romper com a tradição e promover algo novo, permitindo-se alterar as formas naturais em virtude do sentido pretendido. Segundo Gombrich (1999): “De fato, ele e todos os outros artistas do seu tempo que procuraram deliberadamente criar algo novo e inesperado, mesmo à custa da beleza ‘natural’ estabelecida pelos grandes mestres, talvez tenham sido os primeiros artistas ‘modernos’.” (p. 367). Outros como Tintoretto e especialmente El Greco propuseram uma variação, uma forma de se desvencilhar das diretrizes da tradição, rompendo com a pura e simples reprodução de uma beleza ideal da natureza, priorizando a mensagem a ser transmitida ao invés da perfeição técnica. Isso não é de todo novo, na verdade, como vimos, durante toda a Idade Média foi muito mais importante narrar a história do que se propor uma disposição exata e harmônica da natureza. O que muda aqui é a postura do artista, a preocupação é ainda sim com a história a ser contada, mas, desta feita, a partir do ponto de vista particular, evocando a emoção e imaginação do espectador na reconstrução da história, mais do que na assimilação de informações. Essa transformação é deveras importante para a arte e, o que pretendemos salientar, para uma nova composição dos signos, que assumirão sua forma plena no século XVII. É nessa mudança com relação à representação que se tornará possível a incorporação do elemento subjetivo na paisagem artisticamente representada.

Humboldt, a despeito de sua formação científica formal, estabeleceu um contato bastante extenso com os principais integrantes do *Sturm und Drang* e, posteriormente com os expoentes do romantismo alemão. Importante, essa diálogo e convivência mais extensa no ano de 1796 marcaram, como já fizemos questão de mencionar, uma mudança geral da sua perspectiva sistemática. Investigaremos o conteúdo efetivo dessa mudança mais adiante, quando analisarmos a composição de uma chamada ciência do Cosmos, por hora, basta que forcemos aqui a fonte principal de suas concepções estéticas. No segundo capítulo da tese pudemos caracterizar alguns dos traços mais marcantes do *Sturm und Drang* e do movimento romântico alemão. Ainda que não meramente pelo caminho estético, este legado artístico acompanhará Humboldt por toda a vida e, o mais importante nesse momento da análise, introduzirá na sua forma de proceder cientificamente uma orientação literária que privilegia a sensibilidade ou sentimento de natureza na composição de uma visão sistemática do mundo.

Reforçamos assim que sem sombra de dúvida há, na consideração subjetiva da paisagem de Humboldt, muito do espírito formativo do movimento primeiro romântico alemão. Embora examine com profundidade as obras da Antiguidade e mesmo da Idade Média, inclusive reconhecendo nas descrições de São Basílio uma exceção no que diz respeito à capacidade de representar linguisticamente a paisagem sem um escopo antropomórfico, entendemos claramente que a sua volta aos gregos e romanos está ligada ao espírito clássico da passagem do século XVIII para o XIX e mesmo à valorização da Antiguidade pelo espírito romântico, ainda que este último tenha reconhecido na linguagem romântico-poética alemã um renascimento superior no curso da arte e contemplação estéticas.

Mesmo quando destaca a falta de uma leitura privilegiada da natureza por ela mesma, Humboldt não deixa de reconhecer, como em geral fazem os românticos alemães, o papel da literatura medieval germânica, que, expressando a ligação primordial que este povo tinha com a natureza, compunha uma representação da paisagem, ainda que desta feita meramente objetiva e sem o esplendor moderno de caráter subjetivo. Confirmando esta postura romântica, Humboldt cita Jacob e Wilhelm Grimm: “‘Os poetas alemães desta época’, disse Wilhelm Grimm, ‘não se cuidaram jamais de descrever a natureza de uma maneira abstrata, quer dizer, sem outro objetivo que o de pintar com cores animadas a impressão da paisagem’” (HUMBOLDT, 1848, p. 36; 1866b, p. 45; 1874b, p. 32, trad. nossa). Mesmo a consideração de que a poesia antiga considerava a natureza somente como meio ou pano de fundo para o propósito investigativo ou

contemplativo humano é tributária de Jacob Grimm: “A antiga poesia’, disse Jacob Grimm, ‘considera a vida da natureza sob um ponto de vista puramente humano...’” (HUMBOLDT, 1848, p. 40; 1866b, p. 48; 1874b, p. 35, trad. nossa).

Outro traço característico dos românticos, também presente nesse resgate histórico da representação da natureza, é a ligação germânica com o oriente, quer dizer, essa aproximação do espírito poético germânico com as culturas orientais, voltadas à relação com a natureza e à valorização simbólica do mundo na existência humana. Ainda que tanto na esfera germânica quanto oriental a perspectiva da natureza não fosse ainda subjetiva no sentido moderno, era, ao menos, concebida e refletida como um dos elementos centrais da existência e, portanto, tinha, dentro dos limites objetivos e primitivos, o germe de um valor em si. A caracterização da linguagem, sua herança formativa histórica, assim como concebe o pré-romantismo alemão de Herder, possuía um valor de representação que não só indicava o legado cultural de um povo, mas também marcava o discurso e as formas de lidar com os objetos que se lhe submetiam. Assim, entender a natureza a partir de um uso específico da linguagem é traduzir o desenvolvimento cultural de um povo, avançando progressivamente na concepção de si na relação com o mundo, exprimindo, de maneira apropriada, os encadeamentos e ligações que fundamentam a realidade. Somente com isso em mente podemos partir para uma análise mais detalhada da proposta literária do trabalho de Humboldt.

Tomando como base as advertências feitas e, sobretudo, a vinculação de Humboldt com o pensamento e agir românticos, podemos compreender as diferenças básicas que existia entre seu texto e o que em geral se apresentava como narrativas de viagem ou, mesmo em seu tempo, a chamada “poesia descritiva” da natureza. O que acontecia em geral sob o nome de poesia descritiva era, na verdade, uma forma de florear o texto e atingir o leitor ansioso por conhecer uma natureza selvagem além mar ou escondida nos mais longínquos recônditos da Terra. Comum aos naturalistas, este gênero não é de todo descartado por Humboldt; está presente no Prefácio às *Viagens às Regiões Equinociais do Novo Continente*, por exemplo, uma preocupação com o leitor e com a maneira pela qual a obra pode se tornar mais atraente para o grande público consumidor do gênero. Não obstante, a preocupação de Humboldt neste gênero de narrativas é incorporar, como em geral se faz, a perspectiva de um diário de viagens, com uma sequência temporal dos fatos, embora ele mesmo advirta que suas anotações e diários não estejam efetivamente dispostos da maneira como aparecem nestes escritos destinados ao grande público.

A fórmula geral da narrativa procurou enquadrar-se nesse aspecto geral das descrições ordenadas no tempo, acompanhada de relatos pessoais e circunstanciando cada uma das informações adquiridas. Um sacrifício e pesar discursivo, na visão de Humboldt, mas necessário nos objetivos de divulgação das ideias.

Todavia, apesar de toda essa preocupação com o leitor de suas obras e, efetivamente, com o caráter comercial dos diários de viagens, ele tem para si que o projeto descritivo da natureza não pode de modo algum se desvirtuar ao longo do processo de produção do texto. Descrever a natureza como em geral fazem os naturalistas em seus diários não é, nem de longe, o interesse de Humboldt. Diversos motivos estão associados a essa recusa. Em primeiro lugar, as *Viagens às Regiões Equinociais do Novo Continente* não visam meramente uma narrativa de viagem, dando a conhecer lugares distantes e inacessíveis para o público europeu. O caráter da obra é sistemático e pretende reunir tudo o que for possível em nome de uma concepção integrada da natureza.

Eu tinha em vista um duplo objetivo nas viagens das quais eu publico agora a narrativa histórica. Desejava dar a conhecer os países que eu tinha visitado, e em recolher os fatos, tal como são montados, para elucidar uma ciência de que nós ainda possuímos praticamente o esboço, e que tem sido vagamente denominada de História Natural do Mundo, Teoria da Terra, ou de Geografia Física. O último destes dois objetos pareceu-me o mais importante. Eu estava apaixonadamente dedicado à botânica e certas partes da zoologia, e estava lisonjeado de mim mesmo porque nossas investigações poderiam acrescentar algumas novas espécies às já conhecidas, tanto nos reinos animal quanto no vegetal; mas, priorizando a conexão dos fatos largamente observados ao conhecimento de fatos isolados, embora novos, a descoberta de um gênero desconhecido pareceu-me muito menos interessante do que uma observação sobre as relações geográficas da vegetação do mundo, sobre as migrações sociais das plantas, e do limite da altura que as diferentes tribos atingiram sobre os flancos das Cordilheiras. (HUMBOLDT, 1814, p. 02-03; 1907, prefácio, trad. nossa)

Vimos que este propósito de pensar a natureza em unidade nunca se dissociou de seus trabalhos e tudo quanto se apresentou para ele como objeto de análise teve como escopo final a composição do que seria uma visão integrada do mundo. Com as *Viagens às Regiões Equinociais* isso não é diferente. Veremos mais claramente o que significa para Humboldt essa composição totalizante do Cosmos nos capítulos seguintes, por agora, basta mencionar que, nessa perspectiva, seus trabalhos não podem ser comparados àqueles de caráter meramente descritivo. Em segundo lugar, havia um aporte científico na catalogação e descrição de novas espécies. Embora não fosse

o objetivo central do trabalho, a catalogação se dispunha inevitavelmente a quem explorava vastas regiões ainda pouco conhecidas, ao menos sob o crivo do espírito investigativo-científico. Essa catalogação e descoberta de novas espécies animais e vegetais não era, entretanto, uma marca singular do trabalho de Humboldt; inúmeros naturalistas se colocaram a tarefa de dar a saber uma nova forma orgânica a partir de uma vasta exploração das regiões mais longínquas da Terra. O que realmente diferencia sua obra das demais do gênero era aquilo que destacamos agora como terceiro ponto de sua empreenda descritiva: o caráter estético-metodológico.

As descrições de Humboldt não tratam meramente do espírito aventureiro, nem tampouco do caráter formal científico de catalogação ordenada dos particulares que se dão a conhecer; muito além, suas descrições carregam na forma de articulação e exposição um caráter metodológico. Descrever para Humboldt é mais do que dar a ver as informações da natureza, antes disso, trata de despertar no leitor a mesma carga emocional desprendida na vista original da paisagem. Só há efetivamente um meio de fazer isso: através do espírito artístico. Descrever para Humboldt é uma arte, capaz de, pela mão do gênio, suscitar ao contemplador da obra o derradeiro sentimento da natureza. Nessa perspectiva, as críticas feitas aos meros contadores de história e aos produtores inadvertidos de diários de viagem eram partilhadas por Humboldt, na medida em que, pretendendo denominar “descrição poética” esta representação linguística floreada, não passavam estes escritores de grandes engodos, encontrando a situação fortuita de ganharem dinheiro a partir de seus esforços patéticos de descrição.

Censure-se, pois, se queres, esta poesia descritiva que tende a isolar-se ao formar um gênero à parte, mas não se confunda com ela o sério esforço que tem intentado em nossos dias os observadores da Natureza para tornar compreensíveis mediante a linguagem, quer dizer, pela força inerente à palavra pitoresca, os resultados de sua fecunda contemplação. Por que depreciar um meio que põe à nossa vista a imagem animada das remotas regiões exploradas por outros, e nos faz experimentar uma parte do gozo que causa aos viajantes a contemplação imediata da Natureza? Há grande sentido na expressão figurada dos árabes: “A melhor descrição é a que converte em olhos os ouvidos”. Uma descrição das debilidades de nossa época é que viajantes e historiadores da Natureza, muito recomendáveis por outra parte, tinham se deixado levar ao mesmo tempo em distintos países ao mal gosto de uma prosa poética sem consistência e a vãs declamações. Estes extravios são mais dolorosos ainda quando o narrador, por falta de cultura literária, e sobretudo desprovido de verdadeira emoção, tem que reduzir-se a ênfases oratórias e a um vago sentimentalismo. (HUMBOLDT, 1848, p. 81-82; 1866b, p. 80-81; 1874b, p. 69, trad. nossa)

Repleta de adornos sem sentido, o grande número de diários de viagens e seus usos exagerados da linguagem, sem refletir em verdade o espírito de quem narra, não passam de farsas científicas. Nisso Humboldt adverte: “Quanto mais elevado é o assunto tanto mais cuidado deve ter-se em evitar o adorno exterior da linguagem” (HUMBOLDT, 1848, p. 82; 1866b, p. 81; 1874b, p. 69-70, trad. nossa). Ao contrário da massa de viajantes que se ocupavam com esse gênero de descrição, a prosa-poética de Humboldt, distinta dessa prosa medíocre e reprovável, carregava no seu bojo um vasto arcabouço estético-filosófico. Afeita ao romantismo, essa descrição da natureza deve ser compreendida, como mencionamos, a partir de uma postura metodológica, a saber, a de fazer pela exposição do conteúdo uma forma mesmo de vivência daquilo que se narra, ou seja, oferecer ao leitor o deleite do conteúdo propriamente dito. Além disso, o caráter descritivo não deve estar distante do propósito científico, investigativo. Segundo Humboldt: “pode dar-se às descrições da Natureza contornos fixos e todo o rigor da ciência, sem despojá-las do sopro vivificador da imaginação.” (HUMBOLDT, 1848, p. 81; 1866b, p. 80; 1874b, p. 69, trad. nossa). Entenderemos essa aproximação entre arte e ciência mais adiante, quando tratarmos especificamente do caráter inovador da ciência proposta por Humboldt. Por aqui, devemos compreender que tanto a unidade indissociável entre forma e conteúdo quanto essa capacidade integradora do conhecimento sob a força da construção artística são a marca do recurso linguístico de seus trabalhos.

Quando denominamos esta atividade descritiva humboldtiana como prosa-poética, damos a ver o que ela tem de profundamente filosófica. Basta lembrar o significado de prosa-poética a que fizemos alusão no capítulo anterior. A obra de Humboldt que deixa ver melhor esse caráter estético-filosófico romântico é certamente *Quadros da Natureza*. A primeira edição da obra foi redigida com base nas experiências de Humboldt no Continente americano, mas, o mais importante para a compreensão do gênero linguístico, é que ela foi realizada no ano de 1807, ou seja, depois da estada de Humboldt em Jena no ano de 1796. Envolvido com a concepção romântico-idealista da realidade, e fortemente guiado pelo contato com Goethe, exprime na obra a tarefa de dar a conhecer a natureza a partir de um discurso prosa-poético, capaz de recuperar no imediato e na força da poesia a fluidez e desdobramento do mundo mediante a prosa.

Friedrich Schlegel, como vimos, exprime exatamente no mesmo sentido o poder da prosa-poética como *medium-de-reflexão*. Descrever a natureza passa de uma simples maneira de contar o que se vê para, na atividade reflexiva do gênio, exprimir através do casamento dos signos

linguísticos o mesmo processo que jaz como fundamento produtivo da realidade. As implicações filosóficas dessa postura estão em íntima consonância com o que defendemos até aqui, ou seja, que a postura sistemática de Humboldt conforma na arte genial, nesse caso poética, o sentido de consecução histórica da síntese geral absoluta entre objetividade e subjetividade, expressa mormente na filosofia idealista de Schelling. Vale aqui notar que essa característica marcante do desdobramento da linguagem é a tradução de uma capacidade elevada de abordar a natureza a partir da representação estética, de modo que o campo da sensibilidade e subjetividade passa a ocupar um papel relevante no conhecimento, deixando de ser, como em geral acontecia nas descrições dos naturalistas, uma vaga maneira de envolver em ladainhas o leitor menos esclarecido.

Em consonância também com o romantismo alemão, Humboldt admira o caráter rítmico da linguagem, de maneira que a transposição da sonoridade deve refletir, como em A. Schlegel, o poder “mágico” da arte poética. Esta “magia” consiste justamente em trazer pela fluidez a progressão de si e do mundo; em poder transmitir a quem lê a passagem e alternância que caracterizam o próprio da existência. Em algum sentido, especificamente no caso da linguagem, Humboldt parece mais próximo dos românticos do que propriamente de Goethe. Ao invés da linguagem buscar a perfeição da natureza na diversidade, a linguagem proso-poética, em especial, tem como papel imitar ou reproduzir não o ideal perfeito, mas a dinâmica do mundo natural. Como duplo subjetivo-objetivo, o signo linguístico deve revelar em sua rítmica consonância o caráter reflexivo do mundo e, por esse caminho estético, despertar em quem contempla a obra essa mesma busca do conhecimento da natureza dentro de si; ao que Humboldt chama “sentimento de Natureza.”

Fazendo alusão direta a Schlegel, essa forma humboldtiana de conceber e empregar a linguagem não deixa nenhuma margem de dúvida acerca do papel central dos tempos de Jena. Seria por demais ingênuo acreditar, e mesmo impreciso admitir depois de passar em revista a obra de Humboldt, que o movimento romântico e os pressupostos filosóficos do idealismo lhe tenham sido meramente acessórios. Toda a organização do trabalho está fincada sob as bases do idealismo romântico alemão, embora muitas partes de sua obra ofereçam dúbias interpretações que, no capítulo seguinte, pretenderemos sanar.

Mais reveladora do que parece, a adoção de uma perspectiva proso-poética começa a delinear e deixar claro qual a filiação filosófica geral de seu trabalho. Vimos no capítulo anterior

que uma das características da prosa-poética como *medium-de-reflexão* em Schlegel era justamente a de recusa de um sistema articulado por um primeiro princípio regulador autônomo. Ainda que se valha enormemente da perspectiva reflexiva fichtiana, a construção prosa-poética de Schlegel não adere ao sistema de Fichte, precisamente porque neste último todo o desenrolar é guiado pelo princípio ordenador e, desse modo, não está incorporado diretamente no interior do sistema. Reveladora, essa necessidade filosófica do valor assumido pela prosa-poética indica que Humboldt não edificou sua concepção geral de Cosmos sob os mesmos princípios de Fichte e, na mesma medida, também não pelas vias oferecidas pelo projeto Crítico kantiano. Aquilo que apresentávamos acima como indicação sistemática idealista em Humboldt, parece ratificar-se agora sob o uso e atribuições sistemáticas da prosa-poética schlegeliana. Vimos ao longo da tese que a medida de composição sistemática do romantismo assume sua forma mais expressiva na composição filosófica de Schelling, ou seja, sua filosofia foi capaz de reagrupar de maneira legítima e não contraditória as conquistas científicas e estéticas de seu tempo, apontando uma estruturação sistemática a partir da autoconsciência produtiva. Nessa via, a composição sistemática do devir da autoconsciência era expresso como princípio e fim, isto é, na efetivação histórica da autoconsciência em suas diferentes etapas se conformaria o todo sistemático e, a partir dele, entendia-se o princípio mesmo da contradição que lhe era inerente e que promovia seu devir temporal no sistema. Precisamente aí encontramos marcas substanciais na obra de Humboldt, uma vez que seu Cosmos, sua composição geral sistemática no plano da ciência pretendia ser o percorrido temporal, histórico, das transformações que suscitaram a composição geral orgânica do Universo e, em contrapartida, essa unidade inteira seria princípio de si mesma e fonte indeterminável de toda a atividade no mundo, apresentando em conformidade cada aparente elemento isolado em sua destinação geral sistemática, interligada pelo ideal, pela força vital única.

Para além da descrição de Natureza imbuída do propósito prosa-poético como *medium-de-reflexão*, há, de acordo com Humboldt, ainda duas outras maneiras de transmitir ao espírito sensível e imaginativo a composição orgânico-teleológica da Natureza: a pintura da paisagem e formação de jardins e estufas. Estas duas vias ajudam igualmente na compreensão dos legados e amarrações sistemáticas pretendidas por Humboldt. No caso específico da pintura da paisagem, ela apresenta um papel tão importante quanto a descrição prosa-poética, e isso se deve, antes de mais, ao caráter integrador da forma, da qual trataremos logo adiante.

Por agora, devemos considerar que Humboldt, ao tratar da representação pictórica da paisagem, deixa claro que a mesma limitação que existia com relação à descrição das paisagens na antiguidade é partilhada pela representação pictórica, quer dizer, elas se resguardavam de considerar a natureza por ela mesma, como objeto elevado de disposição estético-artística.

Subordinada a outros fins, não foi a pintura da paisagem, por muito tempo, senão um fundo sobre o qual se destacavam as composições históricas, ou um adorno acidental nas pinturas de murais. Não de outra maneira o poeta épico tornava visível, por meio de uma descrição pitoresca, a cena em que se realizavam os acontecimentos, ou melhor ainda, o fundo diante do qual se moviam seus personagens. A história da arte nos ensina o progresso em virtude do qual o acessório foi se tornando pouco a pouco o principal objeto da representação; como a pintura da paisagem, desligada do elemento histórico, tomou importância e chegou a formar um gênero a parte; e como as figuras humanas não serviram desde então senão para animar uma comarca coberta de montanhas ou de bosques, as folhas de um jardim ou a beira do mar. Assim se preparou paulatinamente a separação dos quadros de história e de paisagem, cuja separação favoreceu o progresso geral da arte nas diferentes épocas de seu desenvolvimento. (HUMBOLDT, 1848, p. 86; 1866b, p. 82-83; 1874b, p. 72-73, trad. nossa)

Essa história da arte envolve uma mudança nas capacidades de assimilação perspectiva, até atingir, no campo da execução, um valor maior de um objeto qualquer, tendo em vista a capacidade genial do artista de representar no sentido moderno, isto é, trazer para o plano objetivo o elemento subjetivo de sua captura da cena. A consideração propriamente da paisagem como um objeto digno de representação detalhada aparece para Humboldt nas obras de Van Eyck: “Nos quadros históricos dos irmãos Van Eyck é onde se admira pela primeira vez o cuidado posto nos detalhes da paisagem.” (HUMBOLDT, 1848, p. 91; 1866b, p. 87; 1874b, p. 76-77) Apropriadamente nesse sentido, Van Eyck já começa a despertar a pintura em perspectiva, fazendo o horizonte perder-se ao fundo e garantindo uma noção mais precisa de profundidade. Esse é realmente um passo necessário no projeto de representação da natureza, ainda que em Eyck não esteja disposta uma apreensão subjetiva da cena. O importante, na visão de Humboldt, é que Van Eyck, partindo da tradição de pintura detalhista do Norte da Europa, consegue transpor com maior clareza e destaque os elementos naturais. Assim, dá os primeiros passos na direção de uma representação pictórica objetiva da natureza, apesar de ainda aparecer esta como cenário para a atividade e existência humana.

A pintura da paisagem como contemplação e dignificação da natureza nela mesma, independente da cena humana, teria que esperar até o século XVII para tomar forma. A passagem para a representação do artista como elemento de construção estética precisava aparecer, e, por esse tempo, é exatamente o que acontece com a representação pictórica da paisagem. Humboldt percebe a importância desse momento para a composição de um significado mais amplo de paisagem, oferecido então como objeto da arte.

Se o século XV foi a época mais brilhante da pintura histórica, até o século XVII não floresceram os grandes pintores da paisagem. A medida que se conhecia melhor e se observavam com mais atenção as riquezas da Natureza, o domínio da arte ia se expandindo; e por outro lado se aperfeiçoava dia a dia os procedimentos materiais. Punha-se mais cuidado em deixar aparecer ao exterior as disposições da alma, deste modo chegando a oferecer às belezas naturais uma expressão mais doce e terna, à medida que se ia aumentando a certeza da influência que o mundo exterior exerce sobre os sentimentos. O efeito desta excitação é produzir o que constitui o fim de todas as artes, ou seja, a transformação dos objetos reais em imagens ideais; e engendrar no nosso interior uma calma harmoniosa que sem dúvida não carece de expressão. Nossa alma não pode escapar a estas emoções, sempre que nossas observações penetram nas profundezas da Natureza e da humanidade. Disposta a uma consciência mais elevada do sentimento da Natureza, o mesmo século pode reunir Claude Lorrain, o pintor dos efeitos de luz e dos vapores, e Ruysdael, com seus bosques sombrios e suas nuvens amenizadoras... (HUMBOLDT, 1848; p. 93-94; 1866b, p. 89; 1874b, p. 78-79, trad. nossa)

Lorrain⁹ e Ruysdael¹⁰, em especial o segundo, oferecem à representação pictórica da paisagem um papel central, cujos elementos humanos aparecem de forma secundária. Isso só é

⁹ Na pintura de paisagem de Claude Lorrain (1600-1682), um dos maiores pintores paisagistas do século XVII, podemos ver que a composição de um ponto de vista privilegiado e a postura particular começam a romper com o sentido até então atribuído à representação. Embora Claude reproduza em detalhes os traços e elementos da natureza, ele o faz com uma resolução clara, destacar uma beleza sonhada, imaginada por ele diante de uma composição perfeita, idealizada e tornada efetiva enquanto signo, enquanto representação de um artista diante de uma natureza a ser interpretada. Prova dessa nova propriedade da pintura da paisagem é a recriação das composições de Claude em jardins e campos particulares. Ao contrário do sentido geral da pintura da paisagem anterior, que consistia em reconhecer o signo no mundo e reproduzi-lo sob a forma de pintura ou cartografia, ou ambas juntas, instaura-se agora o caminho inverso.

Foi Claude quem abriu primeiro os olhos das pessoas para a beleza sublime da natureza, e por quase um século após sua morte os viajantes costumavam julgar um trecho de paisagem real de acordo com os padrões por ele fixados em suas telas. Se o cenário natural lhes recordava as visões do artista, consideravam-no adorável e aí se detinham para seus piqueniques. Os ingleses ricos foram ainda mais longe e decidiram modelar os trechos da natureza que consideravam sua propriedade, os jardins em seus domínios particulares, de acordo com os sonhos de beleza de Claude. (GOMBRICH, 1999, p. 396-397)

possível graças à mudança no sentido de representação, que passa a tomar como parte da construção artística, no caso da representação com valor estético, o caráter subjetivo de quem capta a cena representada. Crucial para Humboldt, essa dupla perspectiva objetiva e subjetiva da paisagem é a chave de seu valor como elemento de análise no projeto de compreensão e interligação cósmica. Aqui, Humboldt reforça que não se trata simplesmente de captar os elementos da natureza da maneira mais fidedigna, mas de, no jogo da representação, fazer ver ao admirador da obra a conformação entre o artista e cena na realização genial da arte.

A pintura da paisagem não é tampouco puramente imitativa; tem, sem dúvida, um fundamento mais material e há nela algo mais terrestre. Exige dos sentidos uma variedade infinita de observações imediatas, que deve assimilar-se ao espírito para fecundá-las com seu poder e dá-las aos sentidos sob a forma de uma obra de arte. O grande estilo da pintura da paisagem é o fruto de uma contemplação profunda da Natureza e da transformação que se verifica no interior do pensamento. (HUMBOLDT, 1848, p. 100; 1866b, p. 94-95; 1874b, p. 84, trad. nossa)

Aquela alusão sistemática que fizemos a Schelling se confirma novamente aqui, visto que o intuito maior de Humboldt ao integrar no seu Cosmos o elemento pictórico da paisagem é justamente dar a ver os elementos que identificamos em toda a proposição romântica; ratifica, igualmente, a ideia de que a arte oferece uma síntese no tempo capaz de alargar a compreensão geral da unidade cósmica. Central aqui é, como já mencionamos anteriormente, o caráter integrador da forma, que reúne essa dupla perspectiva objetiva subjetiva no campo da representação estética e nos juízos de gosto.

Claude cria uma imagem da natureza, uma representação no sentido moderno, de tal modo e com tal maestria que leva a uma transformação objetiva da natureza a partir de uma concepção subjetiva. É o ideal de paisagem pintado por Claude que procura ser reproduzido na realidade, através dos grandes jardins e das composições de campos e florestas, ou mesmo no simples olhar e procura das pessoas de uma cena como aquela para poderem desfrutar e deleitar-se. O signo aqui não é mais tomado, reconhecido no mundo pura e simplesmente, ao contrário, é assumindo no sentido moderno de uma representação, de uma interpretação da natureza a partir de um ponto de vista, de sorte que este ponto de vista atua na natureza e a transforma, assim como as formas de enxergá-la.

¹⁰ Esta passagem da representação da paisagem é ainda mais expressiva em Jacob van Ruysdael (1628?-1682) (fig. 16). Ele, que também fora um especialista no ramo, passa a compor em suas obras uma variação de luz e sombras através de muitos estudos sobre os fenômenos da natureza. O que muda com Ruysdael é que essas técnicas de representação da paisagem procuram refletir um estado de espírito; buscaram dispor na cena, especialmente nas massas florestais, o encanto ou melancolia de quem a observa. Como nos adverte Gombrich (1999): “Talvez nenhum artista antes de Ruisdael tivesse logrado expressar tão bem os próprios sentimentos e estados de ânimo através dos seus reflexos espelhados na natureza.” (p. 429). A partir de Ruysdael algo de importante se apresenta à representação da paisagem: o estado de espírito está em perfeita consonância com a paisagem representada, a disposição do céu e a figura das árvores dialogam com o estado de ânimo do pintor, e, em igual medida, procuram reproduzir estes efeitos nos espectadores da obra de arte.

5. A fundamentação filosófica da paisagem a partir da forma

A forma é fundamental em diversos sentidos, dos quais podemos destacar essencialmente três, que claramente denotam uma proposição romântica na sistematização do projeto humboldtiano do Cosmos: 1º. a forma representa uma comunhão entre subjetividade e objetividade; 2º. representa uma conformação entre todo e partes e 3º. reforça a ligação estético-teleológica na consideração da natureza.

Logo acima havíamos pontuado algumas considerações acerca do desafio de Humboldt em pensar as esferas objetiva e subjetiva em comum acordo. Mais do que isso, defendíamos que essa integração ideal/material fortalecia o caráter sistemático emprestado da *Naturphilosophie* romântica. Agora, na consideração do papel da arte na sua produção científica, e em especial na consideração da pintura da paisagem, podemos efetivamente consolidar aquilo que anteriormente aparecia a título de mera hipótese. A pintura da paisagem repousa em um elemento central, a forma.

Na resolução do problema estético em Kant, deixamos claro que é a conformação a fins na forma que permite ao belo estar associado com a natureza e, mais do que isso, com o arranjo orgânico teleológico do mundo. A mesma maneira de proceder que oferece os juízos de gosto desinteressados, ou seja, sem uma determinação da razão, é aquela que permite compreender a natureza segundo a fins. Desse modo é que dissemos que era uma natureza agindo conforme a fins sem fim, isto é, sem fim objetivo determinado pelo interesse da razão. Esta concepção kantiana tem, como discutimos, um forte rebatimento sobre o movimento romântico como um todo e, entendemos, será no legado assimilado pelos românticos que essa perspectiva de forma associada a novos elementos comporão a compreensão geral de Humboldt sobre o caráter representativo das feições e formas exteriores.

A forma é mais do que simplesmente uma feição particular reconhecida, ela é, antes de mais, o ponto aglutinador de toda a atividade cósmica. Em Humboldt, é exatamente esse caráter da forma que orienta o valor atribuído à pintura da paisagem: “O homem que pode abarcar de uma só vista a Natureza, feita abstração dos fenômenos parciais, reconhece os progressos em cuja virtude se desenvolvem a sua vida e a força orgânica...” (Cosmos, tomo II, trad. nossa). Numa recuperação dos *Quadros da Natureza*, em que essa perspectiva da forma aparece de maneira

mais evidente, podemos ver claramente que a vista da paisagem, a contemplação da forma orgânica em seu conjunto, oferece intuitivamente uma compreensão integrada do mundo, de maneira que toda a sua atividade e transformação aparecem então envolvidas e ligadas, como de fato são, ao espírito humano que as contempla. Essa unidade é requerida como fundamento de todo o *Quadros da Natureza* de Humboldt e, sobretudo, constitui um papel crucial na aplicação de um método morfológico de análise. Acerca desse papel científico-artístico da morfologia vegetal trataremos logo adiante, por aqui, reforçamos que toda a contemplação da cena da paisagem repousa na forma tomada em conjunto, oferecendo à intuição, assim como acontecia em Schelling, uma unidade formativa do sujeito e do objeto. É nesse sentido que duas coisas são completamente essenciais para que a pintura da paisagem apresentasse seu valor, a dizer: que se abrisse um horizonte extenso das propriedades objetivas e da diversidade que compõe a superfície da Terra e, na mesma medida, tivesse o espírito humano alcançado o desenvolvimento necessário para, no seio dessa natureza, tomar consciência, ainda que intuitiva, da organização progressivo-teleológica do mundo como todo orgânico.

Para que a representação das formas individuais da Natureza, no que se refere ao ramo da arte que nos ocupa, pudesse adquirir maior variedade e exatidão, era preciso que se tivesse alargado o círculo dos conhecimentos geográficos; que se facilitassem as viagens às regiões mais longínquas e que se exercitasse o sentimento na tarefa de compreender as diferentes belezas dos vegetais e dos caracteres comuns que os agrupam em famílias naturais. (HUMBOLDT, 1848, p. 95; 1866b, 90; 1874b, p. 80, trad. nossa)

Seja como descrição poética, seja como pintura, a paisagem revela, na forma tomada em conjunto, na cena contemplada pelo observador que a descreve ou pinta genialmente, a relação e harmonia existente entre todos os particulares e a unidade orgânica do Cosmos. A arte, assim como vimos no romantismo alemão, conforma agora o propósito geral sintético e, portanto, pelos seus diferentes meios e recursos, se dá a ver para e com o espírito humano. Como assevera Humboldt: “Multiplicando os meios em cujo auxílio se reproduz sob imagens expressivas o conjunto dos fenômenos naturais, é como melhor se familiarizará aos homens com a unidade do mundo, fazendo-os sentir mais vivamente o harmonioso concerto da Natureza.” (HUMBOLDT, 1848, p. 107; 1866b, p. 98; 1874b, p. 89, trad. nossa).

Concebida no limite indeciso entre finitude e infinitude, a forma da paisagem, o recorte das formas belas sob a cadência medida das luzes e cores, confere à pintura, ou à contemplação

mesmo da natureza, uma possibilidade de superar as barreiras formais do conhecimento. A arte, aglutinando aqui o caráter intuitivo da forma, condensa no imediato a propagação geral de uma multiplicidade de espécies e seres, então conformados em unidade; sob um único golpe de vista que deleita, dá a saber ao observador uma composição harmônica que ressoa do singular ao universal. O tencionar entre a natureza dada a ver e o indeciso limite da vegetação e do horizonte, marcam esse sentimento que, despertado no *Sturm und Drang*, faz ver de forma coerente e sistemática no romantismo a progressão natural que escapa aos limites da mera consideração objetiva, daí o papel da subjetividade.

Como começamos a anunciar, e destacamos como o segundo ponto importante da consideração da forma em Humboldt, ela compreende uma unidade entre o todo e as partes. De acordo com Humboldt: “Cada rincão do globo é, sem dúvida alguma, um reflexo da natureza inteira. As mesmas formas orgânicas se reproduzem sem cessar, e se combinam de mil maneiras.” (1848, p. 100; 1866b, p. 95; 1874b, p. 84). O caráter morfológico da terra resguarda como sua propriedade essa representação individual, particular, de toda a unidade cósmica. A forma é capaz de revelar na sua omnipresença, no imediato da intuição, a ligação geral com o entorno, com as imediações que, tocando o tangível, se estendem indefinidamente para o ilimitado. Cada parte é assim, na sua existência individual, a conformação geral da totalidade, mais do que isso, cada parte é, em fundamento, o todo ali expresso. Ora, se a composição filosófica que subjaz a interpretação repousa na compreensão sistemática geral como ponto de confluência dialética com as partes, não de outro modo a parte deve e representa a totalidade, de maneira que, no caso de Humboldt, o tipo transcendentemente considerado trata de na diversidade e atividade do mundo recompor em unidade, na forma, toda metamorfose, a reprodução incessante levada a cabo pela força formativa da realidade. Vimos que esse caráter unificador da forma em associação com sua propriedade ativa reflexiva foi o centro fundador da ciência biológica e introduziu na análise da vida a concepção geral de uma transformação contida em germe, retida em cada semente, em cada ponto formador e emanador da potência da natureza.

A forma, enquanto objeto de análise científica, não deixa de emprestar sua composição da *Naturphilosophie* romântica, isto é, a própria ciência dos tipos que subjaz as formas é tributária do idealismo romântico alemão, ainda que se esforce por negar, em muitos casos, o caráter ideal da realidade empírica. Vimos anteriormente que a ciência da vida absorve, na oposição travada com o mecanicismo, uma série de prerrogativas filosóficas do período. Vale notar aqui que

Humboldt esteve extremamente envolvido com este campo de análise científica e participou de grande parte dos projetos pioneiros de investigação do organismo. Vimos, por exemplo, que na associação com os trabalhos químicos e fisiológicos de Johann Ritter, pôde redefinir sua concepção de força vital, renortando o propósito de compreender o Cosmos em unidade. Deixando de estar dispersa nos diferentes elementos, a força então aludida como chave para toda a atividade orgânica passava a ser vista como um transcendental universal, em consonância com as propostas idealistas. Ritter, como fizemos questão de salientar, esteve ligado ao idealismo e, em especial, à Schelling, que teria servido de base para sua sistematização científica madura. Humboldt, no mesmo caminho, absorve de maneira definitiva a *Naturphilosophie*, reconfigurando suas explicações e dando nova feição ao projeto de explicação universal.

Destacamos esse ponto porque é preciso ter em conta que nessa dimensão científico-objetiva da forma Humboldt se valeu não só das contribuições românticas, mas esteve em sintonia com o acúmulo de informações e metodologias empregadas pelos cientistas contemporâneos. A forma de classificação botânica e geológica constituía o núcleo de sua formação e, igualmente, o método comparativo que permitia a compreensão diversificada dos lugares, das regiões. Segundo Castrillón (1997), como aluno de Werner, Humboldt incorporou sua classificação geológica e, nos seus primeiros trabalhos, empregou o mesmo sistema de datação. Além disso, se valia das considerações botânicas e de suas aplicações metodológicas, conferindo à análise do reino vegetal uma ordenação e classificação que atendia bem às prerrogativas do saber científico de sua época. Não obstante, com sua estada em Jena e na reformulação geral que leva a cabo no sentido de sistematização do Cosmos, todo esse conjunto de referências são redefinidas. Ainda que mantidas, estas estruturas metodológicas e classificatórias passam a ocupar um papel secundário na compreensão geral da natureza. Antes era o esforço meramente científico-formal que norteava as atividades de pesquisa e de comparação, agora, o sentido fundamental residia na unidade orgânica da Terra, em que a forma desempenhava em consonância com as proposições românticas um caráter histórico-genético reflexivo. Desta feita, a absorção da concepção de tipos orgânicos, que era fundamentalmente uma ferramenta da botânica e da anatomia comparada, passa a oferecer novos horizontes em que, numa recuperação indireta de Kant (via idealismo romântico), se torna possível compreender a forma em seu agrupamento fenomênico da totalidade enquanto ligação estético-científica.

A concepção de um protótipo é então o caminho pelo qual essa concepção da forma como unidade entre o visível e o invisível se configura em Humboldt. Numa retomada confessa de Goethe, o estudo das formas em seu conjunto, a morfologia, trata de tipos fundamentais que se reproduzem de maneira particular e diversificada no fenômeno.

No seio desta imensa variedade de produções animais e vegetais, no jogo de suas transformações periódicas, se renova sem cessar o mistério primordial de todo o desenvolvimento orgânico, aquele problema da metamorfose que Goethe tratou com uma sagacidade superior, e que nasce da necessidade que experimentamos de reduzir as formas vitais a um pequeno número de tipos fundamentais. (HUMBOLDT, 1846, p. 23-24; 1866a, p. 41; 1874a, p. 19, trad. nossa)

Expressando a mesma ideia de Goethe que apresentamos no capítulo anterior, a forma tomada em seu conjunto passa a revelar uma progressão no estático, naquilo que se dá a ver. A tomada da cena é como a captação instantânea do elemento universal no finito. Esta, por sua vez, como modelo para o qual tende a natureza particular, está associada à força interna profenômica, o que caracteriza a concepção teleológica do mundo natural. Essa natureza teleológica é expressa de maneira mais plena, segundo Goethe, no reino vegetal, em que as plantas revelam na forma a manifestação particular de um Ideal, a *Uperflanze*; doutra feita, essa forma vegetal apresenta ainda, na sua forma exterior, a atividade interna identificada como profenômeno, exatamente o que permite a caracterização do reino vegetal como metamórfico, em transformação. O verdadeiro artista, por sua vez, deve recompor a unidade teleológica da natureza, ou seja, ser capaz de reproduzir e de reconhecer em cada elemento isolado o todo universal. Segundo Goethe (2005): “A conexão de toda a natureza seria para nós o belo supremo se pudéssemos abrangê-la por um instante.” (p. 58). Na tarefa disposta por Goethe de reconhecer o ideal na forma particular deve ser recomposta em atividade, na força criadora do artista, a reprodução dessa totalidade na sua obra: “O conceito de vivo, de imitação formadora do belo somente pode encontrar lugar, no primeiro instante de nascimento, no sentimento da força ativa, que produz a obra.” (p. 59). Da mesma maneira, a contemplação estética da natureza e da arte, para aqueles que não são talhados para a produção genial artística, pode ser alcançada mediante a sensibilidade, a entrega deleitosa ao reconhecimento universal no particular, seja na contemplação do que se exprime no seio da natureza, seja na identificação desse ideal na obra de arte. Ora, se a arte, enquanto elemento de representação, e o juízo estético, como elemento de contemplação, recorrem invariavelmente para essa composição entre profenômeno e protótipo,

resta que o objeto artístico por excelência é aquele que apresenta o reino vegetal, bem seja, a representação artística da paisagem. Como destaca Besse (2006):

A paisagem, numa dupla intuição sensível que escapa às cadeias discursiva 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: “o verdadeiro símbolo é aquele em que o particular representa o universal, não como ilusão ou imagem, mas como revelação viva e instantânea do inexplorável.” (p. 58)

A paisagem passa assim de mero objeto artístico entre objetos para figurar como o principal e mais elevado de toda a representação artística, ao menos nessa perspectiva goethiana. Como a representação artística e mesmo a contemplação estética não preveem somente uma constatação objetiva, como bem destacamos, resta que entra em jogo a perspectiva subjetiva que, reconhecendo o elemento ideal e protofenomênico, reintroduz na sua esfera individual, pela medida da fantasia e da imaginação, essa objetividade, dando-lhe feições subjetivas, o caráter criador do espírito humano; recoloca-se assim, especialmente no caso do artista genial, esse ideal subjetivado como produto, como obra de arte capaz de despertar a sensibilidade estética e revelar o ideal que a subjaz na composição da beleza. Temos afinal que, a associação dessa concepção geral de arte, compreendida de uma maneira objetiva/subjetiva se associa com a compreensão mais elevada da natureza enquanto reino vegetal, atingindo assim o papel da representação da paisagem e culminando numa nova possibilidade conceitual. Precisamente isso acontece em Humboldt. A superioridade do reino vegetal e a centralidade da paisagem, tomada nesse amplo espectro subjetivo/objetivo, dão conta de sua articulação sistemática e integram, sob medida, a tarefa de cientificamente estruturar uma concepção geral orgânica, interligada em seus elementos com a capacidade representativa e produtiva do sujeito.

Se é certo que o verdadeiro caráter de cada região depende de uma só vez de todos os detalhes exteriores; seja os contornos das montanhas, a fisionomia das plantas e dos animais, o azul do céu, a feição das nuvens, a transparência total, é preciso reconhecer também que o adorno vegetal de que se cobre o solo é o determinante principal desta impressão. (HUMBOLDT, 1846, p. 413; 1866b, p. 343-344; 1874a, p. 331)

Essa vegetação, como apresentação geral da forma, carrega o desdobramento geral do Cosmos, a interconexão de todos os elementos na composição do ser orgânico em desenvolvimento, precisamente como Goethe defende na sua *Metamorfose das Plantas*.

As plantas tendem incessantemente a dispor em combinações harmônicas a matéria bruta da terra; têm por ofício preparar e misturar, em virtude de sua força vital, as substâncias que, depois de inúmeras modificações, hão-de-ser elevadas ao estado de fibras nervosas.(HUMBOLDT, 1952, p. 279)

A paisagem, comprimida e revelada pelo caráter primordial da forma vegetal e pela maneira como sua configuração revela um conjunto de conexões objetivas e subjetivas, traz à tona, além da proposta goethiana, a perspectiva idealista romântica, resgatando fundamentalmente as reflexões schopenhaurianas que fizemos alusão páginas atrás. Vale lembrar ao leitor, no entanto, que a proposta estética de Schopenhauer, embora muito afeita aos pressupostos do primeiro romantismo alemão e a Goethe, foi elaborada e sistematizada algum tempo depois (1819), quando em verdade o movimento primeiro romântico já havia tomado novas feições e se descaracterizado em grande parte de seus propósitos iniciais. A sua compreensão geral filosófica é o fundamento determinante de sua composição estética, da mesma maneira que em Schelling a filosofia da arte era uma consequência de seu trabalho filosófico sistemático. Nesse sentido, a recuperação de alguns dos elementos da filosofia de Schopenhauer são fundamentais no sentido de pensar esse papel central conferido à vegetação na representação da paisagem.

Vimos já no primeiro capítulo da tese que a figura central para a compreensão da estética de Schopenhauer, e mesmo de sua articulação filosófica é o princípio de razão. De forma bastante breve e resumida, ele é no sujeito a forma de ligação e disposição em geral de toda representação numa perspectiva de espaço, tempo e causalidade. As sequências empreendidas por esse princípio sempre dizem respeito a uma separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, visto que se trata aqui de tomar o mundo como representações. Não obstante, para além dessa esfera de meras representações, está a Vontade como coisa em-si, como elemento fundante de todo o mundo, a essência do mundo. Nessa dupla possibilidade, como representação ou como Vontade, está expressa toda a consideração filosófica de Schopenhauer, de modo que a concepção estética não é

mais do que a elucidação dessa relação entre representação e Vontade no sujeito. Esse sujeito de que trata a estética de Schopenhauer, como já vimos em outras exposições, não é mais nem menos do que o gênio. Enquanto tal, o gênio é a o grau mais elevado de objetivação da Vontade, por ele e nele é possível passar da supressão em geral do princípio de razão e edificar no universo da representação, um produto (artístico), que está para além de tempo, espaço e causalidade.

A passagem da Vontade à representação é o que caracteriza a estética em Schopenhauer; essa sua objetivação mediada pela Ideia como protótipo geral é a composição sistemática da filosofia sob a compreensão geral do mundo como representação e Vontade. A consideração do objeto pelo sujeito é a característica geral do mundo como representação e da imperfeição na captação da coisa-em-si, da Vontade fundante. Vimos que o conhecimento oferecido pelo princípio de razão fragmenta e separa sujeito e objeto, de modo que só podem ser expressos mediante figuras de tempo e espaço, não concernentes à Ideia, mas antes como uma representação particular e múltipla de seu universal. Superado o princípio de razão, o sujeito que intui é indiferenciado com relação ao objeto, visto que é somente o princípio de razão que multiplica no tempo e espaço a Ideia como protótipo. Se torna, nesse sentido, “puro sujeito do conhecimento”. Coloca-se agora no mundo com uma visão mais elevada; supera, ainda que momentaneamente, enquanto tomado por esse estado, toda a divisão e todo vil querer; abandona os motivos como meras representações, não quer porque é o objeto do querer, indistinto com a natureza mesma. Essa natureza, quando tomada como vista da paisagem, como contemplação em geral, oferece essa imagem, essa serena conformação universal do sujeito que toma para si o objeto indiferenciado, imóvel. Mesmo nossa individualidade, nossa existência fenomênica como ser singular é suplantada, já não somos este que está aqui, mas o que penetrou intuitivamente no intuído, na própria natureza em sua unidade contemplativa.

Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a IDÉIA, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO...(SCHOPENHAUER, 2005, p. 246)

A unidade fundamental entre intuinte e intuído, tão vastamente defendida e colocada como argumento central em Schelling, reaparece aqui como essa forma de um perder-se do sujeito no objeto; do negar da individualidade que é, como negação do princípio de razão, a tomada intuitiva da Ideia como objetivação da Vontade. A arte na consideração estética de Schopenhauer é então compreendida, trata-se da exposição da capacidade do gênio de trazer para a representação a conformação geral dada como puro sujeito do conhecimento. “Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253) O gênio, este legado pré-romântico, é aqui o mais elevado grau de objetivação da Vontade, age no fenômeno que irremediavelmente está disposto como criar sem fundamento, sem atentar-se ou reter-se no tempo, no espaço ou na causa, ou seja, como negação em geral do princípio de razão. Seu querer não é um querer por motivos, introduzidos pela representação intuitiva ou abstrata, é, antes disso, um querer sem fundamento, Vontade sem fundamento objetivada. Não está a serviço da Vontade como se manifesta no princípio de razão, por isso é um afastar-se em geral da Vontade na representação, por isso, seu querer é, ao mesmo tempo, um não querer, visto que nada quer enquanto representação, mas apenas realiza intuitivamente no mundo o que é enquanto Ideia mais elevada.

O belo como a supressão do princípio de razão, como negação do querer é a representação, o reconhecimento objetivo, no particular, da universalidade da Ideia, o protótipo. Nessa confluência estética de Schopenhauer com Goethe, igualmente o reino vegetal assume maior importância estética na representação do belo. Schopenhauer nos fala que o reino vegetal é privilegiado porque, dentro da esfera orgânica, dispõe aqueles seres que não são para si mesmos um conhecimento imediato, via corpo. Ansiando por encontrar uma forma na representação para atingir a consciência, se oferecem ao expectador, ao homem que mediatamente lhe torna conhecimento. Saindo do mero querer cego, adentram assim na esfera da representação; como figuras representadas, revelam com mais clareza a Ideia que lhe subjazem e se tornam mais facilmente elementos de contemplação estética.

A representação artística da paisagem, como vista em geral da natureza e, ao mesmo tempo, contemplação do reino vegetal (cujas Ideias mais facilmente são expressas) atinge um nível elevado enquanto objeto estético (recuperação das concepções de Goethe). Na verdade, como melhor exposição da Ideia, e como campo em geral para a representação da subjetividade do puro conhecer, a paisagem aparece como a grande mediadora, como o objeto entre os objetos

artísticos. De acordo com Schopenhauer (2005): “... na medida em que o reino vegetal (que sem intermediação da arte se oferece em todo o lugar à fruição estética) é o objeto da arte, pertence ele antes de tudo à pintura da paisagem.” (p. 293); esta reúne em si a subjetividade e a objetividade e, por genialidade, torna-se arte, obra integradora que revela toda a dualidade envolvida no mundo como representação e Vontade.

Perfeitamente integrada à visão de Humboldt, e apropriadamente relida sob uma concepção geral goethiana e schellinguiana, temos que nele a vegetação também é o objeto por excelência da representação pictórica da paisagem. A forma, aqui tomada como o conjunto da cena e da vegetação que se dispõem na paisagem, representa o *medium* pelo qual, na magnitude arrebatadora do sentimento estético, a natureza apresenta-se como ordenada a fins; nas palavras de Humboldt: “os progressos em cuja virtude se desenvolvem sua vida e força orgânica”. Síntese geral, a paisagem vegetal consagra, como vimos acontecer no idealismo romântico de Schelling, a unidade geral do organismo. Como nos diz Humboldt, em referência à forma: “Adivinhe o observador o laço que une o mundo intelectual ao mundo sensível, abarque a vida universal da Natureza e sua vasta unidade para além dos objetos que mutuamente se limitam, que esta é a fonte da poesia.” (HUMBOLDT, 1848, p. 81; 1866b, p. 80; 1874b, p. 69, trad. nossa). Ainda que a ligação de Humboldt com Schopenhauer seja historicamente complicada, em vista das datações, resta que há uma conformação bastante característica das duas propostas, de maneira que atribuímos esta proximidade metodológica e investigativa às fontes comuns de seus trabalhos e arranjos sistemáticos. Ainda que ele tenha se mostrado relutante com relação a uma influência de Schelling e um pouco menos à de Goethe em seus escritos, Barboza (2005) parece ter esclarecido a polêmica e demonstrado que esta associação é bastante pertinente e se confirma pelas anotações e manuscritos do próprio Schopenhauer.

No que toca ainda à vegetação, cumpre mencionar o papel investigativo e estético dos jardins artificialmente produzidos. Humboldt, acerca disso, reforça que os jardins botânicos não são inúteis, na medida em que, bem construídos, deixam ver um caráter pitoresco da paisagem. Muito apropriada, a consideração de pitoresco é bastante precisa, uma vez que compete justamente a este gênero a transposição artificial de uma harmonia encontrada no deleite experimentado no contato real com uma natureza nativa. É assim que muitos jardins foram construídos depois da expansão do gênero artístico paisagístico. O sentido era fazer reviver nos espaços artificialmente construídos o vislumbre estético do mundo natural. Nesse termo,

Humboldt considera válida a proposta de jardins botânicos, embora destaque que a montagem artificial de tais jardins não contempla, de nenhuma forma, a complexidade envolvida na interação natural da vegetação, pela qual se pode apreender intuitivamente a integração geral do Cosmos. A capacidade de transposição da harmonia e interação da natureza é bastante limitada neste domínio.

As plantas doentes, encerradas em nossas estufas, não representam senão muito incompletamente a majestade da vegetação tropical; mas, na perfeição da linguagem, na brilhante fantasia da poesia, e na arte imitadora da pintura, há manancial abundante de compensações onde nossa imaginação pode encontrar as imagens vivas da natureza exótica (HUMBOLDT, 1952, p. 299; 1930, p. 370-371)

Acerca disso, a representação artística, seja pela descrição prosa-poética e seu caráter de um *medium-de-reflexão*, seja pela pintura da paisagem e sua tomada intuitiva totalizante, ultrapassa em larga medida a disposição programada e calculada da vegetação em bosques artificiais.

A pintura da paisagem se acha indubitavelmente em estado de representar uma imagem da Natureza mais rica e mais completa que a coleção melhor escolhida de plantas cultivadas. A pintura da paisagem dispõe soberanamente a extensão e a forma dos objetos. Para ela, o espaço carece, por assim dizer, de limites; segue os caminhos dos bosques até os vapores de que se perdem no horizonte; precipita de rocha em rocha a torrente que cai do alto da montanha; e faz pesar o azul profundo do céu dos trópicos sobre a copa das palmeiras, como sobre a pradaria que rodeia no limite do horizonte. A claridade e a cor que o céu puro ou ligeiramente velado do Equador estende sobre todos os objetos colocados na superfície da Terra, dá a paisagem uma espécie de poder misterioso que unicamente pode reproduzir a pintura quando consegue imitar aqueles jogos tão doces de luz. (HUMBOLDT, 1848, p. 110; 1866b, p. 101; 1874b, p. 91, trad. nossa)

Precisamente na limitação da capacidade de exposição dos jardins botânicos compreendemos o sentido último buscado por Humboldt na caracterização da variação vegetal. Entender a realidade é nela penetrar, buscar *in situ* as condições de manifestação da realidade; incorporar-se ao conjunto de coisas e delas retirar o que lhe cabe no momento da reflexão; proceder pela via de uma comunicação sempre aberta e integrada entre o sujeito e o objeto; reconhecer o que há de si mesmo na forma e o que da forma acaba por lhe tocar; é, enfim, mais

do que fazer ciência, é estar-se ligado com um mundo que modifica e é modificado constantemente por cada elemento que nele existe. Passivo e ativo, o sujeito que observa também atua, intui a totalidade no instante; age na transformação desse conjunto; torna-se também ele um particular no geral e, por sua arte, reproduz para além da explicação essa ampla relação inexprimível.

As observações da natureza satisfazem-me muito. Parece estranho, mas é natural, que por último deva aparecer uma espécie de conjunto subjetivo. Na verdade, torna-se, como quer o senhor, ‘o mundo do olho’, que é esgotado através de forma e cor. Pois se atentar bem, então precisarei só muito pouco dos recursos dos outros sentidos, e toda a racionalidade transforma-se numa espécie de representação. (GOETHE & SCHILLER, 1993, p. 92-93)

Numa recuperação de Goethe, especialmente nos *Quadros*, a tarefa de expor artisticamente o conjunto de representações dadas à intuição sensível se ligam também como propósito geral da *Naturphilosophie* romântica. “Como discípulo de Goethe, Humboldt adota conscientemente uma forma literária para seus *Ansichten der Natur* à busca de uma síntese que estaria a um passo além das descrições detalhadas contidas no *Voyage*.” (MATTOS, 2004). A vegetação resguardaria uma atividade interna:“(…) a vida interior da vegetação, como o fogo de Prometeo, não pode extinguir-se em nosso planeta.” (HUMBOLDT, 1848, p. 104; 1866b, p. 97; 1874b, p. 86-87, trad. nossa). E, mais do que isso, a capacidade de exposição superior sintética da arte confere importância a essa fonte inesgotável de compreensão sistemática.

Apropriadamente nesse momento, em um breve apanhado, podemos discutir a possibilidade de ligação de Humboldt com os expoentes do romantismo e idealismo alemão. A compreensão geral desse legado será melhor alcançada quando, no próximo capítulo, respondermos a contento a série de dificuldades sistemáticas pelas quais a obra de Humboldt se viu às voltas. Por aqui, pontuamos cada um dos autores mais expressivos na composição sistemático-ontológica para, nesse diálogo, fazer ver qual conformação corresponde melhor aos desafios e propósitos de Humboldt.

6. Das ligações sistemáticas possíveis

No caso específico da possibilidade de relação de Schopenhauer com Humboldt, além dos problemas anteriormente identificados, no que concerne às datas (os *Quadros da Natureza* antecedem o *Mundo como Vontade e como Representação*), temos que o fator primordial para uma recusa ou dúvida plausível com relação à adoção sistemática de Schopenhauer por Humboldt diz respeito à consideração schopenhauriana de ciência, ainda que muito de suas formulações partilhem de uma mesma fonte e dialoguem abertamente em propósitos e significados comuns. No caso específico da ciência, vale notar que, seja ela descritiva ou causal, tem a todo tempo que lidar com o processamento de representações, com uma série de fenômenos que articulados pela colocação abstrata não oferecem a verdade da causa. A resposta da ciência é limitada e se esforça por reproduzir numa linguagem conceitual aquilo que intuitivamente já é fornecido em geral como forma de conhecimento não abstrata ou reflexiva. A tentativa de compor uma explicação do Cosmos apoiada na procura por leis e no processo descritivo, ainda que considerando os aportes artístico-filosóficos de Humboldt, parece um contrassenso no plano do conhecimento schopenhauriano. A tarefa filosófica de Schopenhauer está na contramão da ciência, ou melhor, começa a filosofia derradeiramente no limite da ciência, posto que deixa de perguntar ou questionar a realidade do mundo, do Cosmos, pela descrição ou encadeamento fenomênico, para, em verdade, pensar na fundamentação ontológica, no que é possível saber da realidade nela mesma dentro do limite humano e considerando os aparatos que fundamentam a sua própria colocação de si. O conhecimento a que se chega, seguindo os preceitos de Schopenhauer, é unicamente da Vontade, que, para além das determinações acidentais fenomênicas, revela a verdade sem fundamento racional, como mero querer sem razão que produz o mundo como representação na manifestação objetiva de si (objetividade da Vontade – Ideia). Logo, por essa concepção schopenhauriana, parece pouco justificável que Humboldt o tenha utilizado para a construção de um sistema cujo fim era, dentre outras coisas, a compreensão causal-fenomênica. A compreensão de uma tal ordem dos fenômenos não requereria, numa aberta influência de Schopenhauer, mais do que um simples enunciado, e não demandaria, portanto, uma vida dedicada a compreensão do Cosmos a partir da descrição e ligação causal, ainda que com um aporte artístico-filosófico.

Quanto a Hegel, vimos que toda a compreensão sistemática da sua dialética conflui para uma resposta diferente da de Humboldt, seja pela desconsideração de uma força ou atividade subjacente aos fenômenos, seja pela recusa das leis na fase que corresponde à compreensão do orgânico. Ambas as perspectivas estão bem arraigadas em Humboldt e norteiam grande parte de seu esforço intelectual sistemático. Humboldt reforça a todo momento a procura de leis gerais capazes de conformar em realidade a diversidade dos fenômenos; além disso, a atividade geral da realidade não é exprimida na relação do ser-para-si no ser-Outro, mas na presença de uma força unitária comum subjacente a toda a representação e que, como tal, revela o caráter histórico-progressivo da realidade. Em verdade, na correspondência de Humboldt com Varnhagen encontramos algumas referências a Hegel, no entanto, todas elas bastante problemáticas. Em primeiro lugar é mencionada uma tensão entre os hegelianos e Humboldt, por causa de algumas declarações desfavoráveis deste com relação a Hegel. Humboldt mesmo trata de responder que este é um grande equívoco e se felicita por não ter havido uma grande continuidade da polêmica (HUMBOLDT, 1860, p. 06). Ainda numa correspondência a Varnhagen, datada de maio de 1837, Humboldt menciona que está lendo a História da Filosofia de Hegel e que a leitura o está agradando muito. Não obstante, não há prova sistemática posterior que permita explicar a composição geral de sua obra a partir de Hegel, mesmo porque, como vimos, a sua concepção unitária é afeita ao romantismo e data ainda do final do século XVIII. Em tom irônico, Humboldt diz a Varnhagen que está conduzindo sua vida para aquilo que em Hegel parece um despropósito e um retrocesso, à “estupidez do início”. Na ligação com a natureza e na capacidade intuitiva natural Humboldt via uma capacidade que faltava ao universo estrito da razão e que, portanto, aparecia, na leitura que fazia de Hegel, como um caráter sistemático reprovável (HUMBOLDT, 1860, p. 34). Embora em Humboldt esteja presente uma concepção de progresso e desenvolvimento, e defenda ele abertamente que a civilização promove grandes avanços na edificação do espírito, deixa ver ao mesmo tempo que este progresso não está simplesmente enunciado no domínio racional e que a recuperação de formas básicas e primitivas podem também deleitar; podem, nesse sentido, concorrer para a consumação do espírito sensível do homem e, assim, para a compreensão elevada da natureza.

Para chegar à fonte deste gozo que nasce do trabalho do pensamento, basta dar uma rápida olhada sobre os primeiros esboços da filosofia da natureza ou da antiga doutrina do Cosmos. Encontramos entre os povos mais selvagens (e

minhas próprias incursões confirmam esta asserção) um sentimento confuso e temeroso da poderosa unidade das forças da natureza, de uma essência invisível, espiritual, que se manifesta seja no desenvolvimento de uma flor e no fruto arbóreo produtivo, seja violando o solo dos bosques, seja trovejando nas nuvens. Assim se revela um laço entre o mundo visível e um mundo superior que escapa aos sentidos. Um e outro se confundem involuntariamente, e, ainda que apareça sem o auxílio da observação, como simples produto de uma concepção ideal, não deixa de desenvolver-se no peito do homem o *germem* de uma filosofia da natureza. (HUMBOLDT, 1846, p. 16-17; 1866a, p. 36-37; 1874a, p. 13-14, trad. nossa)

O conhecimento racional não deve estar na contramão dos antigos conhecimentos e, nesse sentido, os povos mais primitivos não eram, de toda forma, ignorantes de sua condição no mundo, posto que, pela medida intuitiva, podiam e captavam, ainda que com limitação, essa completa integração universal. Assim, se o conhecimento agora adquirido reforça uma mensagem sacra, um texto tribal, não se deve, por esse motivo, depreciar o fruto do labor conquistado, mas perceber que, intuitivamente, chegou o homem a conceber a relação geral que estabelece com todos os elementos na superfície da Terra.

As palavras de que me tenho válido “como verdade da natureza”, serão minha justificativa se, ao lado da Nuvem Mensageira, me atrevo a recordar uma descrição do mesmo fenômeno feita por mim na América do Sul antes de conhecer a *Meghaduta de Kalidasa* pela tradução de Chézy. Os sintomas misteriosos que se produzem na atmosfera, a exalação dos vapores, a forma das nuvens, seus resplendores elétricos que sulcam o ar, todos estes presságios são os mesmos nas zonas tropicais de ambos os continentes. A arte, cuja missão é a de difundir as realidades em uma imagem harmônica, não perde nenhum dos seus atrativos porque o espírito observador e analítico dos séculos posteriores tenham confirmado afortunadamente o testemunho de um poeta antigo, que se abandona irresistivelmente à contemplação da natureza. (HUMBOLDT, 1848, p. 44; 1866b, p. 52; 1874b, p. 38-39, trad. nossa)

Na verdade, por essa parte da tese, começa a ficar evidente uma ligação importante de Humboldt com a proposta sistemática de Schelling, que será plenamente esclarecida no capítulo seguinte; além de deixar clara uma conformação com as ideias de Goethe. Desde a ponderação teleológica da natureza, passando pela consideração da integração orgânica das esferas orgânica e inorgânica, até chegar ao caráter sintético da arte genial, temos que a resposta sistemática schellinguiana responde bem aos propósitos unificadores de Humboldt e, segundo teremos ocasião de demonstrar, parece definitivamente ter sido o caminho seguido por ele na composição do seu Cosmos. Como Schelling, Humboldt pretende uma ligação sistemática dos diferentes

elementos da Terra. Aquela impressão que o guiava cegamente na infância, e que se reproduzia na capacidade integradora destacada por seu irmão, viria a tomar novas formas com a influência da *Naturphilosophie* romântica. “Como que dotado de novos órgãos”, aquela expectativa ingênua e pouco clara se torna efetivamente uma ambição plausível, com uma marca metodológica singular que compreenderemos a seguir. Ali, nesse afã obstinado por compreender em ligação os fenômenos do mundo, pôde reconhecer a fonte maior de inspiração, a composição geral de que precisava para levar a bom termo toda sua vocação de pesquisa e integração de ideias. Concebida como totalidade num duplo objetivo-subjetivo, pode a natureza chegar a um verdadeiro conhecimento de si. Pelas mãos de Humboldt, a promessa intelectual da filosofia romântica pretendia-se cumprida; na sua capacidade laboriosa singular, conformava em unidade toda a diversidade que se apresentava diante de seus olhos. A natureza, assim compreendida, revelava um caráter progressivo, manifesto na forma, na imagem tipificada de toda a variação. Como relação todo partes, esta forma oferecia, ao mesmo tempo, a disposição integradora de sujeito e objeto, sem o que seria impossível a sua consideração sintética, aglutinadora.

Seja-me permitido recordar aqui as considerações que desenvolvi faz cerca de meio século na obra intitulada *Quadros da Natureza*, considerações que se relacionam estreitamente com o assunto de que trato neste momento. O homem que pode abarcar em um golpe de vista a Natureza, fazendo abstração dos fenômenos parciais, reconhece os progressos em cuja virtude se desenvolvem sua vida e força orgânica, à medida que o calor aumenta desde os polos ao equador. (HUMBOLDT, 1848, p. 102; 1866, p. 96; 1874b, p. 85, trad. nossa)

Romântica, essa disposição unitária encontra apoio na arte, na capacidade do artista genial de transpor ao espírito do homem a fluidez e progressão histórica no imediato. Em perfeita comunhão, o processo de transformação da realidade é, igualmente, o processo de desenvolvimento histórico do espírito. A produção da autoconsciência no mundo revela essa unidade e deixa ver, tanto na natureza quanto no homem, o mesmo fundamento ideal progressivo. Essa força ativa reaproxima orgânico e inorgânico numa grande expressão da vida, a imagem acabada da totalidade cósmica na limitação dos fenômenos. O propósito de Humboldt, assim, não pode deixar de mostrar, ao olho atento, que se trata de uma proposição idealista romântica afeita especialmente a Schelling e interligada metodologicamente a Goethe.

Mas antes de apressadamente darmos por resolvido o problema sistemático-metodológico de Humboldt, temos de expor uma série de dificuldades interpretativas que, numa análise sóbria,

devem aparecer igualmente na explicação geral de sua obra. Nessa dificuldade geral e na confusão interpretativa do trabalho de Humboldt, encerramos esse capítulo e anunciamos o próximo, deixando claro, ainda aqui, que os caminhos que nos levaram à sua compreensão sistemática passarão por duras provas e, ao que pretendemos, será mantida sua coerência interna.

Capítulo IV
Paisagem e Método: da Ciência
Humboldtiana à Geografia Moderna

CAPÍTULO IV – PAISAGEM E MÉTODO: DA CIÊNCIA HUMBOLDTIANA À GEOGRAFIA MODERNA

1.Introdução

Percorremos a obra de Humboldt e, com o acento depositado no conceito de paisagem, pudemos deixar claro que há uma ligação indubitável entre as suas proposições e o idealismo romântico alemão do início do século XIX. Não obstante, estendendo um pouco o domínio da obra de Humboldt para além do conceito de paisagem, notamos algumas citações, passagens e pensamentos que parecem extremamente embaraçosos na tarefa de explica-lo a partir do método empregado na composição de sua ciência do Cosmos.

Destacamos ao longo da tese que há, tanto na ciência quanto na Filosofia, uma oposição bastante marcada com relação ao método matemático experimental e sua capacidade de compor uma explicação sistemática do mundo a partir do mecanicismo. A consideração da eletricidade, do magnetismo e do orgânico na ciência pressupunha uma organização teleológica do mundo, em especial a partir do jogo de oposições encerradas no seio da experiência e, na mesma medida, a partir da força oculta como norteadora dos fenômenos. Humboldt, pelo que compreendemos até aqui, esteve artística, científica e filosoficamente envolvido com essa questão, desde seus primeiros trabalhos como pesquisador. No entanto, no conjunto de sua obra, não é difícil encontrar citações que comprometem uma composição sistemática estritamente teleológica, na medida em que ele reforça, reiteradas vezes, o papel do método matemático-experimental como fonte elevada de conhecimento. Essa dificuldade central precisa ser esclarecida, a fim de dirimir muitas dúvidas com relação à obra de Humboldt e, em especial, para compreender amplamente o que significou a paisagem no projeto geral da ciência do Cosmos e, conseqüentemente, na sistematização da Geografia moderna.

2. As incertezas e ambiguidades metodológicas nas obras sistemáticas de Humboldt

Começamos a análise pelo papel da perspectiva matemático-experimental, destacando, a princípio, o emprego da quantificação na proposta de Humboldt. Em primeiro lugar, há de se ter em mente que existia sim uma preocupação com relação às aferições; a medida precisa da temperatura, da altitude, ou mesmo o estabelecimento mais acurado das coordenadas geográficas estavam em vias de construção, quer dizer, as úteis considerações analíticas fornecidas pela aferição estavam sendo compostas do nada ou tonando-se cada vez mais precisas e confiáveis. Com base nessas conquistas numéricas, por exemplo, poderá Humboldt compor linhas térmicas, traçando as assim chamadas isotermas e dando um passo adiante na capacidade de refletir e unificar coordenadamente informações a favor de novas interpretações. Em alguns casos ele trabalha com a aferição de espécies de plantas, se valendo das já reconhecidas e catalogadas por seus contemporâneos e por ele mesmo. Nesse caso, podia inferir a quantidade e a possibilidade das não catalogadas valendo-se de uma análise geográfico-matemática da distribuição da vegetação, ou seja, ponderando as espécies e famílias mais recorrentes em determinados climas e formações geológicas e completando as lacunas a partir dos cálculos matemáticos. A tentativa, como expressa Humboldt nos *Quadros da Natureza*, é chegar a conhecer leis gerais pelas quais a distribuição vegetal assume as disposições observadas na empiria.

Comparando as proporções numéricas das famílias vegetais em muitas zonas, já cuidadosamente exploradas, cheguei a conhecer a lei segundo a qual as plantas, que compõem uma família natural, aumentam ou diminuem numericamente do equador para o pólo relativamente à totalidade das fanerogâmicas que vegetam em cada região. Não basta observar a direção em que a mudança se opera, é preciso levar em conta também a sua rapidez. Vê-se assim aumentar ou diminuir o denominador do quadrado em que é expressa a relação. (HUMBOLDT, 1953, p. 44-45; 1930, p. 472)

A consequência necessária dessa possibilidade quantitativa no favorecimento interpretativo de leis gerais capazes de dispor ordenadamente espécies no globo é a utilização progressiva de instrumentos, de aparatos materiais que, quanto mais acurados, exprimam com maior exatidão os elementos disponíveis à interpretação e composição sistemática. As viagens de Humboldt são marcadas, entre outras coisas, pelo enorme aparato tecnológico. A utilização de

mecanismos e aparelhos foi, sem qualquer margem de dúvida, parte fundamental do seu trabalho. É comum encontrarmos narrativas humboldtianas acerca do tempo perdido com a curiosidade nativa diante do vasto número de instrumentos que ele e seu colega Bonpland carregavam na viagem às Américas, destacando muitas vezes a necessidade de se perder horas a fio demonstrando execuções e procedimentos básicos à população local, a fim de não criarem um ambiente hostil para a pesquisa.

Se tudo quanto nos rodeava era digno de inspirar-nos um vivo interesse, nossos instrumentos de física e astronomia produziam o mesmo efeito na curiosidade dos habitantes. As frequentes visitas nos distraíam de nossas tarefas; e para não desagradar às pessoas que se viam felizes vendo as sombras da lua em uma luneta de Dollond, a absorção dos gases em um tubo endiométrico, ou os efeitos do galvanismo nos movimentos de uma rã, foi preciso muita paciência de nossa parte, e prepararmo-nos para responder a perguntas, pelo usual obscuras, e repetir durante horas inteiras as mesmas experiências. (HUMBOLDT, 1814, p. 320; 1826, p. 329-330, trad. nossa).

Apesar de, como vimos, este ferramental metodológico estar a serviço de Humboldt, seria relativamente tranquilo explicar como e por que ele se vale das aferições e, conseqüentemente, dos aparelhos que as fornecem. Afinal, as próprias limitações investigativas do período dão conta dessa necessidade de dados e informações pertinentes a qualquer tipo de consideração científica séria.

As observações astronômicas, geodésicas e barométricas que fiz de 1799 até 1804 foram calculadas de uma maneira uniforme, empregando nelas as correspondentes observações e segundo as tábuas mais precisas e exatas de M. Oltmanns, professor de astronomia e membro da academia de Berlim. (HUMBOLDT, 1814, p. 16; 1826, p. xlvii, trad. nossa)

Basta compreender, assim, que os números não têm aqui um fim em si mesmos, eles são ferramentas para o objetivo maior de compor leis e não simplesmente enunciar quantitativamente a realidade, dispondo seus elementos como variáveis a ser compostas mediante fórmulas gerais. No entanto, seus trabalhos e pesquisas também englobam e empregam uma metodologia que privilegia dados numéricos e adequações matemáticas, ou seja, em diversos momentos a quantificação em Humboldt passa do limite meramente informacional e adentra a esfera explicativa. Vimos uma primeira consideração desse gênero quando, numa das citações anteriores, ele deixou clara a tarefa metodológica de completar e ordenar as lacunas informativas

com uma fórmula geral matemática. De acordo com suas palavras: “Vê-se assim aumentar ou diminuir o denominador do quadrado em que é expressa a relação.” Complicada, esta passagem dá margem para que se reconheça na obra de Humboldt uma adoção não só da matemática como ferramental quantitativo para a composição de princípios e leis qualitativamente pensadas e produzidas, mas também de leis estritamente matemáticas. Vale lembrar que este caso das plantas não é isolado; grande parte das suas contribuições para a Geografia são feitas por meio deste procedimento, como, por exemplo, a lei “matemática” de diminuição da temperatura de acordo com o aumento da latitude ou, de outro modo, o princípio geral numérico de compensação da latitude pela altitude. Em muitos casos, para Humboldt, a formulação geral da lei pressupõe e indica uma uniformidade inexorável do princípio matematicamente reconhecido como guia para o fenômeno natural em todos os tempos, ou seja, no caráter de lei universal da natureza.

Além desse uso da matemática e do instrumental que permite a aferição, há de se notar ainda a utilização de bases estatísticas, sobretudo quando da consideração das populações e seus índices comerciais e de fluxo. Seja nas *Viagens às Regiões Equinociais do Novo Continente*, seja no *Ensaio sobre o reino de Nova Espanha*, ou ainda no *Ensaio Político sobre a Ilha de Cuba*, a utilização dos dados estatísticos é recorrente. Muito comumente Humboldt compara as populações de determinadas áreas, fazendo correlação entre a atividade produtiva, o número de relações comerciais e o índice demográfico populacional. Chama a atenção uma passagem no primeiro tomo das *Viagens às Regiões Equinociais*; ali, Humboldt, expressando a ideia de Malthus acerca da população, identifica como benéfica a menor concentração de pessoas nas ilhas Canárias, uma vez que não haverão de conhecer os malefícios do peso crescente da população sobre a produção de alimentos.

As ilhas Canárias estão bastante longe de conhecer os males que envolvem uma população muito elevada, e cujas causas Malthus identificou com tanta justiça e sagacidade. A miséria do povo diminuiu consideravelmente à medida que se introduziu a cultura das batatas, e que se começou a semear mais grãos que cevada e trigo. (HUMBOLDT, 1814, p. 197; 1826, p. 194-195, trad. nossa)

A compreensão malthusiana da proporção entre a população e a quantidade de produção de alimentos deixa ver uma preocupação matemática com a forma de vida nas sociedades, o que, sabemos, nem de longe resvala as causas fundamentais da miséria e da desigualdade. Veremos oportunamente que esta não foi a única via de compreensão do homem em Humboldt e,

tampouco, que ele tenha ignorado a escravidão e fatores de exploração na geração das condições de subsistência. Aqui, no entanto, pretendemos focar o caráter eminentemente metodológico e, nesse sentido, vale a ressalva de que há uma produção de conhecimento por parte de Humboldt que está em consonância com a concepção malthusiana de população e, conseqüentemente, com o aparato estatístico como guia para a análise ou consideração das sociedades humanas.

Não bastassem as dificuldades apresentadas até aqui para a composição de um quadro geral sistemático de Humboldt, temos que muitas outras perspectivas do método matemático-experimental foram adotadas, inclusive com uma alusão à forma de proceder baconiana. Vale lembrar que Bacon é um dos precursores do novo horizonte da ciência experimental, ainda que não associada ao campo da matemática. Especialmente no que se refere ao caráter prático da produção do saber, uma citação de Humboldt parece confirmar esta influência, colocando diante da análise integrada do seu sistema uma nova dificuldade, a saber: como e por que um saber de fundamentos românticos deve ser orientado para o uso técnico, pragmático?

O homem não tem ação sobre a natureza nem pode apropriar-se de nenhuma de suas forças, senão que aprenda a medi-las com precisão, a conhecer as leis do mundo físico. O poder das sociedades humanas, disse Bacon, é a inteligência; este poder se eleva e se confunde com ela. Mas o saber que resulta do livre trabalho do pensamento não é unicamente um dos gozos do homem, é também o antigo e indestrutível direito da humanidade; figura entre suas riquezas e é frequentemente a compensação dos bens que a natureza há repartido com parcimônia sobre a terra. (HUMBOLDT, 1846, p. 39; 1866a, p. 47; 1874a, p. 34-35, trad. nossa)

Podemos perceber uma clara concordância com o pressuposto baconiano de que a ação do homem sobre a natureza está intimamente relacionada com sua capacidade de conhecimento acerca das leis, das formas de operar do mundo. Muito embora isso pareça um ponto extremamente controverso com relação à interpretação sustentada até aqui e revelada claramente pelo conceito de paisagem, advertimos que outras considerações são ainda mais problemáticas, porque além de demonstrarem uma ligação com o método matemático-experimental revelam uma concordância com interpretações e leituras sistemáticas de mundo que são declaradamente tributárias do mecanicismo newtoniano. O caso mais característico dessa filiação na obra de Humboldt é certamente a consideração da dinâmica celeste, circunscrita e representada pelos princípios mecânicos universais. Nada é mais claro do que a ratificação geral dos esforços mecanicistas no campo da interpretação cósmica do que o livro mais emblemático daquilo que

consideramos a ciência humboldtiana: O Cosmos. As partes da obra que são destinadas ao universo, seja no primeiro tomo ou mesmo no terceiro tomo, que é todo destinado aos elementos e descobertas que envolvem a dinâmica sideral, são pura e estritamente a apresentação de uma leitura mecanicista clássica. Não bastasse isso, Humboldt cita recorrentemente Laplace, com quem teve uma relação muito próxima e que, como vimos, expressava no seu *Sistema Mundo* o máximo da tentativa mecânica de redução dos fenômenos a um conjunto reduzido de causas matematicamente exprimíveis e oferecidas pelo método indutivo de análise empírica. Naquilo que há de mais mecanicista, que é justamente a capacidade de previsão em função do conhecimento da lei que rege o fenômeno, Humboldt toma parte e insere no primeiro tomo do Cosmos uma análise sobre a dinâmica das marés, determinando a possibilidade de antever com exatidão o tempo, o lugar e maneira como ocorrerão (HUMBOLDT, 1846, p. 360; 1866a, p. 305-306; 1874a, p. 287-288).

Parece bastante claro que, em detrimento de uma série de assimilações sistemáticas relacionadas ao idealismo romântico alemão que pudemos identificar em Humboldt, há também presente, de uma maneira bastante pronunciada e clara, o valor e o papel desempenhados pelas conquistas do método matemático-experimental. Vimos que esse método foi, de certa maneira, contraposto pelo movimento pré-romântico e mesmo, em geral, pelas principais referências do romantismo alemão, na medida em que a natureza não podia se reduzir a meras formulações gerais matemáticas e, muito menos, conformar sua existência com leis estritamente mecânicas. Em contrapartida, Humboldt sustenta posições que são diametralmente opostas àquelas consideradas até aqui como base de sua construção sistemática *sui generis*. No segundo tomo do Cosmos, por exemplo, destaca os trabalhos de Huygens sobre as propriedades ópticas e as complementações feitas no século XIX por Arago, Fresnel, Brewster e Biot no sentido de considerar a luz a partir de ondas, esclarecendo que seus efeitos de refração e as considerações recentes acerca do fenômeno luminoso revelavam o que então parecia problemático e obscuro. Exatamente nesse ponto, Humboldt está deixando de lado a concepção ótica goethiana, expressa mormente na sua *Doutrina das Cores*. Embora a teoria ondulatória não seja precisamente a proposição defendida por Newton e refutada por Goethe, o caráter de uma luminosidade do olho e o papel primordial da subjetividade no fenômeno cromático não parecem centrais na humboldtiana compreensão dos fenômenos óticos. De acordo com ele:

Seguindo esta via aberta desde o século XVII por Huygens, aprendemos a conhecer a constituição do Sol e de seu entorno, a distinguir nas caudas dos cometas e na luz zodiacal a luz refletida da luz propriamente dita; a determinar as propriedades ópticas da nossa atmosfera e os quatro pontos neutros da polarização descobertos por Arago, Babinet e Brewster. Deste modo, o homem cria-se a si mesmo órgãos que, aplicados com inteligência e penetração, lhe abrem novos horizontes no Universo. (HUMBOLDT, 1848, p. 397-398; 1866b, 331-332; 1874b, p. 321, trad. nossa)

Assim como se referiu a Goethe, dizendo em suas cartas que o aprendizado em Jena havia lhe dotado de novos órgãos na captação e compreensão da natureza, se refere aqui ao avanço ocorrido com o método matemático-experimental na compreensão dos fenômenos óticos, reforçando que as conquistas científicas pelo método matemático-experimental e a utilização dos instrumentos também garantem essa elevação humana, este ultrapassamento de si na compreensão geral do universo. Temos disso que a forte presença do método matemático-experimental em Humboldt, depois de considerada e destacada toda sua relação com o movimento idealista romântico, parece realmente um choque e efetivamente apresenta-se como um problema sistemático. Dual, essa postura de Humboldt deixa em aberto uma dificuldade essencial na sua composição científica: Qual o método de Humboldt? Outras perguntas seguem dessa que parece central: em toda essa caracterização mecanicista estaria suprimida aquela unidade sistemática que atribuímos à *Naturphilosophie* de Schelling? Estaria corrompida internamente qualquer possibilidade de unidade, uma vez que a contradição geral envolvendo as metodologias empregadas não poderia oferecer uma síntese satisfatória, uma composição harmônica de elementos mutuamente excludentes? Debatendo com uma série de interpretações acerca da obra de Humboldt, e reunindo aqui todo o conhecimento disposto no exame minucioso de seus trabalhos mais importantes e sistemáticos, pretendemos mantida uma unidade interpretativa que, a despeito de toda essa aparente divergência e contradição, resultou numa forma sistemática coerente e, como já aludimos anteriormente, mostrou-se ligada ao caráter filosófico do idealismo romântico alemão, com especial acento na *Naturphilosophie* de Schelling.

Contudo, embora a convicção seja um traço bastante digno e valha alguma coisa a um homem de honra e respeito, aqui, no universo de análise, de investigação científica, uma certeza não justificada é a morte circunstancial do trabalho e a completa contradição da tese defendida. Nesse sentido, para além de nossa palavra de fé, precisamos demonstrar a coerência dessa via assumida e, na reunião de toda a divergência, expor como é possível um método coerente em

Humboldt. Alertamos, todavia, nesse momento de enfraquecimento da tese, que, ainda que seu trabalho constitua um todo sistemático coerente, não parece ter ele atingido o que pretendia e, nesse sentido, consideramos que a ciência do Cosmos não alcança plenamente o desafio que se propôs. Acerca disso trataremos no momento apropriado, por agora, é importante que tenhamos claro qual o sentido ordenador de toda essa confusa tributação conceitual e metodológica, arrancando de tudo o que foi dito e exposto a chave explicativa e a justificativa final da posição aqui tomada.

3. Advertência acerca do contexto

Pudemos observar que o caráter sistemático-orgânico da proposta de Humboldt é de velha data e pode ser associado com aquilo que se produzia até então sob a perspectiva da História Natural. Não de outro modo, identificamos uma série de relações interpessoais e acadêmicas que acabaram por nortear esse propósito integrador para além dos horizontes estritos da simples acumulação enciclopédica e, igualmente, para além das causas gerais mecanicistas. O *Sturm und Drang*, a relação da ciência de final do século XVIII e início do século XIX com as questões sobre a finalidade, as causas ocultas e, sobretudo, o romantismo e idealismo alemão, inseriram nesse mesmo período um caldo de novas composições que de modo algum passaram despercebidas por Humboldt. Vale notar, no entanto, que era inevitável e inapropriado para um homem de ciência do período ignorar as contribuições gigantescas que se ofereciam no reduto estrito da ciência e, inclusive, pelo método matemático-experimental. Os próprios românticos, ainda que para se valer de uma postura crítica e oferecer uma superação, lidavam com a questão dos experimentos e pretendiam, por esse caminho, uma recomposição metodológica da ciência. Assim, mesmo as considerações eminentemente filosóficas carregavam uma série de pressupostos e informações assimiladas do campo da ciência. A ruptura geral entre o saber científico e o saber filosófico ainda estava em gestação, apesar de já ter sido anunciada por Kant. Em verdade, como que demarcando o início de uma nova fase do saber científico, os escritos de Kant que salientavam essa divisão foram atacados pelo movimento romântico idealista. A composição científico-filosófica, a unidade do saber, reclamava seu espaço exatamente no momento em que se anunciava seu fim. Nesse cenário é que toma forma a produção científica de

Humboldt e, como tal, resguardava no seu bojo uma série de elementos que diziam respeito ao caráter científico mecanicista. Levando em conta essa conformação geral do saber, que ficou por demais evidente nos primeiros capítulos da tese, demarcamos os limites da proposta mecanicista em Humboldt e começamos a delinear o papel real do método matemático-experimental no seu projeto de ciência.

4. Advertência com relação ao positivismo na análise de Humboldt

Em primeiro lugar, devemos dirimir quaisquer equívocos com relação ao caráter positivista do período. Isso é importante em vista de uma série de enganos que têm sido postos quando se pretende explicar e analisar os elementos teóricos e causais na obra humboldtiana. Cumpre dizer, nesse esclarecimento, que, na passagem do século XVIII para o século XIX, quando Humboldt se vale largamente dos instrumentos para aferições e medidas e quando enseja composições e leis matemáticas, não está disposto no âmbito da ciência o método positivista. O positivismo, ao contrário do que muitos intérpretes pretendem afirmar, não influenciou, e nem poderia, o procedimento de Humboldt, muito menos sua forma de concepção unitária do Cosmos. Ora, o positivismo nem sequer existia quando todas essas atribuições metodológicas já eram utilizadas por Humboldt, como poderia ele então ser influenciado pelo positivismo? Andrade (2006), por exemplo, entende que o método em Humboldt é resultado de uma confluência entre “o racionalismo ilustrado francês do século XVIII, do idealismo alemão e do projeto positivista.” Confusa, essa colocação do método positivista tem mais a ver com uma resposta fácil e maniqueísta, que tomou conta de muitas interpretações geográficas brasileiras diante de um período de afirmação da esfera crítica, do que propriamente com uma análise sóbria de Humboldt. Para muitos geógrafos que intentaram uma análise do pensamento geográfico no Brasil, qualquer coisa que não estivesse afeita a Marx era, por essa simples condição, colocada no balaio do positivismo (se bem que um outro positivismo) e enquadrada como a serviço do Estado e da manutenção do *status quo*. Vale notar que muito dessa confusão tem origem em um fundamento histórico, que torna menos absurda e mais plausível a ideia defendida. Nessa fundamentação histórica, ratifica-se a defesa de uma leitura positivista de Humboldt, afinal esteve ele presente na conferência de divulgação do discurso positivista de Comte, e o mais grave,

fazendo ponderações favoráveis à apresentação do colega. Logo, por dizer depois de assistir uma palestra que a visão de Comte era interessante, ficou por demais evidente que ele se tornou positivista, ou melhor, que se descobriu enquanto tal, pois já praticava as atribuições metodológicas de sua ciência muito antes de emergir ou existir qualquer faísca positivista. Em função desse elemento histórico é que muitos intérpretes pretenderam falar de um positivismo na ciência humboldtiana, sem nem ao menos realizarem uma investigação mais acurada da sua obra e se indagarem, minimamente, sobre as datas relativas aos trabalhos.

Vale lembrar, todavia, que essa consideração de Humboldt como herdeiro do positivismo é hoje bastante escassa no meio acadêmico sério. Podemos afirmar, assim, que o sentido quantitativo e a consideração das leis em Humboldt não estão, de modo algum, associados com um propósito integrador matemático, partindo de uma base mais simples e chegando à sociedade como composição mais complexa dessa ordenação numérica regular. Ao contrário disso, notamos que as mensurações matemáticas não eram, no mais das vezes, mais do que informações, dados que poderiam apresentar e tornar possível o reconhecimento de regularidades e variações, estas sim de interesse de Humboldt. O sentido maior de toda a quantificação estava, em último caso, colocado na consumação de uma unidade da natureza que, desta feita, apresentava, pela via racional científica, uma série de regularidades e particularidades. Assim, todo o conjunto de dados reunidos estava a serviço da composição de uma lei diferente, estruturando a ordenação do Cosmos.

5. A unidade da natureza e o método matemático-experimental mecanicista

Mas precisamente aqui, quando se pretende esclarecida a postura de Humboldt, outro problema não parece respondido: por que a orientação dessa unidade deve conformar-se em uma lei e, o mais importante, como essa perspectiva de unidade, que atribuímos anteriormente à concepção orgânica, até mesmo romântico-idealista, pode apresentar um caráter mecânico? Vimos, por exemplo, que Humboldt cita e atribui grande valor a Laplace, bem como a outros expoentes do mecanicismo estrito na ciência e, por suposto, consagramos seu trabalho a um completo desencontro. Não haveria problema, evidentemente, se Humboldt simplesmente se valesse da perspectiva mecanicista; o que, diga-se, facilitaria sobremaneira sua análise e

permitiria encaixar seus trabalhos com os de Laplace, por exemplo, na construção de um Sistema Mundo integrado e ordenado por leis mecânicas universais. Não obstante, o caráter das leis em seus trabalhos parece bem outro e só se justifica pela referência que faz ao caráter unitário-orgânico do Cosmos.

As leis no projeto de ciência humboldtiano são bastante distintas destas que imperam de modo geral na mecânica newtoniana. Na verdade a lei é uma ordenação associativa, pensada para conceber de maneira clara e precisa a unidade orgânica da Terra, ou melhor, do Cosmos. Uma tal lei esteve a todo momento associada com a unidade e a finalidade, portanto, com o caráter teleológico e, como apontamos, ligada diretamente com as conquistas da *Naturphilosophie* romântica. Herdeira da História Natural e das conquistas filosóficas da passagem do século XVIII para o século XIX, essa composição geral introduz nas descrições a concepção causal finalística, sem desconsiderar ainda as associações e regulações externas e mecanicamente concebidas.

Os mais curiosos fenômenos geológicos se encontram repetidos em grandes distâncias sobre a superfície dos continentes: e os físicos que tiveram a ocasião de examinar diversas partes do globo se admiram com a semelhança extrema que se observa no rompimento das costas, nos rincões e curvas que fazem os vales, no aspecto das montanhas em sua distribuição agrupada. O concurso accidental das mesmas causas produziu os mesmos efeitos; e em meio desta variedade que apresenta a natureza, se observa uma analogia de estrutura e de formas no arranjo das matérias brutas e na organização interior das plantas e animais. (HUMBOLDT, 1814; p. 54; 1826, p. 31-32, trad. nossa)

Toda a diversidade, aquele aparente esforço enciclopédico de reunir informações e descrever pontos isolados revela, na verdade, seu sentido unificador. Assim é que para Humboldt: “A descoberta de um grupo de ilhas inabitadas oferece menos interesse que o conhecimento das leis que encadeiam um grande número de fatos isolados.” (HUMBOLDT, 1814, p. 73; 1826, p. 64-65, trad. nossa). A proposta aqui é de composição dos diferentes elementos sobre a regulação de uma causa comum; um conjunto de causas com um fundamento teleológico, finalista, afeito à forma e presente na organização interna dos elementos que compõem a Terra. No entanto, ainda aqui, não abre mão das conquistas e contribuições sistemáticas da física mecanicista e de todo o aparato científico formal. Temos de nos atentar, nesse momento, para o grande papel desempenhado pelo método matemático-experimental no século XVIII. Observamos no segundo capítulo que as conquistas do método indutivo ultrapassaram qualquer antiga proposição analítica, fazendo avançar, a passos largos, o conhecimento empírico e a interpretação de suas

relações e interconexões. Humboldt reconhece indubitavelmente estas conquistas e rende elogiosas homenagens ao que fizeram os homens de ciência sob este paradigma.

No tempo mais próximo a nós, a parte matemática da filosofia natural foi a que recebeu maiores avanços. O método e o instrumento, quer dizer a análise, por sua vez, se aperfeiçoou. Acreditamos que o que foi conquistado por tão diversificados meios, pela aplicação engenhosa das suposições atomísticas, pelo estudo mais geral e mais particular dos fenômenos e pelo aperfeiçoamento do aparato técnico, é o bem comum da humanidade, e não deve hoje, como tampouco era antes, ser subtraído à livre ação do pensamento especulativo. (HUMBOLDT, 1846, p.77; 1866a, p. 77; 1874a, p. 61, trad. nossa)

Nessa primeira argumentação, reforçamos aquilo que havíamos dito anteriormente, a saber, que o papel central do método matemático-experimental não podia ser desprezado e, ao contrário, constituía uma ferramenta importante na estruturação das oposições ao sistema mecanicista. Foi, por exemplo, a partir do método matemático-experimental que se tornou possível a consideração do eletromagnetismo na Física. Além do mais, qualquer confrontação partia, e só poderia partir, das bases e pressupostos acumulados com o advento do método experimental. Humboldt está afirmando, portanto, que todo esse legado não deve ser jogado fora pela simples oposição sistemática. De acordo com um dito popular brasileiro, seria o mesmo que jogar a água suja do banho com a criança e tudo. Vale lembrar, assim, que o sentido maior na proposta humboldtiana é de um progresso, um desenvolvimento histórico capaz de abrir novos horizontes e fazer evoluir no tempo as sociedades humanas e a natureza. Logo, desprezar o que foi construído nesse espírito progressivo é renunciar ao sentido maior de composição histórico-sistemática do Cosmos numa perspectiva teleológica. Aqui propriamente começa a se justificar a presença do método matemático-experimental, na medida em que aparece como fruto intelectual da humanidade, como parte de seu desenvolvimento histórico no curso da sua manifestação sistemática, ou seja, na sua realização enquanto ser no tempo. Aqui uma primeira aproximação é possível, ou seja, a raiz geral de uma contradição começa a ser superada, haja vista a possibilidade, e mesmo necessidade, de sistematicamente incorporar as imperfeições analíticas e as informações quantitativa no reduto maior de uma nova leitura e arranjo, desta feita não atrelados ao mecanicismo estrito. Compreenderemos maior o significado disso quando mais adiante resgatarmos o papel da arte e da composição filosófica na sua composição científica. Por

agora, vale notar como algumas de suas obras mais importantes e sistemáticas conformam estes legados aparentemente contraditórios em favor de uma visão unitária, teleológica.

Se considerarmos que no ano de 1805, depois de sua viagem ao continente americano, Humboldt publicou sua *Geografia das Plantas*, obra que ele considera a mais importante das que estão em curso no período, como revela em carta enviada a M. A. Pictet em 3 de fevereiro de 1805 (Humboldt, s.d. p. 127), temos que é por demais evidente ali uma busca pela interconexão e unidade orgânica da Terra, exprimindo desta feita uma lei que se vale dos elementos quantitativos, mas que está orientada, via de regra, para a consideração unitária do globo. Nessa obra, a diversidade vegetal está intimamente associada às variações de relevo e clima em um processo de construção e redefinição contínua pelas disposições gerais da região. Como Humboldt (1805) mesmo sugerirá, a Geografia das Plantas “É a ciência que considera os vegetais sob os resultados de sua associação local nos diferentes climas.” (p. 14, trad. nossa). Esta Geografia completa os trabalhos de classificação botânica e, segundo Humboldt (1805), é “uma parte essencial da física geral” (p. 13, trad. nossa)¹¹. O princípio de unidade está aqui, é sob ele que se apresenta a composição, a distribuição e a variação numérica das plantas. “O progresso da Geografia dos vegetais depende em grande parte dos progressos da botânica descritiva; e querer elevar-se a ideias gerais, menosprezando o conhecimento de casos particulares, seria prejudicar os avanços da ciência.” (HUMBOLDT, 1814, p. 04; 1826, p. vi, trad. nossa). Aquele apelo aos números e a perspectiva quantitativa do conhecimento estão inseridos na ideia maior de uma unidade da diversidade natural. Todo o conhecimento adquirido em sua formação botânica, geológica e meteorológica associa-se em um propósito único: conceber em unidade causal a diversidade de elementos que compõem a natureza. Ora, é precisamente na sua *Geografia das Plantas* que a imagem mais característica da produção científica de Humboldt aparece. A apresentação sintética do monte Chimborazó reagrupa toda a preocupação unificadora de Humboldt (**Fig. 4.1**). Ali estão contidas todas as espécies de plantas reconhecidas e catalogadas na região, o que deixa ver a preocupação descritiva botânica em conformação com a ciência do período. Ao mesmo tempo, a imagem traz uma distribuição dessa vegetação ao longo do monte, quer dizer, fazendo ver que existe uma variação das plantas de acordo com a variação altimétrica. Ao mesmo tempo em que salienta essa diferença da vegetação de acordo com a altitude, procura demarcar, de maneira precisa, a relação existente entre a alteração das temperaturas e das

¹¹ Física geral é o mesmo que Geografia Física

condições climáticas em função da altura. Aquele princípio geral característico de Humboldt da lei de compensação da latitude pela altitude. Parecendo caminhar na direção dos pólos, a distribuição da vegetação, sua perda de complexidade, se deixa acompanhar pelo aparecimento da neve. Mais do que isso, a imagem consegue transmitir todas estas informações, esta impressão geral das leis universais de variação da temperatura e distribuição da vegetação, na simples forma, na maneira como estão dispostos os elementos na tomada de vista panorâmica, isto é, na vista da paisagem. Revelando uma enorme complexidade relacional em um momento fixado pela visão, a imagem compreende sinteticamente a disposição discursiva do texto e toda a relação que Humboldt pretende defender entre os elementos particulares do continente americano. Ele resume qual foi seu objetivo com sua *Geografia das Plantas*:

Tratei de reunir em um só plano o conjunto de fenômenos físicos que apresentam a parte do novo continente compreendida na zona tórrida, desde o nível do mar do Sul até o cume da mais elevada montanha dos Andes; a saber, a vegetação, os animais, as relações geológicas, a interferência do sol, a temperatura do ar, os limites das neves perpétuas, a constituição química da atmosfera, sua extensão elétrica, sua pressão barométrica, a diminuição da gravidade, a intensidade da cor do azul celeste, a debilidade da luz durante sua passagem por camadas sobrepostas de ar, as refrações horizontais e o calor da água correndo em diferentes alturas. Quatorze escalas dispostas ao lado de um perfil dos Andes indicam as modificações que sofrem estes fenômenos pela influência da elevação do solo acima do nível do mar. Cada grupo de vegetais está colocado à altura que a natureza lhe determinou, e pode seguir-se a prodigiosa diversidade de suas formas desde a região das palmeiras e samambaias arbóreas até a de gramíneas e líquenosas hepáticas. Estas regiões formam as divisões naturais do império vegetal; e assim como as neves perpétuas se encontram em todo o clima a uma altura determinada, assim as espécies febrífugas de casca peruana têm também os limites fixos que indiquei no perfil botânico que acompanha este ensaio sobre a geografia das plantas. (HUMBOLDT, 1814, p. 18-19; 1826, p. xxxii-xxxiii, trad. nossa)

Essa noção de unidade, sobretudo, baliza a sistematização das informações e representações levadas a cabo na sua expedição à América. Numa citação que já apresentamos na tese, encontramos também disposta esta busca pela unidade, que tão caracteristicamente identificamos com os propósitos científicos teleológicos e, sistematicamente com a concepção idealista romântica. No Prefácio de sua “Viagens às Regiões Equinociais do Novo Mundo”, Humboldt nos diz:

Eu tinha em vista um duplo objetivo nas viagens das quais eu publico agora a narrativa histórica. Desejava dar a conhecer os países que eu tinha visitado, e em recolher os fatos, tal como são montados, para elucidar uma ciência de que nós ainda possuímos praticamente o esboço, e que tem sido vagamente denominada de História Natural do Mundo, Teoria da Terra, ou de Geografia Física. O último destes dois objetos pareceu-me o mais importante. Eu estava apaixonadamente dedicado à botânica e a certas partes da zoologia, e estava lisonjeado de mim mesmo porque nossas investigações poderiam acrescentar algumas novas espécies às já conhecidas, tanto nos reinos animal e vegetal; mas, priorizando a conexão dos fatos largamente observados ao conhecimento de fatos isolados, embora novos, a descoberta de um gênero desconhecido pareceu-me muito menos interessante do que uma observação sobre as relações geográficas da vegetação do mundo, sobre as migrações sociais das plantas, e do limite da altura que as diferentes tribos atingiram sobre os flancos das Cordilheiras. (HUMBOLDT, 1824, p. 02-03; 1907, introdução, trad. nossa)

A *Viagens às Regiões Equinociais do Novo Mundo*, obra que concatena as contribuições de sua expedição com Bonpland à América, dispõe uma série de informações e representações; ela é trabalhada e publicada de 1807 até 1827. Trata-se aqui de um grande levantamento que servirá de base para suas análises futuras, inclusive como objeto de comparação com outras áreas no projeto maior de encontrar a unidade dinâmica das variações regionais. A discussão acerca da unidade é traduzida nessa obra sob uma perspectiva fisionômica, quer dizer, trata-se de uma descrição e enumeração das coisas que são dadas a conhecer na área de pesquisa e, a partir deste conjunto de informações empírico-matemáticas, abrem-se as formulações em torno de princípios gerais e a apresentação de uma ligação fundamental entre tudo o que foi exaustivamente descrito. Esse caminho metodológico também é, como destacamos, empregado na sua *Geografia das Plantas*. Nessa composição unitária de Humboldt, muitos outros elementos, que não foram simplesmente oferecidos pelo método matemático-experimental, são considerados. Além do caso *sui generis* da dimensão poético-artística da obra de Humboldt, que trataremos logo adiante, temos de considerar a apropriação das descrições detalhadas e as contribuições dos experimentos químicos e elétricos na ruptura geral com uma orientação sistemática estritamente mecânica. Como vimos, na passagem do século XVIII para o século XIX, as diferentes ramas disciplinares começaram a tomar forma, sobretudo a partir das mudanças metodológicas de análise. Apesar de a Física pretender inculcar sua forma de compreensão geral da realidade para todos os objetos de análise e, portanto, para todas as esferas do saber, restou que tanto a Química como a nascente Biologia se apoiaram em métodos próprios, inclusive a própria Física teve de abrir seus

horizontes quando de encontro com novos experimentos e circunstâncias embaraçosas para a composição teórica mecânica. De acordo com o próprio Humboldt:

A ação de forças manifestadas na luz, calor, magnetismo e eletricidade, bem como as composições e decomposições da química, pertencem à série de efeitos misteriosos que as brilhantes descobertas do século XIX têm oferecido uma inesperada iluminação. (HUMBOLDT In: ARAGO, 1855, p. xviii, trad. nossa)

Todos estes campos de análise que interessaram a Humboldt estavam, como pudemos observar durante o capítulo 2 da tese, relacionados ao questionamento de uma composição sistemática estritamente mecânica e, portanto, pretendiam estender o horizonte investigativo da Natureza. Humboldt não só assimilou muitas destas novas ideias como fez parte da mudança geral que era empreendida nos diferentes domínios científicos. As novas formulações dos estudos magnéticos da Física, as discussões sobre a matéria na Química e a perspectiva teleológica no estudo dos seres vivos já se apresentavam como contrapontos e Humboldt ajudou a fortalecê-los. Ele teve com os principais expoentes da área Química, Biológica e mesmo Física; mais do que isso, Humboldt participou de uma série de experimentos nestas diferentes áreas e mesmo seus primeiros trabalhos, como fizemos questão de destacar, caminhavam na contramão da aplicação geral do mecanicismo na ciência.

Nessa oposição ao estrito domínio da mecânica nas ciências, trabalha Humboldt com Gay-Lussac (aliado às pesquisas de Berthollet), em 1805, na reformulação de antigas concepções acerca da composição molecular da água, a partir da reação entre quantidades aferidas de oxigênio e hidrogênio. Aqui há um duplo mote investigativo: primeiro, a ruptura geral com a conformação substancial da água defendida pela longa tradição aristotélica; segundo, a quebra geral do sentido associativo mecânico, já que não havia aqui uma justaposição ou soma de elementos, mas uma reação ou composição que aparecia como síntese. Humboldt confessa em nota sobre sua viagem com Gay-Lussac que ignorava o alcance teórico químico dessa pesquisa em conjunto com o francês: “Eu também colaborei com esta parte dos experimentos, mas só ele (Gay-Lussac) compreendeu a importância do resultado para a teoria”. (Humboldt, s.d., p. 234, trad. e parênteses nosso). Mas ainda que não compreendesse plenamente o alcance químico da proposição, sabia e contribuía a contento com a reestruturação geral da ciência em suas bases mecânicas. Aqui, assim como fizera nos experimentos galvânicos, punha em relevo os

fundamentos associativos da natureza, bem como a sua ordenação causal, isto é, a maneira como os fenômenos estavam encadeados e a resposta teórica a ser dada diante destes experimentos.

Do mesmo modo, Humboldt também se dedicou ao estudo magnético da Terra, procurando em suas diferentes viagens identificar as áreas de maior atividade magnética e o comportamento desta força na orientação geral dos fenômenos, sobretudo atmosféricos. Nessa área também contribuiu teoricamente e se valeu em grande medida dos trabalhos de Arago, grande amigo e expoente nas pesquisas meteorológicas. Os fenômenos magnéticos estão entre aqueles relacionados com os fluídos sutis, quer dizer, povoam o universo controverso de polêmicas envolvendo causas ocultas ou fundamentos últimos das observações empíricas. Humboldt pretendia um mapeamento geral da atividade magnética da terra.

A extensão da superfície do globo, em que pude determinar os fenômenos magnéticos com os mesmo instrumentos e empregando métodos análogos, é de 115° de longitude, e está compreendida entre 52° de latitude boreal e 12° de latitude austral. Esta vasta região oferece ainda mais interesse porque é atravessada pelo equador magnético; de forma que o ponto, ou a inclinação é zero; tendo sido determinada em terra e por meios astronômicos, que podem, para as duas Américas, converter com precisão as latitudes terrestres em latitudes magnéticas. (HUMBOLDT, 1814, p. 256, trad. nossa)

Este mapeamento abriria a possibilidade de compreender a relação entre a atuação da força magnética e os diferentes fenômenos e elementos que se determinam mutuamente na composição integrada da Terra. Alguns elementos da natureza, por exemplo, favorecem ou estimulam a manifestação dessa força, dentre eles os fenômenos vulcânicos. De acordo com Humboldt, “a intensidade das forças magnéticas é alterada pela proximidade das lavas.” (HUMBOLDT, 1814, p. 101, trad. nossa). A investigação sobre as atividades magmáticas era matéria controversa no período de Humboldt. Pelas observações feitas principalmente na Europa e no continente americano, sua posição era de que havia alguma unidade entre os tremores de terra e a erupção magmática, embora não estabelecesse nenhuma relação direta e aberta destes fenômenos com a atividade magnética da terra. Não obstante, é a consideração de um elemento oculto, uma força interna ao planeta que permite a associação destes fenômenos magmáticos e o movimento das porções de terra, de modo que é certo que para ele existe “uma relação bem íntima entre as causas que produzem os terremotos e as erupções vulcânicas.” (HUMBOLDT, 1814, p. 315, trad. nossa). O caráter da atividade interior é central e faz recordar a alusão que

fizemos no capítulo anterior com relação à manifestação dela na forma estática. A procura aqui é reconhecer na esfera ponderável da experiência, no campo do visível, o fundamento último invisível que, encadeado com os fenômenos em sua singularidade, garantiria a compreensão geral do Cosmos.

Começamos a trilhar, novamente, o caminho que sai da utilização dos instrumentos e da adoção de metodologias afeitas ao mecanicismo para, na composição geral sistemática unificadora, encontrar o verdadeiro e último sentido envolvido em toda a vida intelectual de Humboldt. Mas, se o que defendemos até aqui é verdade; se Humboldt realmente pensou em um todo integrado e organizado segundo a fins, como pode então sua compreensão dos fenômenos siderais estar em plena conformação com o mecanicismo e, sobretudo, fazer referência somente a fontes de interpretações mecânicas?

Respondemos pura e simplesmente que Humboldt lida aqui com limites. Em primeiro lugar um limite de referências, afinal, toda a análise cósmica disposta ao conhecimento está dada com base na física mecanicista de Descartes e Newton. Quando fala dos céus, das indagações sobre o Universo, se remete a Kepler (1571-1630), à periodicidade das translações planetares, das medidas numéricas dos cometas e de suas regularidades: “quando se fala dos movimentos e das transformações que se efetuam no espaço, é o fim principal de nossas investigações a determinação numérica dos valores médios que constituem a expressão mesma das leis físicas...” (HUMBOLDT, 1846, p. 82; 1866a, p, 81; 1874a p. 66, trad. nossa) O espaço sideral só pode ser dado em função da produção e do conhecimento que se tem dele, portanto, é colocado em Humboldt sob leis mecânicas elementares, sob princípios matemáticos que em nada diferem do que até então se produzia acerca do assunto. Em segundo lugar, temos um limite mesmo de percepção dos fenômenos. Humboldt coloca que o trato dos céus nessa perspectiva estrita é fruto de uma limitação dos órgãos humanos, da fragilidade que se anuncia a todo instante quando tentamos superar os limites impostos a nossa capacidade de enxergar e sentir. O Universo é parte indissociável de uma totalidade harmônica, em plena relação e que, como tal, revela, assim como conseguimos ver nos fenômenos terrestres, ligações e relações muito maiores do que as dispostas por esse ferramental estrito da ciência racionalista e seu aporte filosófico.

Suponhamos por um momento que se realizem os sonhos de nossa imaginação; que nossa vista, excedendo os limites da visão telescópica, adquira uma potência sobrenatural; que nossas sensações duradouras nos permitam compreender os

maiores intervalos de tempo; em tal suposição na compreensão da abóboda celeste, inumeráveis estrelas são arrastadas como torvelinhos em direções opostas; as nebulosas errantes se condensam ou se dissolvem; a via láctea se divide em pedaços como um imenso cinturão que se desgarrá em rotações; por todas as partes reina o movimento nos espaços celestes, como reina sobre a terra em cada ponto desse rico tapete vegetal, cujas folhas e flores representam o espetáculo de um perpétuo desenvolvimento. (HUMBOLDT, 1846, p. 168; 1866a, p. 149; 1874a, p. 134)

Todo o movimento cósmico, apreendido limitadamente a partir das referências mecânicas são somente uma limitação da análise. Não significa que uma interpretação mecânica é equivocada, mas somente que, dentro de certos limites fenomênicos, ela pode oferecer respostas e elementos investigativos para pensar a derradeira unidade geral da realidade. Veremos que isso não é novo, e que Humboldt recupera essa união de métodos de outras referências. Não obstante, fortalecemos aqui que, seja no espaço sideral, seja na superfície da Terra, harmonizam-se causas fundamentais que se apresentam de maneiras variadas. Muito apropriado aqui é recordar o caráter da forma na análise de Humboldt e deixar ver que essa recuperação nos dá a saber que seu projeto de ciência passa pela consideração dos fenômenos, do limitado, para se chegar ao ilimitado. O estudo dos particulares, como fizemos notar no caso da forma, está em consonância com uma ampla reformulação científico-filosófica que se opera na passagem do século XVIII para o século XIX e que a contento exploramos na primeira parte da tese. Agora, de posse desse conhecimento, podemos compreender e responder algumas das questões embaraçosas que indicamos ao longo desse capítulo. Apropriadamente aqui, vale destacar no que consistiu propriamente uma parte importante da metodologia de Humboldt, que podemos designar como procedimento comparativo.

6. A característica singular do método comparativo e a resposta sistemática de Humboldt

A utilização de um chamado método comparativo em Humboldt é bastante controversa. Entendemos que as ferramentas interpretativas dispostas para o conhecimento da natureza em Humboldt devem ser consideradas a partir das fases em que são empregadas e, o mais importante, ser consideradas, sempre, sob a perspectiva geral da sua proposta de ciência. É evidente que se apontamos a comparação como uma de suas metodologias, esta deve servir ao objetivo, logo, por coerência interna científica, deve estar em conformidade com aquilo que se busca como resultado

final da proposta. Nesse sentido, há uma diferença substancial entre o emprego do método comparativo na primeira fase científica de Humboldt, que podemos identificar até a publicação do *Gênio Ródio* no periódico *Die Horen* de Shiller, e a segunda fase, que se seguiu após o contato de Humboldt com o movimento romântico alemão e o sistema filosófico idealista. Quando, inadvertidamente, Capel (1981) caracteriza peremptoriamente que o método comparativo em Humboldt é tributário da sua formação em Gotinga e Freiberg, ele está dizendo uma meia verdade, afinal, foram estas algumas das fontes investigativas e metodológicas dele que se aliaram, evidentemente, com sua pré-disposição para procurar na diversidade e no exótico o princípio unificador da realidade. Nas suas *Observações sobre o Baixo Reno*, produzido e editado depois de sua viagem com George Forster há, por exemplo, uma forma de proceder parelha ao método geral empregado pelos botânicos, no reconhecimento de feições externas e, vagamente, uma tentativa de ordenação e classificação geral. Exatamente a apropriação que vimos se desenhar a partir da matemática-experimental de Euler¹². Capel considera que este escrito de Humboldt revela os conhecimentos de anatomia comparada que havia adquirido com os estudos botânicos, zoológicos e também com o método comparativo empregado nos estudos geológicos. Podemos objetar aqui que a sua estada em Freiberg é posterior a este trabalho, que inclusive chama a atenção de Werner e promove a ida de Humboldt para a escola de minas. No entanto, é razoável aceitar que as orientações gerais que Humboldt empregou estivessem em consonância com o procedimento geral classificatório da botânica (embora já se opusesse à simples classificação externa de Linnaeu). O problema todo da análise consiste, na verdade, na admissão de que este seguiu sendo o escopo comparativo de Humboldt, afinal, reforçamos que uma mudança substancial se dá com relação ao seu objetivo central de análise depois de sua estada em Jena. Mesmo como consequência destes primeiros trabalhos, a diretriz investigativa de Humboldt caminha na direção das causas e não simplesmente na caracterização geral da Terra ou no simples aporte corográfico da descrição e acumulação de dados. As informações recolhidas servem a um propósito investigativo causal, à procura de leis, ainda que certamente estas leis não sejam, como vimos mesmo nos seus primeiros escritos, afeitas ao rumo tomado pelas repostas mecanicistas.

Vale notar ainda que Capel parece perceber essa perspectiva teleológica no trabalho de Humboldt e a necessidade sempre presente de uma amarração causal, nessa perspectiva é que ele compreende que o método comparativo na ciência humboldtiana designa uma concepção

¹² Vide página 158

histórica, herdeira das ciências naturais (como por exemplo o sistema de Buffon), em que o papel central da visão temporal da natureza consiste em retratar, pela via da ciência, uma organização teleológica. Embora a concepção orgânico-teleológica da natureza esteja presente em Humboldt, ela não é tributária, nos anos que compreendem suas publicações mais importantes, ao modo estritamente científico de concepção da realidade. Ele, inclusive, critica abertamente essa postura característica de Buffon, na medida em que a complexidade e unidade do Cosmos não podem ser descritas em linhas meramente formais, sem os aportes estético e subjetivo que definiram a proposta romântico-idealista de conhecer. De acordo com Humboldt, Buffon não conseguiu abarcar senão a realidade exterior da natureza, ou seja, ainda que tenha desenvolvido um amplo trabalho de ligação dos fenômenos naturais, foi ele incapaz de contemplar poeticamente e com grande sensibilidade o que realiza a natureza no espírito humano. Os sentimentos que tocam o homem diante de uma cena da natureza, especialmente na complexidade e unidade do reino vegetal, não parecem ter exercido uma influência profunda em Buffon.

Temos assim que, embora estas concepções tenham sido conhecidas por Humboldt, e relevadas no seu processo de análise científica, não foram elas as responsáveis pelo caráter geral sistematizador da sua ciência. O caráter estético-filosófico que permeia a obra humboldtiana e fundamenta seu conceito de paisagem está muito distante do aporte meramente empírico das ciências da natureza e mesmo de uma História Natural transformada. Precisamente no que diz respeito a Buffon, e demarcando claramente sua postura com relação ao todo orgânico da natureza, Humboldt nos diz: “Essa analogia misteriosa que ligas as emoções da alma com os fenômenos do mundo sensível, lhe foi inteiramente desconhecida.” (HUMBOLDT, 1848, p. 72; 1866b, p. 75; 1874b, p. 62, trad. nossa). Logo, se demonstramos ao longo da tese que a orientação geral sistemática de Humboldt esteve intimamente associada com a perspectiva idealista romântica, sobretudo de Schelling, temos que a ferramenta comparativa atendia propósitos mais elevados, correlatos às transformações experimentadas em Jena e sedimentada em seu espírito anos mais tarde em seu envolvimento com o idealismo alemão.

Mas se isso é verdade, que fundamento romântico era esse que jazia por trás do método comparativo? Qual o sentido sistemático de uma comparação numa análise orgânico-teleológica? Para respondermos a essa pergunta temos de aportar novamente nas obras de Goethe e nelas resgatar os sentido do seu chamado método morfológico. Ainda que em termos de classificação possa se comprar uma enorme briga ao alinhar Goethe aos românticos, vimos no segundo

capítulo da tese que esta consideração não é de todo absurda, seja pela influência exercida por ele no círculo romântico, seja pela própria dúvida suscitada acerca de sua filiação e postura, chegando a autoindagar-se sobre ser ou não um romântico. Independente da opção classificatória observada pelos investigadores e críticos da obra de Goethe, sabemos que muitas de suas idéias e princípios foram partilhados pelos românticos, assim como sabemos que Humboldt esteve largamente envolvido com estas reflexões. Mantendo-nos fiéis à ideia de que as metodologias da ciência humboldtiana estavam associadas com os momentos de sua sistematização, e considerando igualmente que a partir de Jena sua busca pela unidade toma formas idealista-românticas, temos que seu método comparativo nada mais era do que um reforço geral das concepções e ideias levadas a cabo nesse legado. Quando consultamos os escritos de Goethe e reconhecemos a advertência “Se queres caminhar para o infinito/ Anda para todos os lados no finito” (GOETHE apud MOLDER In: GOETHE, 1997, p.16), nela vemos o espírito do período, e o sentido geral de uma busca reveladora da uniformidade para além de toda a variação. Ao contrário do que nos fala Capel (1981), o fundamento do método comparativo humboldtiano, que guiará seu afã por integrar em uma explicação geral diferentes regiões e suas particularidades, está diretamente relacionado com essa busca do tipo, do arquétipo, do infinito na dimensão do finito. A comparação entre diferentes formas, em diferentes lugares e condições, a perspectiva de uma geografia regional, é a opção metodológica de quem busca encontrar uma unidade naquilo que se apresenta de forma variável. Aí residiria também todo o sentido de um aparente esforço enciclopédico, afinal, quanto mais estendermos nossas possibilidades de observação e comparação, mais perto chegaremos do modelo ideal (infinito) que jaz em toda particularidade (finito), ligando-as numa única e mesma representação.

A consideração do método comparativo nos revela, ainda mais, que a proposta de Humboldt estava de fato assentada na forma, na medida de uma ligação entre finito e infinito, revelando no conceito de paisagem a possibilidade suprema de ligação no instante, no particular, de todo o desdobramento e relação global dos fenômenos. Como vimos no capítulo anterior, a paisagem apresenta a cena, dispõe o que importa então para Humboldt, a tomada de uma totalidade pela medida do particular. Ao tempo que coloca as características de uma determinada região, a paisagem recobra a extensão que não pode ser captada, ela evoca a continuidade; ela, ao tempo que exprime a comunhão universal na forma, lança a perspectiva do que ali não se apresenta, nas palavras de Besse (2006): “Todos os pontos do espaço, as margens, os centros, o

longe e o perto marcam essa insistência do infinito no finito, que trabalha no interior da paisagem e a define.” (p. 07). A ligação científico-artística, tão cara ao saber e fazer românticos na passagem do século XVIII para o século XIX mostra aqui as suas marcas e, assim como no âmbito geral do saber era promovida pela fundamentação ontológico-metafísica, também em Humboldt sustentava-se a partir da consideração sistemático-filosófica.

Fundamental, a investigação dessa base, desse fundamento, que trilhamos com certa demora no capítulo anterior, começa agora a ser resgatado no sentido de responder a perguntas extremamente importantes e embaraçosas. A primeira delas, e apropriadamente respondida por Humboldt, trata da possível ligação entre razão e sensibilidade, ou seja, a possibilidade de se reunir em uma única proposta o espírito e sensibilidade poéticos e as conquistas analíticas da ciência formalmente constituída. Nas palavras do próprio Humboldt:

Ainda que o estudo da natureza estendido para todas as partes tenha posto em circulação uma massa enorme de conhecimentos, a contemplação inteligente dos fenômenos não foi sufocada sob o peso material da ciência, no estreito número de homens suscetíveis de entusiasmo; senão que há aumentado assim mesmo essa intuição espiritual, obra da espontaneidade poética, a medida que o objeto da observação ganhava em elevação e se estendia... (HUMBOLDT, 1848, p. 71; 1866b, p. 74; 1874b, p. 61, trad. nossa)

Na visão acertada e metodologicamente coerente de Humboldt, os conhecimentos racional e formal do mundo não poderiam estar, de modo algum, na contramão da intuição espiritual, do fundamento geral de toda a representação poética e artística da realidade. Como fizemos notar na forma, foi o concurso geral de cada particular reconhecido, de cada vegetação observada, que tornou possível a complementação poética da unidade geral do Cosmos. Há de se lembrar, sempre, que trata-se em Humboldt de uma associação objetiva-subjetiva e, na mesma medida, de uma associação científico-estética. Nessa composição, a objetividade não é, ou não deve ser, jamais concebida sem o papel fundamental da subjetividade e, do mesmo modo, a ciência não deve ser jamais considerada de maneira isolada, sem o papel fundamental do sentimento e da representação artística. Assim, ainda que o papel da arte seja extremamente relevante e, na verdade, ocupe uma função essencial na composição do Cosmos, há de se ter em mente que não é ela uma via única, posto que deste modo suplantaria por completo a existência mesmo do projeto de uma CIÊNCIA humboldtiana do Cosmos. Somente no caráter integrador de Humboldt pode ser compreendida a assimilação científica e a manutenção de uma necessidade poética. Tanto a

via estética que pretende negar o papel da ciência quanto a via científica que pretende negar o papel da arte devem ser abolidas como forma geral de compreensão do Cosmos.

É preciso distinguir entre as disposições da alma do observador, contanto que observa, e o engrandecimento ulterior das observações, que é o fruto da investigação e do trabalho do pensamento. Quando os físicos medem com admirável sagacidade as ondas luminosas de longitude desigual que se reforçam ou se destroem por interferência, ainda em suas ações químicas; quando o astrônomo armado de poderosos telescópios penetra nos espaços celestes, contempla as luas de Urano nos últimos limites de nosso sistema solar e reconhece débeis pontos brilhantes nas estrelas; quando os botânicos veem reproduzir-se a constância do movimento giratório na maior parte das células vegetais e reconhecem o íntimo enlace das formas orgânicas por gêneros e por famílias naturais, da abóboda celeste povoada de nebulosas e de estrelas ao rico manto de vegetais que cobre o solo no clima das palmeiras, tudo isso não pode deixar de inspirar a estes observadores laboriosos uma impressão mais imponente e mais digna da majestade da criação que àqueles outros cuja alma não está acostumada a recolher as grandes relações que ligam os fenômenos entre si. Não podem, por conseguinte, estar de acordo com Burke, quando, em uma de suas engenhosas obras pretende “que nossa ignorância a respeito das coisas da natureza é a causa principal da admiração que nos inspira, e fonte da qual nasce o sentimento do sublime.” (HUMBOLDT, 1846, p. 22; 1866b, p. 39; 1874a, p. 18, trad. nossa)

Arte e conhecimento não são coisas desconexas para Humboldt, tudo encontra-se em perfeita unidade nessa aproximação racional-sensível e, o mais importante, somente nela o caráter unitário do Cosmos pode ser compreendido. Por isso é que os trabalhos que se dedicam exclusivamente à descrição ou à consideração numérica, sem, em tempo algum, relacionar estas informações entre si não possuem valor isoladamente, por si mesmos. O importante, de fato, é ser capaz de reconhecer a harmonia geral que toca sensivelmente o homem nessa progressão histórica no caminho da saber de si e da natureza. Assim:

Aquele trabalho que consiste em acumular observações de detalhes sem relação entre si induziu, é certo, a esse erro profundamente inveterado de que o estudo das ciências exatas deve necessariamente esfriar o sentimento e diminuir os nobres prazeres da contemplação da natureza. Os que, nos tempos atuais, em meio ao avanço de todas as ramas de nosso conhecimento e da mesma razão pública, alimentam todavia semelhante erro, nem apreciam o bastante cada progresso da inteligência, nem o que pode a arte abraçar os detalhes dos casos isolados, para elevar-se a resultados gerais. (HUMBOLDT, 1846, p. 22; 1866b, p. 39; 1874a, p. 18, trad. nossa)

Fica evidente aqui, nas palavras do próprio Humboldt, que todo o avanço que ele conquista nas ramas disciplinares isoladas está em perfeita consonância e disposto ao conhecimento geral do Cosmos. Mais do que isso, toda a sua produção científica é complementada, isto é, atinge o nível derradeiro de seu papel no saber de si e da natureza, na medida em que resulta numa elevação da capacidade contemplativa do todo, da resposta harmônica geral que toca sensivelmente a alma humana. A arte, assim, é condição indispensável desse processo geral de conhecimento da unidade cósmica e a ciência de Humboldt só pode ser compreendida pela via de interação entre o esforço e labor científico detalhado e legislador e a captação sensível da unidade formativa do Cosmos. Podemos compreender assim que todo aquele esforço em aproximar estética e ciência, que narramos no capítulo segundo da tese, encontra sua representação na resposta sistemática oferecida por Humboldt, na maneira como pretende resolvida uma ambiguidade que dantes parecia aniquilar por completo a coerência interna de seu trabalho. Justificamos assim todo o esforço realizado na tese, quer dizer, somente conhecendo as reais demandas de seu contexto, e sabendo do seu envolvimento permanente com as questões metafísico-ontológicas podemos compreender essa aproximação estético-racional impetrada por Humboldt. Afirmamos assim que a maior parte dos erros de análise acerca da sua proposta fundamentam-se na ignorância ou limitação investigativa das dúvidas e respostas buscadas e dadas ao embate racional-artístico na virada do século XVIII para o século XIX. Considerando minimamente três referências intelectuais do período e suas respostas para as questões fundamentais da época podemos suprimir por completo as principais dúvidas concernentes à proposta humboldtiana de ciência.

A primeira referência que destacamos é Schiller. A importância de Schiller está centrada na concepção de homem que subjaz toda a sua consideração artística. Vimos que foi Schiller um dos responsáveis por, no plano estético, tentar oferecer um meio termo entre sensibilidade e razão, a partir da *Crítica do Juízo* de Kant e da ainda complicada ligação entre sujeito e objeto herdada das suas duas primeiras obras Críticas. Vimos, nesse sentido, que o homem para Schiller comporta, na sua concepção geral estética, um impulso sensível e outro formal, equacionados ou sintetizados no impulso lúdico, na arte, no prazer desinteressado que deleita. Assim, na capacidade de integração lúdica de sensibilidade e razão, cumpriria o homem seu desenvolvimento e chegaria à verdadeira conformação estético-moral da existência, de maneira que o concurso geral de cada elemento racional se associaria, na mesma medida e proporção, ao

caráter sensível, fundamentando um saber estético do mundo e de si. Precisamente isso é o que também acontece com o projeto unificador de Humboldt.

Pode-se objetar aqui que a relação de Humboldt com Schiller não era tão estreita quanto, por exemplo, com Goethe, mas, ainda nesse distanciamento acadêmico, inclusive com muitas ressalvas de Schiller ao trabalho de Humboldt, temos que da sua parte, Humboldt tinha grande apreço pela capacidade intelectual de Schiller. Figura notória na Alemanha, Schiller era certamente uma referência para Humboldt, assim como para todos os expoentes do primeiro romantismo. Tal consideração pode ser confirmada pela carta enviada a Schiller em que Humboldt confessa suas pretensões de compreender o mundo e os diferentes fenômenos em unidade. “escreverei a história da natureza, realizando pesquisas em todas as direções a fim de descobrir as leis da harmonia universal.” (HUMBOLDT apud GASCAR, 1985, p. 36, trad. nossa). Em vista, portanto, do papel de Schiller, é bastante plausível que tenha Humboldt se valido dessa dupla consideração de homem no norteamento do seu projeto. Embora ele cite Schiller, não o faz diretamente na questão do homem, ainda que, com singular valor, o cite no que se refere à arte e estética, ou seja, justamente no ponto onde está assentada a singular concepção harmônica schilleriana de um homem há um tempo racional e sensível. Podemos ver assim que a associação geral de Humboldt preza, antes de mais, pela harmonia geral e desenvolvimento da humanidade pressupostos na conformação adequada de composições racionais formais e considerações sensíveis, ambas concorrendo para a fundamentação estética da obra e, ao mesmo tempo, deixando ver o progresso do espírito no acolhimento superior do desdobramento da natureza. Precisamente nesse ponto, nos *Quadros da Natureza*, exprime que a ciência, em específico a teoria de Erasmus Darwin, falha por não valorizar a arte, ainda que reconheça uma dinâmica na natureza atrelada a uma concepção organicista. Conhecer para Humboldt não é só apontar o funcional, o útil, mas reconhecer o papel do belo, da arte que evoca nossa realização humana. Daí o sentido schilleriano de homem.

A teoria de Darwin considera as espécies como exércitos sempre em guerra; não observa, portanto, senão as armas, quer dizer, os órgãos; esquece o belo, o ornato, e estético, é incompleta, na opinião do duque d’ Argyle. Segundo ele diz, far-se-ia apenas idéia insuficiente do poder criador, mostrando-o sem cessar submetido à acção e recusando reconhecer nas suas obras a expressão de um ideal de beleza, muitas vezes incompreensível pelo homem, outras vezes, porém, em visível harmonia com os nossos instintos estéticos. (HUMBOLDT, 1953, p. 326-327)

Exatamente onde localizamos a afirmação de uma plausível ligação com a concepção schilleriana de homem, retornamos à influência que sistematicamente consideramos central: a de Schelling. É precisamente contra Erasmus Darwin que a concepção orgânica de Schelling assume maior significado (RICHARDS, 2002); é precisamente na superação de uma visão meramente material e racionalmente conduzida que Schelling compreende a relação entre os elementos naturais, e do próprio homem com a natureza. Aliás, somente na consideração intuitiva e estética pode se consagrar a síntese de qualquer relação entre o mundo em seu desdobramento reflexivo e a atividade progressiva histórica do ser humano enquanto tomada de consciência. Na consideração do organismo em Schelling, e somente aqui, podemos compreender porque é possível uma conformação entre racionalidade e estética e, mais ainda, como aquela aparente aproximação insuperável entre uma concepção teleológica e outra mecânica pôde acontecer sem contradição interna. Aquela incongruência tão embaraçosa, que no início do capítulo fazia titubear a própria certeza e confirmação da tese, é aqui resolvida; solucionada em favor de uma visão integrada que, já no capítulo anterior, sustentávamos como cerne da resposta sistemática para a ciência humboldtiana do Cosmos.

Temos que a natureza em Schelling se dá como organização orgânica, de tal modo que o princípio fundamental da atividade e do desenvolvimento está articulado na integração das partes, numa relação indissociável entre a totalidade que se completa no interior de cada etapa e na capacidade produtiva do todo de criar-se ao afirmar-se sistematicamente. Este todo, se bem entendido é, portanto, um duplo teleológico-mecânico, numa recuperação clara de Leibniz, já que toda a conformação aparentemente externa age, sem exceção, na consecução final do propósito orgânico, não existindo, assim, atividade de qualquer parte que não diga respeito ao todo acabado. Doutra feita, este caráter teleológico-mecânico que caracteriza o organismo só pode ser dado e compreendido enquanto atividade na relação com o ideal, quer dizer, na supressão total do caráter legislador, visto que ela mesma, natureza, passa a ser a autoconsciência criando a si numa manifestação histórico-sistemática. Ora, enquanto é produção de si, é livre; e como é livre, é sem lei ou condições gerais de conformação, senão as que imprime a si mesma no processo da efetivação de si. Isso posto, temos que, por um lado, a Natureza é uma conformação teleológico-mecânica submetida ao todo orgânico e, portanto, agindo conforme leis (teleológico-mecânicas); ao mesmo tempo, só se apresenta enquanto organismo na produção de si, ou seja, no seu caráter

autossuficiente, logo, desprovida por completo de qualquer determinação legislativa dada de fora, sendo assim livre em sua essência ativa. Essa dupla determinação e liberdade é sintetizada precisamente na associação intuitiva, seja no campo do saber, seja no plano da prática e, nessa conformação, o valor da arte e da representação estética cumpre a ligação geral objetiva dessa totalidade auto produtiva.

Em toda a identificação filosófico-estética que procuramos demonstrar no capítulo anterior ficou por demais evidente a associação da obra de Humboldt com as idéias da *Naturphilosophie*. Agora, na recuperação do sentido teleológico-mecânico e na apresentação da liberdade sistemática de Schelling, podemos começar a compreender o que significou para Humboldt a conformação entre tudo o que estava disposto ao seu tempo. Além de servir como fonte de novas informações e como um ferramental precioso na compreensão do todo, o mecanicismo e mesmo a concepção teleológica pela via da ciência oferece a dupla possibilidade schellinguiana de conceber a realidade a partir de leis, sejam elas mecânicas ou finalistas, e, ao mesmo tempo, reconhecer o caráter livre de autoprodução do espírito, elemento fundamental da composição geral sistemática da natureza em sua relação objetivo-subjetiva. O propósito de Humboldt na sua composição científica singular é justamente fazer ver através da ciência poética um conjunto de informações, descrições e leis que correspondem à consumação histórica da totalidade universal na ligação do espírito e da natureza. Tudo o que observamos no capítulo anterior como o direcionamento geral da obra de Humboldt corrobora essa interpretação e deixa ver que a aparente contradição interna de seu trabalho, de sua ciência, não é mais do que a tarefa geral sistemática de representar pela via científica estetizada a totalidade objetivo-subjetiva do Cosmos, em todos os tempos e lugares. Mesmo numa outra recuperação de Leibniz, que apontamos no segundo capítulo, Wolff e Blumenbach já deixavam no ar uma possível ligação entre teleologia e mecanicismo, constituindo nessa aproximação um “materialismo vital”, capaz de considerar na composição sistemática um conjunto de causas eficientes, incompreendidas enquanto tais sem a consecução de causalidade final. Embora essa concepção não dê conta de uma série de prerrogativas sistemáticas de Humboldt, vale destacar que a aproximação mecânico-teleológica não só era possível, como pôde resguardar todo um fundamento filosófico bastante sólido, sobretudo no caso de Schelling, quando em verdade a produção da autoconsciência de si não podia desprezar, no curso de seu desenvolvimento, os frutos da análise mecanicista. O pleno sentido alcançado e a correspondência direta de Humboldt com a passagem do século XVIII para

o século XIX reforça a tese aqui defendida e deixa ver que seu trabalho só assume coerência se lido por este prisma. Ousada, pode-se dizer que sua proposição científica encontra um paralelo, ainda que tenha, na sua forma de compor e interpretar a natureza, articulado de maneira singular as proposições e assertivas sistemáticas. Aqui propriamente colocamos uma terceira referência estruturadora, a de Goethe, também vastamente citado ao longo da tese.

Goethe, diferentemente de Schiller, tem com Humboldt uma relação muito mais estreita e amigável, e, ainda em diferença com Schiller, nutre uma admiração pelo seu esforço e trabalho. Ao longo da tese aportamos uma série de ligações entre Humboldt e Goethe, sobretudo no papel fundamental desempenhado pela forma na consagração de um saber superior, que se estende para além dos limites formais e atinge uma compreensão integrada da natureza. Essa concepção orgânica que orienta a busca de Humboldt por uma lei geral da conformação cósmica está pautada no valor superior da forma como elemento revelador no fenômeno, no visível, de algo para lá dele, infinito, invisível. Mas, para além dessa relação que diz respeito à forma, especificamente no que compete ao método, devemos destacar a proposição singular de Goethe, na qual pretendia também compor em unidade arte e ciência. Na verdade, como vimos, Goethe pretendia aplicar à ciência o mesmo método que havia empregado para pensar o papel dos juízos de gosto, ou seja, para avaliar o elemento estético. Assim, toda a consideração da natureza deveria ser dada a partir de tipos perfeitos, o protótipo, assim como na arte jazia uma busca pela perfeição ideal na variedade de formas e estilos. Com Humboldt a associação também acontece, só que, desta feita, de uma maneira diferente. A associação entre ciência e arte é expressa, também como em Goethe, a partir de uma relação subjetivo-objetivo (presente por exemplo na *Doutrina das Cores* de Goethe), todavia, a forma de execução dessa concepção unitária se dá por um caminho diferente. A ciência em Goethe não incorpora uma linguagem poética, apesar de se valer do mesmo fundamento analítico da arte, ao mesmo tempo, a sua arte poética incorpora elementos da ciência e um saber não formal da totalidade, como no caso das *Afinidades Eletivas*. Em Goethe a associação entre arte e ciência, quando tratadas em conjunto no mesmo trabalho, só acontece na perspectiva artística, visto que é este universo o espaço de representação superior, capaz de conformar o discurso científico de uma maneira simbólica. Com Humboldt o processo é diferente. Ele também considera a arte como uma forma de representação simbólica capaz de completar e apresentar pela medida intuitiva o invisível no visível, bem como aglutinar em unidade o que de outra maneira não seria possível. Não obstante, a tarefa aqui é produzir essa

integração numa obra científica. Nesse sentido, sua ciência é artística e carrega um valor estético, ou seja, a arte representaria, numa ligação sistemática com Schelling e com o movimento romântico alemão, uma resposta totalizante, simbólica, no interior do sistema, na esfera prática. Logo, ainda que haja tanto em Goethe como em Humboldt um caráter unificador de arte e ciência, o acento de Goethe está na capacidade superior da arte e, no caso de Humboldt, o acento está na tentativa de uma proposição científica universal, que considere a medida formal e a medida intuitiva integradamente. Ainda que pareçam semelhantes, estas diferenças guardam dissonâncias sistemáticas, que nos permitem interpretar a obra de Humboldt a partir de sua vinculação com o projeto idealista de Schelling. Não obstante, devemos destacar que Goethe é fundamental em suas ideias e que sobretudo a concepção aglutinadora de paisagem, oriunda da forma, é extremamente afeita a sua proposta. Acerca dessa admiração e assimilação de Goethe por parte de Humboldt, damos a ver uma citação bastante sintetizadora:

Do mesmo modo, sobre todos os pontos perdidos no círculo da criação, desde o Equador até a zona glacial, por onde quer que a primavera faça brotar um botão, pode glorificar-se a natureza de exercer em nossas almas um poder embriagador. Esta confiança é especialmente legítima no solo da Alemanha. Que povo meridional não há de admirar o grande maestro da poesia cujas obras todas respiram um sentimento da natureza tão profundo, os “Sofrimentos do Jovem Werther”, como a “Viagem à Itália”, a “Metamorfose das Plantas”, como as várias Poesias? Quem há convidado com mais eloquência seus cidadãos “a resolver o enigma sagrado do universo”, a renovar a aliança que a infância da humanidade reunia para uma obra comum à filosofia, à física e à poesia? Quem atraiu mais poderosamente as imaginações até aquela região, sua pátria intelectual, na qual “o leve sopro do vento se agita sob o céu azul, onde vive tranquila a murta, e se levantam os altos troncos?” (HUMBOLDT, 1848, p. 84; 1866b, 81; 1874b, p. 70-71, trad. nossa).

Pode se objetar aqui que a confluência de Schiller, Goethe e Schelling é ambígua, em vista das diferenças que apresentaram no seu projeto de interpretação da realidade. No entanto, vimos já no primeiro capítulo que as vinculações das propostas são bastante extensas. Apesar das divergências há uma ligação extremamente plausível, especialmente naquilo que Humboldt destaca das proposições, bem seja: a fluidez no imediato; o caráter intuitivo sintético da forma como ponte entre finito e infinito; a valorização de uma composição orgânica da realidade e, finalmente, um papel central da arte na capacidade de expressar de maneira prática o que para o discurso formal é impossível. Assim, chegamos aqui ao centro fundamental da tese e, antes de apropriadamente recuperar o sentido pleno de paisagem que nos leva a esta afirmação, devemos

dar conta de outras interpretações e, no debate com elas, ratificar a posição construída ao longo deste trabalho.

7. Dos intérpretes do método de Humboldt

A articulação dos diferentes elementos que povoam a proposta científica de Humboldt é matéria extremamente controversa entre os intérpretes do autor. Há uma série de discussões em torno de uma sistematicidade geral dessa produção científica e, portanto, se seria ou não apropriado falar em uma ciência humboldtiana. Gayet (2005), por exemplo, reforça que essa concepção de uma ciência humboldtiana parece não condizer com o caráter produtivo de Humboldt que, ao seu ver, articulou sem grandes preocupações sistemáticas os diferentes tributos que estavam presentes em um momento de grande transformação no saber. Gayet considera que é parte do pensamento do período essa busca por ligar diferentes contribuições, como acontece, por exemplo no campo das ciências. Segundo ela, Humboldt está “em equilíbrio entre os dois séculos”, de modo que pende mais para as tendências gerais que marcam o iluminismo do que para as divergências que assinalam o *Sturm und Drang*. Esse peso na direção das luzes diz respeito, certamente, ao caráter científico de Humboldt. Vimos à exaustão que os diferentes recursos cultivados ao longo do século XVIII lhe servem como base para a construção de um saber sobre a Terra, sobre o Cosmos. Gayet não ignora, evidentemente, todas as características singulares do período e a existência de uma ruptura no próprio seio da ciência formal instituída. Não obstante, os papéis que o *Sturm und Drang* e mesmo o romantismo haviam desempenhado em Humboldt não teriam suprimido seu projeto geral de fazer ver em unidade legislativa, regulada, o conjunto de fenômenos reconhecidos. Oscilaria assim entre “Kant e Goethe, Lavoisier e Schiller” (GAYET, 2005, p. 17). Não obstante, apesar de considerar, sobretudo o caráter poético da descrição e do discurso pré-romântico, não teria, segundo Gayet, se articulado com o pensamento idealista, de maneira que sua exposição científica não teria pretendido, em momento algum, conformar idealmente o conjunto de observações fenomênicas. Ao contrário, ela sustenta que Humboldt esteve em vias de rejeição das propostas idealistas. Segundo ela, a marca principal do pensamento e vida de Humboldt é uma recusa geral da divindade, para o que ela associa com esse discurso filosófico metafísico do período.

Aqui vale a pena retermo-nos um instante, justamente porque a fragilidade da análise de Gayet (2005) começa a tomar formas mais claras. Há de se ter em conta que a resposta metafísico-ontológica que caracteriza o idealismo alemão não é, embora possa parecer para os mais desavisados, um discurso teológico. Todo o sentido do divino é transferido para a apresentação do Absoluto, ou quando não para a apresentação do transcendental no plano sistemático. Trata-se, de fato, como vimos nas propostas religiosas românticas, de uma consideração panteísta, especialmente no que se refere a Schelling, ou seja, trata de conformar em unidade a disposição natural com o transcendental e, nessa ligação, deixar ver a resposta metafísico-ontológica. A divindade, como essa pretendida por Gayet, não é, nem de longe, a preocupação romântico-idealista. Pretender que a recusa de Humboldt a Deus inviabiliza a ligação com o idealismo é, no mínimo, ignorar por completo a proposta superior metafísica que caracteriza o período e, nesse sentido, demonstramos estar abundantemente presente em Humboldt, seja na consideração do transcendental como fonte de atividade infinita para além do fenômeno, seja na composição unitária de subjetividade e objetividade na realização sistemática de um progresso da natureza e do homem recolhidos e sintetizados pela forma. Enfim, a extensa reunião de argumentos que dispusemos ao longo da tese, e sobretudo no capítulo 3, deixam ver que uma recusa à associação de Humboldt com o idealismo alemão é fornecida por completo e total desconhecimento do que seja então o idealismo.

Entretanto, para espanto maior, Gayet não está isolada nessa compreensão de Humboldt. Halina Nelken também adverte que Humboldt havia se colocado contra o idealismo, de modo que sua preocupação era muito mais voltada para o caráter empírico e não abarcava uma composição sistemática afeita a uma autoprodução da consciência. Para Nelken, a concepção de unidade da natureza em Humboldt era uma forma de demarcar terreno contra a expansão da concepção idealista na Alemanha. A concepção de arte e estética, que poderia soar problemática para essa interpretação de Humboldt, era só a maneira de incorporar no discurso universal da natureza o homem materialmente dado e sua produção intelectual histórica. Vale notar que ambos os trabalhos são bastante ricos e criteriosos, mas, desta feita, não podem responder ao caráter sistemático de Humboldt por ignorarem os aspectos filosóficos que, há todo momento, são recuperados e fundamentam a conformação geral do seu trabalho. Não podem ver, nesse sentido, que toda a construção de unidade em Humboldt só é possível, considerando sua visão de natureza, sob a perspectiva da *Naturphilosophie*, tenha sido ela assimilada direta ou

indiretamente pela difusão da ideia no período. Especificamente nesse ponto e para dirimir as dúvidas daqueles que pretendem depositar valor maior na interpretação mais distante e produzida em língua estrangeira, vale dar a ver uma citação do próprio Humboldt em uma parte do *Cosmos*, na qual procura demonstrar o que significa para ele a concepção de natureza e qual a relação com seu modo de agir cientificamente.

Quis mostrar unicamente que, sem anular a solidez dos estudos específicos, pode-se generalizar as ideias, concentrando-as em um foco comum, e mostrar como as forças e os organismos da natureza são movidos e animados por um impulso. “A natureza,” disse Schelling em seu poético discurso sobre as artes, “não é uma massa inerte; é para aquele que sabe penetrar-se de sua sublime grandeza, a força criadora do Universo agitando-se sem cessar, primitiva, eterna, que faz nascer em seu próprio seio tudo o que existe, perece e renasce sucessivamente.” (HUMBOLDT, 1846, p. 46; 1886a, p. 51; 1874a, p. 37, trad. nossa).

É por demais evidente no conjunto da obra, e mesmo na citação, que a natureza é compreendida em conformação com Schelling, comungando aqui a concepção de uma força formadora do Universo que se agita em todos os casos particulares; eterna, essa força é atividade pura que se manifesta em todo o campo dos fenômenos, ou seja, na manifestação histórica de sua autoprodução. Logo, pretender que Humboldt tenha se voltado contra o idealismo e, por esse motivo, tenha instituído o saber do *Cosmos* é atentar contra a compreensão legítima de seu trabalho. Mais cômoda, essa interpretação deixa de ter que lidar com o problema embaraçoso de articulação das inúmeras influências em Humboldt, afirmando que pura e simplesmente se valeu do que então existia e, nesse sentido, produziu em conformidade com o saber científico do período, rebuscando e retocando seu trabalho sob o efeito longínquo do *Sturm und Drang*. Muito embora tenhamos deixado claro que para Humboldt, e de acordo com suas próprias palavras, a construção de uma concepção unitária do *Cosmos* restaria incompleta sem a sensibilidade poética, sem o valor supremo da arte, parece que estas reflexões não são consideradas ou são, no pior dos casos, propositalmente desprezadas na ratificação de uma ideia ou interpretação. A própria declaração de Humboldt de que sua proposta unificadora estaria incompleta sem a arte deixa ver que a perspectiva estética é sistematizadora no seu trabalho, afinal, se fosse contingente, não estaria inacabada a proposta unitária que pretende levar a cabo.

Outro importante intérprete de Humboldt, Michael Dettelbach (1999), sustenta igualmente que não se pode falar apropriadamente de uma ciência humboldtiana, e que, na

verdade, a composição da sua obra principal, o *Cosmos*, revela o trabalho e o acúmulo de uma vida e, nesse sentido, demonstra aquilo que é mais característico em Humboldt, bem seja, o que Dettelbach chama de uma “sensibilidade calibrada”. Haveria nesse procedimento metodológico humboldtiano uma aproximação entre ciência e arte, só que, desta feita, sem relação direta com sua proposição sistemática, esta sim uma composição física da Terra, uma física do mundo apoiada em bases científicas sólidas, sob o rigor do método matemático-experimental e, todavia, sensibilizada pela herança romântica de Humboldt.

As mais variadas facetas do trabalho de Humboldt podem, portanto, ser vistas como um projeto estético, um esforço reiterado para definir e representar uma sensibilidade ou ‘olhar fisionômico’. Isto não é uma teoria holística, teleológica do cosmos, mas uma série de práticas culturais ligadas pela manifestação do poder e autoridade do autor. Neste sentido, não havia uma ciência humboldtiana, no sentido de uma ciência cósmica, determinística, uma teoria positiva do entendimento, das relações causais entre os fenômenos do cosmos, ou no sentido de um vitalismo cósmico que entendia todos os fenômenos como o produto de uma força singular ou alma-do-mundo. (...) Humboldt não se preocupou em entender o mundo como uma grande cadeia de causa e efeito; ele estava distante como atualmente sabemos da impenetrável complexidade, densidade e história do mundo físico para propor igualmente uma ciência. (DETTELBAACH, 1999, p. 502-503, trad. nossa)

Como marca de um legado cultural assimilado, o sentido estético fazia ponderações fisionômicas que Humboldt partilhava a partir de observações e, portanto, sem uma proposta determinística causal para a realidade. Essa interpretação, absolutamente negada pela obra de Humboldt e sua procura geral por leis, é ainda mais absurda porque pretende que os trabalhos de Humboldt careciam de maior densidade científica para se apresentarem como um projeto legítimo de interpretação causal da Terra. Ora, Humboldt teve com os maiores expoentes do período em todas as áreas do saber, mais do que isso, além do convívio diário e íntimo com estes expoentes participou ativamente de muitas de suas pesquisas. Pretender que Humboldt ignorava a complexidade científica do período, bem como as reformulações gerais que estavam sendo edificadas na passagem do século XVIII para o século XIX é atentar contra a sua verdade biográfica. A imensa variedade de assuntos que dominou e, igualmente, o conjunto de citações e explicações de alto nível que dispõe em seus trabalhos é a única certeza possível de sua obra. Se havia um homem na face da Terra que possuía conhecimento diversificado e profundo o suficiente para lidar com a complexidade de transformações científicas ocorridas nas diferentes

áreas em um momento de especialização do saber, este homem era Alexander von Humboldt. Desse modo, pretender que ele não criou uma ciência porque não tinha conhecimento suficiente das ramas disciplinares é pretender que toda a sua vida acadêmica foi um engodo e que, em verdade, jamais realizou aquilo que é apontado por todos os historiadores e, do mesmo modo, que todas as suas composições são pura e simplesmente uma produção alheia, plagiada ou revelada espiritualmente numa sessão de mesa-branca.

Vale notar que Dettelbach (1999) destaca os *Quadros da Natureza* como emblemático da sua proposta científica, daquilo que todos intentam chamar de uma ciência humboldtiana, embora ele abertamente discorde dessa composição sistemática conferida à Humboldt. Aqui, parece surgir a primeira manifestação de bom-senso interpretativo, na medida em que os *Quadros* oferecem uma composição importante do projeto metodológico humboldtiano. Contudo, é mera aparência de sobriedade. Na verdade, Dettelbach pretende que nessa obra Humboldt está submetendo uma herança cultural estética da Alemanha de final do século XVIII à atividade de mensuração e exposição descritiva científica. Para ele: “Por justaposição, paisagem e precisos instrumentos, o *Quadro da Natureza* foi definindo uma ‘sensibilidade calibrada’; ligando o sabor cosmopolita da cultivada Europa à conta da sensação e medição, e portanto naturalizando-o e universalizando-o.” (DETTELBAACH, 1999, p. 503-504). Assim, a universalização e naturalização da estética em Humboldt se dariam nessa tarefa de expor através de medidas e descrições o conjunto de elementos que conformariam uma unidade geral da Terra. Sem horizonte, essa interpretação não pode perceber que o caráter unificador é que rege a utilização dos métodos e não o contrário.

O que em geral estes intérpretes de Humboldt não podem ver é que sua proposta científica é extremamente original e, ao contrário do que imaginam, oferece uma estrutura sistemática bastante elevada e munida de diversificados e complexos elementos. Se se ignora, por qualquer motivo, tudo o que dispusemos nos dois primeiros capítulos da tese, não se chega efetivamente à compreensão de Humboldt. Se por algum motivo se desvia do interesse promovido pelo debate estético, não pode compreendê-lo; se, por outro lado, se equivoca na consideração da importância e magnitude do debate ontológico-metafísico travado na Alemanha, também incorre em erro; se, o mais importante, não se percebe vagamente a complexidade teórica envolvida na diversidade de ramas disciplinares que tomam forma no período e fundamentam a gênese moderna das ciências, compreende ainda menos o trabalho e o sentido investigativo de Humboldt. Assim, no equívoco

interpretativo, podemos agora, no final da tese, compreender efetivamente o papel de tudo o que se dispôs aqui nesse longo texto. Só diante desse conhecimento geral percorrido podemos entender que sua ciência é mais do que se entende até então por ciência; ela é a confluência de múltiplos legados metodológicos; é a valorização do empírico e do transcendental, é a resposta, pelo conceito de paisagem, ao problema ontológico das aparentemente excludentes cosmovisões materialista e idealista. Sua ciência busca ordenações matemáticas para os fenômenos, a regularidade reconhecida na experiência pelo método de indução, assim como a compreensão de um *telos* natural, um conjunto de conexões reconhecidas na forma, o passo decisivo na introdução de uma sensibilidade romântica para além dos ditames restritos de uma ciência racionalista. 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. Para além dos limites reconhecidos, a ciência humboldtiana é uma ciência universal que procura apaziguar todos os caminhos dispostos ao humano em sua história intelectual. Científica, artística e filosófica sua ciência representa o esforço de quem pretendeu com sua vida intelectual resolver cientificamente o problema ontológico que acompanha a história do conhecimento. A unidade evocada em sua ciência era a resposta a todo problema do conhecimento e da compreensão da realidade; ele pretendeu estabelecer uma ciência que desse conta das perspectivas real e ideal em conjunto, sem recriar um sistema filosófico próprio ou articular nas premissas essas duas vertentes contrapostas. Sua ciência é uma resposta prática, objetiva à dicotomia da realidade e do saber. Valendo-se do princípio máximo da unidade idealista-romântica, pretendeu findado os impasses filosóficos na busca universal do conhecimento da realidade. Não queiram chamar isso de ciência humboldtina, chamem então de ciência do Cosmos, revelando que, nessa última obra de sua vida, pretendeu ele dar a ver o que perseguiu ao longo de toda a sua vida.

Eu estou imprimindo meu trabalho, o trabalho da minha vida. A louca fantasia tinha me compelido a representar em um único trabalho o mundo material todo, - tudo o que é por nós conhecido dos fenômenos astrais e da vida terrestre, das nebulosas estelares até a distribuição geográfica de musgos sobre rochas de granitos, e isto em um trabalho em que o vívido estilo promoverá interesse e graça. (HUMBOLDT, 1860, p. 15-16, trad. nossa, carta a Varnhagen de 27 de outubro de 1834).

Ciente de que essa proposta de interpretação do Cosmos era singular, ou seja, que se estendia para além do que estava disposto sob o campo estrito da análise científica, Humboldt diz:

A descrição do mundo, considerada como objeto dos sentidos exteriores, necessita indubitavelmente do concurso da física geral e da história natural descritiva; mas a contemplação das coisas criadas, ligadas entre si e **formando um todo animado por forças interiores**, dá à ciência que nos ocupa nesta obra um caráter singular. (HUMBOLDT, 1846, p 52-53; 1866a, p.59; 1874a, p. 42)

Ora, se na sua obra sistemática final, naquilo que pretende ser o resumo intelectual de toda a sua vida e de seu projeto unificador, ele se expressa da maneira como destacamos, não resta mais dúvida de que seu escopo final era, de acordo com o romantismo e o idealismo alemão, inserir uma compreensão que ultrapassava em larga medida as propostas científicas existentes. Reconhecendo inclusive o que faz de sua obra singular, Humboldt aponta que é justamente na união do caráter físico causal e descritivo com a concepção ideal que se dá sua ciência do Cosmos. Basta ver que a física geral, expressa mormente pelo método matemático-experimental, e a Historia Natural descritiva eram incapazes de explicar o mundo, a natureza. Considerando o mundo como “coisas criadas”, ou seja, produzidas pela atividade, e “ligadas entre si”, numa relação indissociável entre cada elemento então disposto, então criado, chega-se ao mundo “animado por forças interiores”, buscadas sobre a orientação de um princípio ideal unificador, transcendental. Assim, define, em acordo com nossa interpretação, que aquilo que se dispõe como material diverso serve em último sentido, no projeto maior de ligação, aos propósitos idealistas, isto é, é o idealismo-romântico alemão que orienta o caráter organizador e sistemático final de sua obra, de sua vida, inserindo no interior dessa concepção geral os contributos de todo o conhecimento acumulado por seu tempo, da física geral à história natural, ou seja, das causas às descrições fenomênicas.

Essas passagens e considerações jogam por terra qualquer manutenção de uma via interpretativa como as que destacamos anteriormente. Não obstante, outras mais apropriadas e fecundas também figuram no cenário nacional e internacional de compreensão sistemática da obra de Humboldt.

Knight (1998), que tem uma obra bastante extensa e qualificada sobre o período em que viveu Humboldt, sendo uma das maiores referências mundiais no campo histórico de análise do

papel do romantismo nas ciências, consegue perceber que a ciência humboldtiana guarda um caráter sistemático importante. Pela perícia na análise científica, e por conhecer em realidade o que estava acontecendo naquela importante virada do século XVIII para o XIX, Knight consegue identificar na obra de Humboldt elementos de articulação parelhos aos cientistas românticos de sua época.

Humboldt pretendeu balancear subjetividade e objetividade; e sua última edição do *Quadros da Natureza* foi um esforço de pintar com palavras um cenário exótico, informado pela botânica, geologia e zoologia. A ciência natural descritiva de Humboldt era apaixonada, em consonância com o poema de Davy; e uniu de uma maneira particular estética e ciência. (KNIGHT, 1998, p. 49, trad. nossa)

Apropriada, essa interpretação dá conta da tarefa de Humboldt de aproximar ciência e estética, com destaque para aquilo que é essencial e que Knight conhece em larga medida nos cientistas românticos, o balanceamento entre subjetividade e objetividade. A comparação com Davy nos parece um pouco imprecisa, não que não exista uma influência romântica no seu poema, mas, aqui, parece cometer-se o mesmo problema de associação com Goethe. Embora a proposta de composição romântica de ciência e estética esteja presente em ambos, Humboldt a realizou de uma maneira diferente. Enquanto Davy expressa essa unidade estético-científica na obra de arte, no poema, assim como também fazia Goethe, não se nota, em seus trabalhos científicos, uma tentativa aberta de trabalhar o espírito artístico poético como forma e metodologia de transposição superior do conteúdo. Como característica própria de Humboldt, essa ciência poética é o registro de sua proposta unificadora e da maneira singular de produzir ciência que culminou no seu grande projeto do *Cosmos*. Também aqui, na interpretação do *Cosmos*, Knight é bastante feliz e consegue relacionar seu projeto unificador com todos os demais avanços conquistados pelos cientistas românticos, enquadrando Humboldt dentre eles. Nessa perspectiva, o caráter que reforçamos constantemente como força, movimento e metamorfose aparece na visão de Knight em consonância com o romantismo e, de uma maneira geral, partilhando esse objetivo comum dos *Naturforscher* na produção do conhecimento.

Em Humboldt, portanto, nós encontramos uma visão da importância do “movimento” que encontraremos mais tarde em Edmund Mills; e ideias de forças ativas nos corpos, mudanças químicas como metamorfoses e a imagem do

mundo como sendo um fluxo, todas estas características dos cientistas românticos. (KNIGHT, 1998, p. 69-70, trad. nossa)

Outros autores pretendem também uma resolução sistemático-metodológica em Humboldt a partir da incorporação dos pressupostos românticos. Elizabeth Millán-Zaibert, por exemplo, considera que a proposta humboldtiana de ciência se aproxima da proposta poética de Schlegel.

O modo com que Alexander von Humboldt reúne história, estética e ciência é similar ao modo como Schlegel reúne história, poesia e filosofia. Esta fusão não foi meramente o resultado de capricho arbitrário, mas antes a consequência de uma consideração da natureza viva. Humboldt dedicou-se a desvelar a natureza para o entendimento humano, ainda sem ver o processo de desvelamento como uma mera interrogação do fenômeno natural em que fatos poderiam então ser coletados e gravados. A coleta e gravação dos fatos foi somente parte do seu método científico. (MILLÁN-ZAIBERT, s.d., p. 54, trad. nossa)

Perspicaz, essa consideração do método humboldtiano leva em conta o caráter progressivo da sua ciência, assim como acontece na poesia de Schlegel; leva em conta a organização sistemática orgânica da natureza, precisamente como se configura a poesia romântica de Schlegel; leva em conta ainda a integração de história, estética e ciência em Humboldt, comparando com a proposição sintética de história, poesia e filosofia de Schlegel. Entretanto, nesse último ponto precisamente, a correlação geral de Humboldt com Schlegel deixa de ser exata.

Vimos que a proposta humboldtiana pretende uma aproximação entre ciência e Filosofia, tendo como consequência um aporte estético-romântico. Aqui, na interpretação de Millán-Zaibert, não é a Filosofia que cumpre em Humboldt o papel integrador e a valorização estética, ao contrário, é a conformação científico-estética que resulta numa composição sistemática. Isso nos parece bastante impreciso, porque não há justificativa em Schlegel, no que concerne estritamente ao caráter poético romântico, para uma aproximação com o espírito científico, especialmente com o mecanicismo estrito de que Humboldt se vale. Somente a partir da Filosofia, e mais precisamente de Schelling, Schiller e da proposta singular de Goethe, podemos compreender o projeto de Humboldt e sua apropriação sistemática da ciência, sem o que seria impreciso falar de uma ligação com Schlegel. É evidente que esta ligação existe e que Humboldt sofreu uma enorme influência do movimento romântico, entretanto, a assimilação sistemática do romantismo se deu a partir da *Naturphilosophie*, que era, no âmbito da Filosofia, a representação

mais acabada do romantismo alemão. As conformações de Humboldt com Schlegel estão associadas ao espírito do período e a maneira pela qual o movimento romântico adentrou o saber através da Filosofia. Assim é que o caráter proso-poético de Humboldt deve tudo ao papel do *medium-de-reflexão* de Schlegel. Mas seria impreciso dizer que esta é a fonte do método geral sistematizador, posto que, nesse nível, a ligação sistemático-filosófica de Schelling é mais apropriada e esclarecedora. Não obstante, devemos render méritos à interpretação de Millán-Zaibert, na medida em que se colocou o desafio de compreender sistematicamente Humboldt, o que quase ninguém se arrisca a fazer com legitimidade e competência, além de ter oferecido uma compreensão bastante rica, uma vez que foi capaz de detectar os elementos principais da proposta de Humboldt, tais como a perspectiva progressivo-histórico-estética e a conformação geral do espírito romântico com a ciência do período. Precisamente aqui, ela deixa claro aquilo que também defendemos: “A coleta e gravação dos fatos foi somente parte do seu método científico.” (p. 54)

Ricotta (2002) também pretende uma relação de Humboldt com o romantismo, destacando elementos que foram herdados do pensamento kantiano e que se estenderam nas diferentes ramas científicas e estéticas do período. É assim que vemos o caráter maior da intuição, essa capacidade de captação simbólica da paisagem e sua fundamentação como meio termo entre sensibilidade e entendimento.

A “expressão imagética” usada no texto humboldtiano sugere a representação de uma cena para o Cosmo, vista sob determinada perspectiva. O “espírito humano”, tal como Humboldt o põe, é capaz de conhecimento de ciência, pelo concurso da sensibilidade e do entendimento. E é capaz ainda de celebrar a indissociabilidade entre corpo, real e mente. (RICOTTA, 2002, p. 64)

Ricotta, no seu brilhante trabalho, consegue perceber o centro da proposta humboldtiana, que é justamente a sua capacidade associativa de subjetividade e objetividade. Ricotta não ignora o caráter e a importância dessa relação e consegue apropriadamente reconhecer no contexto de Humboldt os elementos que fazem da sua análise uma proposta romântica no universo científico. Focando na questão da linguagem, consegue perceber que toda a capacidade descritiva de Humboldt entra em conformidade não só com a proposta linguística romântica, mas com o fundamento geral metodológico do movimento. Ultrapassando ainda a habilidade de Knight para reconhecer elementos característicos do romantismo na obra de Humboldt, Ricotta pretende que o

caráter unificador da proposta de Humboldt estaria na sua capacidade de representar prosopoeiticamente as cenas da natureza.

Aqui esbarramos no que nos parece o único ponto controverso da análise de Ricotta acerca do trabalho de Humboldt. Ainda que ela reconheça uma ciência humboldtiana e o caráter estético de sua proposição, parece ter esquecido de uma série de dificuldades que apontamos anteriormente no pensamento de Humboldt. Ricotta, colocando o acento fundamental do método integrador da ciência do Cosmos na linguagem e, conseqüentemente, na sua ligação com o romantismo, consegue abarcar parte do método de Humboldt, não obstante, deixa extremamente vaga a resposta para a composição estritamente científica formal, e muitas vezes mecanicista, de Humboldt. Para ela é a linguagem que oferece a unidade reflexiva cósmica e a possibilidade de articulação entre subjetividade e objetividade, para nós, a linguagem é uma das expressões metodológicas da sua visão sistemática. Para Ricotta, assim como Millán Zaibert, o caráter sistemático é consequência da destinação estética da obra e não o contrário. Assim, nos parece imprecisa sua análise nesse ponto. Segundo ela:

(...) os pensamentos sistemáticos não possuíam lugar privilegiado em seu espírito, e isto se relaciona com o fato de ele não possuir concatenação lógica suficiente para controlar o âmbito teórico. Humboldt é, na acepção goethiana, um cientista-artista ou um artista dominado pelas quimeras científicas e filosóficas. Buscava conexões com a filosofia de sua época, mas, a propósito, era artista e aventureiro demais para ficar parado no gabinete e no pensamento puramente especulativo. (RICOTTA, 2002, p. 68-69)

Reforçamos aqui que essa análise não nos parece acertada, tendo em vista que, como fizemos notar pela declaração de Wilhelm Humboldt acerca do irmão, há na maneira de proceder de Alexander uma busca contínua pela unidade e isso, sem sombra de dúvida, é pensar sistematicamente. Todas as suas pesquisas, desde os primeiros trabalhos, estão a serviço de uma conformação geral sistemática, de modo que negar esse caráter em Humboldt e pretender que ele seja um artista antes do que um cientista sistematizador é incorrer no erro pela via contrária de Gayet. Por isso há todo momento destacamos que não é o mesmo o que realiza Goethe e Humboldt, visto que a sua ciência não está a serviço da arte, mas, antes disso, arte e ciência estão a serviço do conhecimento sistemático do Cosmos.

A despeito desse problema, Ricotta consegue perceber um papel importante do idealismo de Schelling em Humboldt, o que devemos destacar. Para ela, a medida do simbólico em

Schelling como aproximação entre subjetividade e objetividade oferece uma resposta bastante precisa ao caráter unificador da ciência humboldtiana. Aqui, vemos que Ricotta esteve bem perto de conseguir desvendar o misterioso problema metodológico de Humboldt, na medida em que foram justamente as propriedades filosóficas de Schelling, em associação com Schiller e Goethe, que deram conta da sua proposta sistemática científica. Todavia, quando no limiar da clareza Ricotta recusa a resposta sistemática do trabalho de Humboldt, deixa de ver o que já estava muito próximo de ser compreendido, a unidade científico-artístico-filosófica com base no idealismo romântico alemão.

Sobre o papel de Schelling na obra humboldtiana, cabe um papel de destaque à interpretação de Richards. Percebendo a importância sistemática da *Naturphilosophie* na proposta unificadora de Humboldt, Richards argumenta que pelo período de seu retorno da viagem ao continente americano pôde ele reconhecer em Schelling uma fonte sistemática importante para sua inspiração conformadora.

Alexander von Humboldt, no seu retorno da viagem à América do Sul, tinha recebido inicialmente com entusiasmo a *Naturphilosophie* de Schelling, pensando que esta era totalmente compatível com sua própria concepção de interconexão da natureza. Anos mais tarde, no entanto, ele se torna mal quisto entre os discípulos de Schelling, tais como Nees von Esenbeck e Carl Gustav Carus (1789-1869), mas permanece bom amigo do próprio Schelling. (RICHARDS, 2002, p. 129, trad. nossa)

A despeito dessa divergência com os discípulos de Schelling, o caráter sistemático de sua obra é mantido desde seus escritos pós-América. Logo, partilhando aqui dessa visão de Richards, reforçamos que o caráter sistemático de sua obra assumiu os contornos do idealismo romântico alemão e, somente nesse âmbito, pode coerentemente ser explicada sua aproximação de campos disciplinares excludentes e composições teóricas contraditórias.

Devemos destacar ainda que outros autores conseguem perceber um outro elemento fundamental em Humboldt e que, a contento, direcionou toda a nossa tese. Falamos da concepção de paisagem como representação dessa proposta científica humboldtiana. Claudia Valladão de Mattos (2004) interpreta essa propriedade pictórica e representativa da paisagem em Humboldt como sendo um legado goethiano o que, sem sombra de dúvida, constitui efetivamente sua fonte primordial para a aglutinação simbólica na cena, ainda que, reforçamos, o caráter sistemático esteja assentado no idealismo romântico de Schelling. De acordo com Mattos:

Goethe entende a ciência como conhecimento sobre a forma. A lei, a ordem específica que rege um fenômeno na natureza, deveria, portanto, ser buscada na fisionomia do próprio fenômeno. O olhar aparece como o instrumento essencial do cientista, que trabalha, como dissemos acima, 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 lei natural, revelada nesse processo não poderia caber à ciência, que procede sempre de forma abstrata, mas só poderia ser exposta plenamente na arte. Essa “imagem da natureza” produzida pela arte teria ainda uma vantagem sobre a própria natureza: o fato de ser estática, expondo uma visão permanente da mesma, despida dos elementos casuais que a povoam em seu curso incessante de transformação. Eis aqui também a origem da idéia de “Quadros da Natureza” que encontramos em Humboldt. (MATTOS, 2004, p. 15)

Considerando aqui a perspectiva da paisagem, vemos que Mattos percebe o essencial, que é justamente a capacidade complementar da arte, da recomposição imagética da natureza via artista. Superando os limites da linguagem formal científica e seus aparatos de representação, aparece a tomada da paisagem como grande fundamento aglutinador da dupla perspectiva científica e estética. Assim é que podemos entender que a obra estaria incompleta se não contasse com o aporte sensível e poético. Embora possamos polemizar que os *Quadros da Natureza*, pela característica da linguagem, têm uma relação sistemática mais estreita com o romantismo de Schlegel, devemos perceber que, no que diz respeito à paisagem, o papel de Goethe é sem dúvida central. Como destaca Mattos, Humboldt partilha com Goethe e Hackert a visão de que no reino vegetal se apresenta a esfera superior de representação e, nesse sentido, recorre invariavelmente ao papel da forma que fundamenta a concepção artística goethiana, como bem demonstramos no final do capítulo anterior.

Bünkse é outro intérprete que considera Humboldt a partir de seu projeto unificador e, nesse sentido, consegue perceber que a paisagem é o ponto chave, a parte central dessa proposta unificadora de ciência. Por aqui, valendo-nos evidentemente de toda a nossa interpretação, chegamos a mesma consideração. Para Bünkse (1981):

Ele mostrou que era possível focar sistematicamente detalhes de um fenômeno individual com cuidado e atenção, sem perder de vista o contexto, isto é, os padrões e as associações das plantas, ou a paisagem inteira. Isto era característico da pesquisa de Humboldt, em que ele observava por um tempo as raízes de um organismo, então fazia um salto visual para os céus, recordando seus leitores da unidade da natureza. (p. 143, trad. nossa)

Embora Bunkse partilhe da ideia de que Humboldt não estava ligado diretamente com o idealismo, em vista da leitura que faz de Nelken, temos que chega a perceber o caráter primordial daquilo que nos esforçamos por demonstrar ao longo da tese: a paisagem humboldtiana.

Há uma dupla perspectiva da paisagem em Humboldt: uma ligada à perspectiva objetiva, ao reconhecimento de uma fisionomia que dá feição própria às regiões e emoldura a superfície da Terra; e outra atrelada à dimensão estética, que reconhece uma aproximação entre sujeito e objeto e mesmo uma atividade criadora do espírito na produção da paisagem. O impasse colocado por estas duas perspectivas diz respeito à contradição que envolve a adoção delas em conjunto. Na perspectiva estética impera a dimensão subjetiva; a paisagem é a cena que encontra legitimidade no campo de visão do sujeito; é a manifestação da idealidade no processo de captação e construção do mundo. Na perspectiva fisionômica, por sua vez, a dimensão objetiva existe como impressão, como dado do mundo e, nesse âmbito, independe sua existência e formação da dimensão subjetiva do observador, percebida então como um desvio, uma capacidade que deve se adequar às disposições de um mundo dado em sua realidade. Segundo Besse (2006):

Tanto um subjetivista quanto um realista reconhecem que a paisagem é da ordem do visível. A verdadeira questão é a do estatuto atribuído ao visível, de sua função, e mesmo de sua significação. Grosso modo: é o espectador que define a paisagem? Neste caso, o visível é relativo a um ponto de vista, a um enquadramento, é uma imagem. Ou há o visível, a paisagem, havendo ou não um olhar? Neste caso, o visível e a paisagem são pensados como objetivos, como uma face exterior, um rosto, uma fisionomia, e então o problema do espectador eventual consiste em se ajustar perceptivamente e intelectualmente a esta fisionomia: a paisagem não é uma imagem, é uma forma. Na verdade, estas duas posições, ou hipóteses, constituem dois pólos extremos, entre os quais há uma tensão na experiência paisagística: uma tensão entre a atividade do espectador, de um lado, e, de outro, o fato de que há algo a ver, algo que se dá a ver. Uma posição subjetivista coloca o peso sobre o papel *constituente* do olhar. O realista, por sua vez, coloca o peso sobre a idéia de que há algo além da representação, ele quer perceber no visível o traço de outra coisa que não é só o visível. (p. 64-65)

Assim, embora tomada esteticamente a paisagem não é em Humboldt somente uma concepção sentimental e alheia aos elementos efetivos do que se dá a ver. O caráter científico, a precisão na classificação, no reconhecimento das espécies e o domínio das mais avançadas contribuições experimentais de seu período são parte de seu projeto de compreensão do Cosmos. Assim, por mais que o sentimento despertado pela natureza confira e deva ser transmitido sob a

sensibilidade e a linguagem proso-poética, é preciso igualmente que dê conta de informações, que constate elementos objetivos, aglutinados posteriormente sob o caráter romântico-idealista da poesia, da arte, na visão integrada de um todo indiviso. Adverte assim, que a pintura da paisagem, a representação pictórica das cenas, não deve ser avaliada por ele esteticamente, embora tenham esse caráter. O caráter estético é intuitivo, de modo que na análise propriamente da pintura da paisagem, ou seja, enquanto conteúdo da análise, deve ela reservar-se ao oferecimento de informações, ainda que mantenha, na forma, todo o caráter integrador que será recomposto com o cumprimento da análise total do Cosmos.

Como relação indissociável entre sujeito e objeto, a paisagem em Humboldt representa não só a medida de uma totalidade entre os elementos do mundo, mas, igualmente, uma unidade entre a construção do pensamento e o processo de formação-transformação (metamorfose) da natureza. A vista da paisagem, sua disposição pela medida do dom artístico, dá um passo adiante na formulação do saber, na medida em que aproxima razão e sensibilidade, a atividade do espírito e a construção da natureza. Como aponta Ricotta (2002), os limites na compreensão do mundo são as bases necessárias para o cenário da imaginação, aquilo que torna humana a interpretação da natureza. 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 e é ela que compreende e soluciona a tensão existente entre estes pressupostos contraditórios.

Chegamos aqui ao verdadeiro escopo da tese, a conformação geral de tudo aquilo que parecia contraditório sob uma base comum sistemática e encontrando sua representação plena e acabada no conceito de paisagem. A tese inicial se comprova como a resolução geral do problema de método em Humboldt, suspendendo as incoerências internas e deixando ver que é precisamente na paisagem que este múltiplo legado consegue assumir uma figura sintética, capaz de reproduzir elementos objetivos e subjetivos de maneira harmônica e com o fim último de composição total orgânica do Cosmos. Não obstante, apesar de reconhecer este esforço e bem delimitá-lo dentro da proposta de Humboldt, devemos dizer abertamente que ele não conseguiu alcançar plenamente aquilo a que se propôs. A obra que deveria reunir em conformidade toda a sua produção intelectual e dar a ver essa sua ciência-estética, cujo nome Cosmos foi

cuidadosamente escolhido e discutido com seus amigos a fim de representar essa unidade geral que fundamenta o trabalho, falha na medida em que não consegue aproximar de maneira plena as ideias gerais que deveriam aparecer como algo único. Humboldt, embora intente e defenda repetidamente a concepção geral de unidade, não consegue aproximar satisfatoriamente no Cosmos as esferas subjetiva e objetiva. Diante dessa dificuldade, divide abertamente sua composição em frentes distintas, em que trata da dimensão objetiva no primeiro tomo e do aspecto sensível e subjetivo no segundo. De acordo com ele no tomo terceiro:

Conforme o plano que tracei, os dois tomos do Cosmos publicados até agora consideram a natureza sob um duplo ponto de vista: reproduzindo-a primeiramente em seu aspecto exterior e puramente objetivo, e depois pintando sua imagem refletida no interior do homem por meio dos sentidos. (HUMBOLDT, 1851, p. 01, 1874c, p. 03, trad. nossa)

Ora, a dificuldade de abordar estas duas esferas em associação é que levou ao desmembramento da obra. Na verdade, Humboldt pretendia reunir todo o seu trabalho do Cosmos em dois volumes (como confessa em carta a Varhagen datada de 27 de outubro de 1834 – HUMBOLDT, 1860, p. 15-18), de maneira que pudesse ficar evidente a imagem totalizante de sua produção científica. Assim, trabalharia com a perspectiva objetiva, a esfera exterior dos fenômenos e depois com a esfera subjetiva e poética, seguindo a esta uma explicação das questões e relações concernentes aos fenômenos cósmicos e, de volta à Terra, rediscutindo os temas mais problemáticos do período, como o magnetismo e a eletricidade, dando a ver a unidade geral entre tudo o que se dispunha na diferentes escalas e perspectivas. Sua obra final, no entanto, se estende em quatro volumes e um quinto inacabado quando de seu falecimento. Quer dizer, o projeto de retornar à composição unitária depois de percorrida a diversidade e os casos particulares nunca foi realizado por Humboldt. Definitivamente, ele não conseguiu no Cosmos oferecer a concepção sistemática que tinha e pretendia para a obra. Entendemos que muito das controvérsias e problemas que encontramos na sua interpretação reside no fato de ter ele fracassado quando da síntese geral nessa sua obra fundamental. Concebível, esse fracasso está relacionado ao caráter monumental do esforço de quem pretendeu, pela via científica, responder metodologicamente e com a exposição de um vasto conteúdo, o debate geral que orientou toda a história da filosofia e que, ao seu tempo, fervilhava na elevada discussão metafísica-ontológica, a saber, o debate entre ideal e real na conformação da realidade. Aquilo que Humboldt havia dado

como advertência a si mesmo, no sentido de que não poderia estender em demasia os casos particulares a fim de dar a saber a unidade da obra, não foi seguido por ele. O vasto domínio de Humboldt e o múltiplo legado teórico, inclusive de vias excludentes, precisariam de uma composição mais harmônica e capaz de, a cada passagem, reforçar o fundamento geral orgânico. Podemos dizer que os *Quadros da Natureza*, nesse sentido, atendem melhor à proposta de Humboldt. Como ele mesmo percebesse isso, não abandonou em tempo algum esse trabalho de 1807, mesmo quando estava realizando a redação do texto do *Cosmos*. Ele reeditou a obra várias vezes e aumentou o seu conteúdo, a fim de legitimar a postura idealista romântica assumida no final do século XVIII e, sobretudo, dar a ver na expressão prosa-poética dos seus *Quadros* uma conformação geral mais apropriada. Humboldt por diversas vezes repete passagens dos *Quadros da Natureza* no *Cosmos*, como se pretendesse inserir aquela mesma completude sistemática na sua obra derradeira. Temos pois que, se há de verdade uma obra que reagrupa apropriadamente o esforço metodológico de Humboldt, essa obra certamente é o *Quadros da Natureza*.

Não devemos, entretanto, diminuir o papel de Humboldt ou desconsiderar o seu trabalho por aquilo que não realizou, mas, isto sim, na valorização de sua proposta e conformação sistemática, compreender muito do que se pode saber sobre a gênese da Geografia moderna e, o mais importante, acerca da redefinição geral pretendida no universo do conhecimento. Precisamente aqui, nessa valorização, reagrupamos as conquistas e desencontros da Geografia em seu projeto de sistematização moderna, fazendo ver a importância de Humboldt em sua proposta, até mesmo na sua histórica utilização distorcida e parcial.

8. Do papel de Humboldt na constituição de uma Geografia moderna

Depois de percorrer os aspectos mais controversos e problemáticos das obras sistemáticas de Humboldt, chegamos a um importante momento da tese; momento no qual pretendemos solucionar as dúvidas concernentes ao seu desafio geográfico. Não menos polêmica, essa delimitação do papel e da abordagem geográfica humboldtiana encontra múltiplas abordagens, as quais pretendemos considerar em nossa análise, dando a ver àqueles que conosco caminharam o que imaginamos seja uma interpretação menos contraditória. A primeira dúvida levantada, central na análise da gênese de qualquer ciência, diz respeito à fundação: teria sido Alexander von

Humboldt responsável pela fundamentação de uma ciência geográfica moderna? Capel (1981), como um dos expoentes na interpretação dos aspectos geográficos de Humboldt, dirá que não. Os argumentos centrais em favor dessa posição estão ligados ao caráter atribuído à Geografia no momento em que se constrói a obra de Humboldt, e mesmo o não reconhecimento de que seus trabalhos sejam eminentemente geográficos e tão pouco que ele seja, aos seus próprios olhos, um geógrafo. Nessa linha de pensamento, Humboldt, ao falar reiteradas vezes de Geografia Física em seus trabalhos, estava fazendo uma relação com o que então se conhecia por descrição física da Terra, influência de Benedict de Saussure (1740-1799) que teria lhe inspirado a ideia de que era chegado “o momento de desenvolver uma ciência da Terra baseada em observações, e não na especulação e na elaboração de sistemas...” (CAPEL, 1981, p. 17, trad. nossa). Agrupando diferentes áreas do saber, reflexo de seu vasto domínio sobre a Geognosia, Meteorologia, Botânica, Química, Filosofia da Natureza e História, Humboldt não incorporou, na visão de Capel (1981), o que então aparecia como Geografia.

Es evidente que esto puede constituir un proyecto significativo de investigación científica, pero no está clara la relación del mismo con lo que hasta el siglo XVIII se entendía por Geografía y tampoco con el sentido que en su misma época otros contemporáneos y el propio Humboldt atribuían a la expresión “geografía”. Tanto mas cuanto que el mismo Humboldt después de las anteriores palabras sigue manteniendo una distinción entre “geografía física”, por un lado y “geografía propiamente dicha” y “geografía comparada”, por otro, considerando a estas últimas como ciencias descriptivas y enumerativas y como auxiliares “para la composición de la geografía física” (p. 19)

A tese central é que a concepção de “Geografia Física” está totalmente desligada do caráter geográfico da época e atende por esse nome em vista da influência exercida por Saussure, ou seja, aquilo que ele chama Geografia Física não é Geografia propriamente. Não obstante, ainda na visão de Capel, o conjunto do seu trabalho não pode ser concebido como geográfico porque o próprio Humboldt não o considera assim, quer dizer, não enxerga a si mesmo como geógrafo ou produtor de um conhecimento dessa ordem.

En realidad, como hemos dicho, él se consideraba a sí mismo como “físico”, como “naturalista”, como “filósofo de la naturaleza” y en algunos casos como “botánico”. De esta manera lo consideraban también sus contemporáneos, que valoraban sobre todo sus aportaciones a la historia natural, a la física o, incluso, la química. (p. 22)

Na verdade, já de partida, podemos dizer que Humboldt esteve também formalmente ligado à Geografia, ele participou da criação da Sociedade de Geografia de Paris no ano de 1821 e, no ano de 1827, foi eleito presidente desta Sociedade. Mas, ainda dentro dos argumentos de Capel, algumas dificuldades se apresentam. De um lado, segundo Capel (1981), não podemos considerar Geografia Física o que Humboldt chama de “Geografia Física” porque esta concepção não estava atrelada ao caráter assumido pela noção de Geografia no período, por outro lado, não podemos considerar seu trabalho geográfico porque o próprio Humboldt adverte que não é geógrafo e que não está a produzir Geografia. Aqui há um problema que precisa ser esclarecido, o da adoção de duas perspectivas distintas e antagônicas no aporte de uma definição do que é Geografia em Humboldt. Ora, se considerarmos uma linha interpretativa que enxerga reconhecimento no que diz o autor sobre si mesmo ou o que, enfim, expressa em seus escritos, temos que considerar que existe uma Geografia Física em Humboldt e que o fato de ela ir na contramão da concepção dominante do período nada tem que ver com aquilo que está sendo defendido pelo próprio autor na adoção do conceito; se, no entanto, considerarmos uma linha que está desligada do valor ou rótulo dado pelo próprio autor a sua produção, temos que o fato de Humboldt não se considerar geógrafo nada influi no fato de sê-lo ou no sentido de ter ele produzido uma nova organização metodológica e sistemática para a Geografia. Os argumentos usados por Capel (1981) são antagônicos, não complementares, como ele pretende. Mas mais interessante do que isso é o fato de colocarmos aqui o problema ou dificuldade central, e que no entanto parece bastante banal e simples: a ciência geográfica moderna surge não de si mesma, mas de um conjunto de elementos científicos, estéticos e filosóficos. Ora, seria bastante impreciso se Humboldt se enquadrasse totalmente nas concepções geográficas em voga, pois, nesse caso, não teria fundado uma Geografia moderna, diferente das existentes, mas tão somente continuado a fazer o que então se fazia. Imprecisa, a visão que desconsidera o aspecto geográfico da obra de Humboldt, e o caráter sistemático que pretende dar a disciplina, passa pela negação de inúmeras passagens em que ele reforça a ideia de uma Geografia Física como física do mundo. Sinônimos, estas duas concepções são eminentemente sistemáticas e tratam de pensar a unidade sob as múltiplas variações da superfície da Terra, quer dizer, de que maneira toda a particularidade, toda a singularidade reconhecida se relaciona com a composição de um todo, desta feita pensado organicamente e sendo mutuamente determinante e determinado pelo seu conteúdo, por seus elementos. As diferentes conotações que dá à palavra Geografia ilustra de

forma bastante clara o caráter sistemático de sua abordagem, e não o contrário, como supõe Capel. Basta entender que a Geografia tem múltiplas ramificações internas, justamente por se tratar de um sistema, e, nessa sua complexidade e reagrupamento de elementos, organiza um todo, concebido como Geografia Física, tendo como contributos seus diferentes segmentos e ramos. É assim, por exemplo, que trata de uma “Geografia das plantas” que segundo suas próprias palavras, é “uma parte essencial da física geral”. Vale lembrar aqui o que já destacamos em nota anterior, que física geral e Geografia Física são a mesma coisa. Em diferentes casos e segmentos, as diferentes conotações de Geografia vão compondo um todo sistemático, uma “física do mundo”, esta sim identificada com a Geografia Física, com a representação sistemática de seu trabalho nesse domínio do conhecimento. Nos parece, portanto, que apesar de o trabalho de Capel ser bastante denso e criterioso, esbarra numa falha interpretativa, na medida em que se contradiz em suas afirmações, sobretudo na consideração de uma falta de composição sistemática para a Geografia em Humboldt e no apontamento de uma falta de fundamentação estruturante nos múltiplos usos dados à palavra Geografia em suas obras.

Mas vale notar também que Capel não está sozinho. Na mesma linha interpretativa, Schaefer não consegue conceber como geográfico o arranjo sistemático da produção humboldtiana; pelo contrário, vai apontá-lo como uma manifestação científica continuadora da cosmologia. Uma resposta dada por Moraes (1989) parece caber apropriadamente aqui à dificuldade levantada por estes autores, e especialmente por Schaefer. Moraes argumenta que, na consideração do caráter geográfico de Humboldt, “na maioria das interpretações, a avaliação do conteúdo geográfico de sua produção vai ser identificado de acordo com as definições atuais do objeto geográfico assumido pelos comentaristas,” (p. 98). Isto é, a concepção sistemática dos autores e sua forma de ver a Geografia parecem desenhar os limites da consideração geográfica de Humboldt. Assim, se Humboldt parece caminhar na direção contrária do que imagino seja ou deva ser a Geografia o considero como não geográfico, ou como não-geógrafo, afinal, ele não se enquadra dentro dos limites estabelecidos *a priori* para a legitimação do saber e fazer geográficos. É a medida de uma linha tênue entre fazer e definir Geografia, ao mesmo tempo em que se compreende ou reconta a própria história da Geografia. Seria como contar a História da humanidade a partir do Ocidente, quer dizer, sob o paradigma da posição vencedora, ao passo que a visão contrária do mesmo fato histórico, a partir do Oriente, por exemplo, seria contada de uma outra maneira, sob uma outra perspectiva. Assumindo sempre uma posição parcial, do alto

de uma consideração sistemática válida para a Geografia, desconsideramos o que o próprio autor, em seu contexto, tem a dizer sobre a produção geográfica e, o mais importante e grave, ignorando nesse procedimento o fato de que muito do que foi por ele dito e sistematizado orientou definitivamente os rumos do saber geográfico moderno.

Moraes (1989) comenta ainda que existe uma gama ampla e diversificada de investigações acerca do que é geográfico em Humboldt, dividindo-se, grosso modo, em dois grupos: um que atribui à Geografia as produções de monografias descritivas e outro que enxerga a produção geográfica nos estudos sistemáticos do autor. Hartshorne, por exemplo, considera o *Cosmos* como uma obra geográfica, o que deixa ver a sua concepção de uma geografia que incorpora no seu domínio tanto um campo de análise ideográfico quanto um nomotético (MORAES, 1989, p. 100). A ideia de uma Geografia como ciência de síntese para Hartshorne teria seu aporte nessa origem humboldtiana, na confluência em seus trabalhos de uma série de informações dos diferentes ramos da ciência em desenvolvimento em favor do seu projeto interpretativo sistemático, nessa linha se definindo o que é, para Humboldt, Geografia Física. Mais complicado do que isso, o caráter sistemático de Humboldt ultrapassa o mero esforço associativo e, desse modo, não pode ser considerada uma ciência de síntese, mas muito mais apropriadamente uma ciência holística, como nos fala MOREIRA (2006). Veremos no próximo capítulo o verdadeiro sentido e gênese de uma Geografia de síntese, compreendendo a distância angular dessa proposta com relação aos esforços sistemáticos da obra humboldtiana.

Desconstruindo um pouco a noção limitada de Geografia Física em Humboldt podemos considerar o que ele pretendia e o que de fato se estabelece quando da sua produção sistemática nesse campo específico do conhecimento. Partimos da premissa, explicada mais adiante, de que sua Geografia Física foi a representação do projeto de ciência cósmica no limite das relações terrestres, segundo seus princípios, leis e particularidades. Aqui, a Geografia seria síntese de múltiplos fenômenos e de inúmeros ramos específicos do saber. Essa Geografia Física era, ainda segundo entendemos, também Geografia, a despeito da análise de Capel, que defende a ideia de que essa Geografia está distante do que se construiu depois e do que até então se havia construído; nessa visão, os propósitos deste saber não seriam geográficos, mas ligados à física do mundo que, por simples herança de Saussure, assume o nome de Geografia Física. Imprecisa, essa análise mascara o fato de que a construção proposta é uma construção geográfica, independente do valor semântico dado ao termo Geografia e mesmo à ligação deste com outra

fonte diversa daquela proposta até então pelos rumos da ciência. Capel destaca que “com sua física do globo Humboldt não estava fundamentando a geografia moderna, senão esforçando-se em estabelecer uma ciência totalmente nova, que pouco tinha a ver com a geografia da época.” (p. entre 16 e 17, procurar). Ora, ela não tinha nada que ver com o que estava sendo construído até então sob o nome de Geografia justamente pelo fato de que é uma nova formulação, que, atendendo inclusive pelo nome de Geografia Física, representou um passo decisivo para a construção sistemática de um saber geográfico moderno. De todo modo, reforçamos o óbvio, as ciências em sua gênese não surgem a partir de si mesmas, mas de uma série de elementos intelectuais e materiais. Para bom entendimento, vale destacar a correspondência entre o termo física do mundo e Geografia Física, que ressaltamos até agora, bem como perceber, na citação que segue, o caráter extremamente singular e novo desse saber sistemático para a realidade, ou seja, em conformação com toda a análise que desenvolvemos ao longo da tese. Na sua grande obra sistemática geral, no Cosmos, nos fala:

Não se trata, neste ensaio, de reduzir o conjunto dos fenômenos a um pequeno número de princípios abstratos, sem outro fundamento que não a razão pura. A **física do mundo** que intento expor **não tem o objetivo de elevar-se às abstrações de uma ciência meramente racional da natureza**, é uma **geografia física** reunida à descrição dos espaços celestes e dos corpos que ocupam estes espaços. (1846, p. 36; 1866a, p. 42; 1874a, p. 29, trad. nossa, grifos nossos)

Aqui Humboldt deixa claro que a sua física do mundo é Geografia Física e, mais do que isso, que esta não é meramente especulativa e, como vimos ao longo de toda a sua obra, é uma ligação sensível estética com o saber científico do período, configurando um arranjo sistemático teleológico e afeito ao duplo subjetivo-objetivo do idealismo alemão. A parte que compete à geografia nessa composição sistemática geral do Cosmos é a compreendida na superfície da Terra, como esfera de manifestação dessa integração e cenário no qual se aplica toda a possibilidade metodológica da ciência humboldtiana. A Geografia Física é, portanto, o ponto de encontro e entendimento das relações e conexões no nível terrestre; a unificação científica dos domínios orgânicos e inorgânicos.

Assim como cada ser considerado isoladamente está marcado por um tipo particular, assim se reconhece igualmente uma organização particular das matérias brutas reunidas nas rochas, e na distribuição e relações mútuas das plantas e animais. O grande problema da física do mundo é o de determinar a

forma destes tipos de signos, as leis destas relações, os vínculos eternos com que estão ligados os fenômenos da vida e os de natureza inanimada. (HUMBOLDT, 1814, p. 06; 1826, p. x, trad. nossa)

Na união entre orgânico e inorgânico, ou seja, no cumprimento da matéria central da física do mundo humboldtiana, chamada também geografia física, está a proposta integradora de seu trabalho. Assim, a composição idealista-romântica é o norte não só do Cosmos, mas da sua investigação da física do mundo e, logo, o fundamento singular para a gênese da Geografia no cenário moderno da ciência. Gomes (2000) ressalta, em conformação com nossa interpretação, que a proposta humboldtiana de ciência está no rumo de uma nova concepção sistemática para a compreensão da natureza. A “física do mundo” prescreve a constituição de um objeto tomado numa análise geográfica moderna, e isso de uma maneira única por parte de Humboldt. Nesse sentido, Capel (1981) está de certa forma isolado nessa recusa de uma origem moderna da Geografia em Humboldt, ele mesmo reconhece que para “muitos geógrafos Humboldt é não só o criador da geografia moderna, como, ao mesmo tempo, o da moderna geografia regional” (p. 23, trad. nossa). Esta ligação com a geografia regional, de acordo com Claval (2006), seria ainda o reflexo da filosofia kantiana em Humboldt. Cada parte da Terra representaria um conjunto complexo de fatores que podem ser associados e reduzidos mediante leis ou princípios gerais. Os casos particulares caracterizariam as regiões; cada uma delas sendo dada por diferentes características, segundo o clima, o tipo de relevo, a vegetação e, nesse rumo, cada uma destas partes seria correlata à totalidade, uma compreensão orgânica de um planeta cujas tessituras traduzem uma ligação irrestrita.

Além das vantagens especiais que lhes são próprias, cada zona tem também o seu caráter determinado. Deixando certa liberdade ao desenvolvimento anômalo das partes, o organismo, em virtude de um poder primordial, submete todos os seres animados e todas as plantas a tipos definidos que se reproduzem eternamente. (HUMBOLDT, 1952, p. 283; 1930, p. 344)

Como vimos já no capítulo anterior, a vinculação de Humboldt com Kant é bastante problemática e polêmica. Efetivamente Kant no seu curso de Geografia Física agrupou uma série de conhecimentos particulares, descritivos, com um princípio causal unificador, dando margem para o que seria uma conformação sistemática entre história natural e filosofia natural. A *Crítica do Juízo* de Kant teria aberto ainda a possibilidade de pensar essa sistematização geral dos

particulares numa associação reflexiva teleológica, conferindo um caráter sistemático singular e, nesse sentido, bastante próximo da concepção geral de Geografia em Humboldt. Não obstante, vimos com Hartshorne que o mais provável é que tenham chegado a soluções próximas de maneira independente, ainda que evidentemente muito do trabalho de Kant tenha inevitavelmente exercido, direta ou indiretamente, um papel crucial no projeto de ciência humboldtiano. Especificamente no caso do estudo regional, a influência por assim dizer se dá de maneira indireta. Vimos o que os particulares significam para o romantismo e idealismo alemão e como a forma é fundamental na sua consideração. Igualmente, percebemos que Humboldt está diretamente ligado com essa via interpretativa e se vale dela na composição do Cosmos. Assim, pelo papel desempenhado por Kant no movimento romântico, especialmente pela terceira Crítica, e pelo papel destacado da forma, temos que houve indiretamente a assimilação de alguns pontos de sua filosofia por Humboldt, mas notoriamente com outro sentido geral conformador, quer dizer, no caso de Humboldt muito mais afeito às respostas metafísico-ontológicas do idealismo romântico.

Independente disso, há aqui a apresentação de um princípio que é fundamental para a gênese da Geografia moderna, o de uma ligação entre os particulares com uma conexão geral, uma ligação estrutural entre os elementos que compõem a natureza. Isso é geográfico, independente do valor que se dê ou da medida metodológica empregada: seja por arranjos de palavras que pretendem revelar um *medium-de-reflexão* no uso da linguagem proso-poética, seja pela conexão sob elementos unificadores. Não se trata aqui simplesmente de situar os fenômenos, nem de descrevê-los pura e simplesmente, o que se coloca é uma ligação fundamentada num método comparativo, em que o exame das diferentes partes da Terra fornece elementos suficientes para a aferição de princípios regulares de ordenação, ao tempo que também revelam a particularidade em função de específicas variações mediante estes princípios gerais.

Estes dois invólucros do nosso globo, o ar e a água, constituem um conjunto natural, e a eles deve a superfície da Terra a variedade dos seus climas, segundo as relações de extensão superficial da terra e de mar, segundo a forma articulada e a orientação dos continentes, segundo a altura e a direção das cadeias de montanhas. (HUMBOLDT, 1846, p. 341; 1866a, p. 284; 1874a, p. 268, trad. nossa)

E mais a diante:

Tais são os principais elementos que se deve ter em conta quando se trata de comparar as superfícies de mar e terra, e de estudar a influência que estas relações exercem sobre a distribuição das temperaturas, as variações de pressão da atmosfera, a direção dos ventos, o estado higrométrico do ar e, por conseguinte, sobre o desenvolvimento da vegetação. (HUMBOLDT, 1846, p. 342; 1866a, p. 285; 1874a, p. 269, trad. nossa)

Tecnicamente, na compreensão dos particulares na composição de uma visão geral, um ferramental metodológico extenso adentrou esse campo de análise da física do mundo e, portanto, na Geografia. A composição de mapas, por exemplo, pretendia dispor de maneira cada vez mais detalhada as informações retidas em cada particular analisado. Observando as cartas de Humboldt [fig. 4.2; 4.3 e 4.4], podemos ver que havia ali, como em todo seu trabalho, uma preocupação e dedicação no sentido de chegar a maior precisão possível. Este método de compor os particulares e as características singulares das diferentes regiões a partir do elemento cartográfico se perpetrou no campo de análise geográfica e funciona, ainda hoje, como fonte de conhecimento objetivo das localizações estudadas.

Com os perfis topográficos o mesmo acontece [fig. 4.5 e 4.6]. Humboldt se vale deles para poder explicar as conquistas gerais dos estudos detalhados, quer dizer, dar a conhecer visualmente a lei geral de variação da temperatura com relação à latitude, ou ainda a variação da vegetação nas diferentes condições climáticas. O estudo geomorfológico da Terra, como essa composição dos elementos particulares na figura geral da forma do relevo nasce precisamente aqui, nesse desafio de Humboldt. Evidente que na proposta de Humboldt esse caráter da forma do relevo revela uma ligação com o todo e, nesse sentido, também com a esfera subjetiva de captação do sujeito. Os elementos de ligação não são somente as leis regulares do clima em associação com o relevo ou uma relação entre maritimidade e continentalidade, o que se coloca em cena é, junto com tudo isso, uma valorização do ideal. Comparar, em Humboldt, é, como analisamos, também buscar esse elemento ideal unificador. Hoje, ainda que se vislumbre na formação do relevo uma interação e manifestação totalizante, esta está reduzida ao universo limitado da objetividade, ao caráter fisionômico, sem se valer obviamente das prerrogativas estéticas de análise. De todo modo, Humboldt fundamentou também pelo ferramental metodológico muito do que se dispõe, ainda em nossos dias, como meios de análise da superfície da Terra.

Nessa perspectiva de assimilação, o traçar de isolinhas, por exemplo, traduziu a capacidade de reconhecer elementos unificadores de determinada área e dispor essa conexão

cartograficamente, ou seja, há aí uma ligação entre os particulares, e mais, há uma capacidade de enxergar a regularidade que os envolve. Essa produção é, sem maiores controvérsias, uma contribuição geográfica, que, por sua vez, integra, como na composição geral do seu trabalho, uma aproximação dos elementos quantitativos e a perspectiva de uma unidade subjacente.

Vimos também que Humboldt se preocupou com uma distribuição da vegetação e, nesse sentido, também realizou importantes fundamentações para a Geografia. A obra intitulada Geografia das Plantas, que acima detalhamos, retrata a composição dos particulares na sua associação geral com clima e relevo, dando a ver uma unidade por detrás de toda a variação. As plantas, como vimos, são compreendidas naquele sentido goethiano, estão em contínua metamorfose e revelam na forma o que está contido em germe e o que se dispõe como condição ambiente. Esse ideal regulador, esse infinito em comunicação com o finito, tomado na visão da forma, é incorporado por Humboldt; nesse caso, trabalhando com maior detalhamento as condições de variação climática e de relevo como forma de definir o predomínio de determinados grupos de plantas, bem como o maior ou menor desenvolvimento em determinadas condições. Estes estudos são o passo necessário para se pensar a distribuição da vegetação tomada em conjunto, não isolada simplesmente na planta, é, enfim, uma etapa que antecede, no maior detalhamento, o processo que culmina no que seria uma análise geral das vegetações predominantes, sem, contudo, se desvincular do caráter central do método, que pressupõe, em última instância, o papel da intuição. Segundo Humboldt “(...) a criação vegetal atinge a imaginação pela amplitude de suas formas sempre presentes em cuja massa se revela a antiguidade ligada, por um privilégio especial, com a expressão de uma força sem cessar renovada.” (HUMBOLDT, 1846, p. 413; 1866a, p. 344, 1874a, p. 331-332, trad. nossa) Nesses diferentes níveis e suas relações é que Humboldt pode estabelecer o que deve ser agrupado e o que deve ser divergido na distribuição da vegetação ou no estabelecimento das suas disposições regulares a partir da morfologia. Na conclusão do Livro IV, no segundo volume dos Quadros da Natureza, Humboldt resume apropriadamente estas considerações:

Ao esboçar, nos quadros anteriores, a fisionomia das plantas, propus-me, sobretudo, três fins intimamente ligados: quis fazer ressaltar a diferença absoluta das formas; indicar a sua relação numérica, quer dizer o lugar que ocupam, nesta ou naquela região, na massa total das plantas fanerogâmicas; e, ultimamente, a sua distribuição geográfica, segundo a latitude e o clima. Quando nos desejamos elevar a concepções gerais acerca das formas vivas, não se deve separar, julgo eu, o estudo das relações numéricas e o da fisionomia. Também não se deve

limitar o estudo da fisionomia das plantas aos contrastes que os organismos apresentam, considerados isoladamente; há que procurar descobrir leis que determinam a fisionomia da natureza em geral, os diversos caracteres que a vegetação comunica às paisagens em toda a superfície do globo, e a impressão viva que produzem a reunião e o contraste de formas opostas, em zonas que diferem em latitude e elevação. (HUMBOLDT, 1953, p. 135; 1930, p. 589)

Reconhecer estes domínios vegetais na sua distribuição segundo princípios gerais, agrupando e divergindo em função de um método próprio de reconhecimento pela forma em seu conjunto é pensar geograficamente. A vegetação deve ser vista pela paisagem, quer dizer, pelo seu processo expresso na imagem, mas também pela “impressão viva que produzem” esta reunião e contraste de formas. O elemento objetivo se atrela ao subjetivo, à “impressão” comunicada pelo todo contemplado na imediatez da forma. Essa vegetação é ainda tomada em um sentido histórico, ou seja, ela está diretamente relacionada aos diferentes tipos de condições naturais que dominaram o planeta. “A história da camada vegetal e da sua propagação sucessiva sobre a crosta escavada da terra tem as suas épocas, do mesmo modo que a história das emigrações que disseminaram pelas diversas regiões, os animais e as plantas” (HUMBOLDT, 1952, p. 279; 1930, p. 338). Papel importante tem a filosofia da natureza, a física geral, nessa concepção histórica, segundo Humboldt: “Rodeado por fenômenos variáveis, o observador, que se consagra ao estudo da filosofia da natureza, trata sem cessar de ligar o presente ao passado.” (HUMBOLDT, 1953, p. 168; 1930, p. 609). É a consagração de uma ideia de natureza em contínua transformação em um processo de construção ininterrupta e dinâmica.

Ao norte do nosso continente estão sepultados no interior da terra troncos de palmeiras e esqueletos de elefantes; e, segundo a sua posição, pode conjecturar-se que não foram levados dos trópicos aos pólos por correntes, mas sim que, nas grandes revoluções do nosso planeta, os climas passaram por mudanças sucessivas que renovaram a fisionomia da natureza. (HUMBOLDT, 1952, p. 290; 1930, p. 325)

Todo o caráter integrador, que vai dos processos de formação histórica, passando pela ligação causal fenomênica, até chegar nas feições das formas e assumir uma associação indelével entre este produzir e desdobrar com a “impressão” contemplativa, intuitiva, deixa ver que no reduto de sua explicação geográfica das plantas, da vegetação, está disposta toda a unidade metodológica de seu empreendimento científico *sui generis*.

Além desta produção geográfica sobre a vegetação, Humboldt também faz uma análise térmica importante, procurando compreender a dinâmica de sua distribuição no globo. Reconhece uma relação entre baixas latitudes e as altas temperaturas, estabelecendo um princípio geral de decréscimo da temperatura na direção dos pólos, ao mesmo tempo em que reconhece o fator da altitude como compensador da latitude. Estas ligações pretendem harmonizar-se com a visão da Terra como um todo. Isso também fez parte da construção de uma Geografia moderna, afinal, estas relações são fundamentais na compreensão da dinâmica climática e na compreensão das características assumidas em cada região.

Apesar destas conquistas no âmbito da interpretação da natureza numa perspectiva geográfica é comum a crítica de que Humboldt não se preocupou tanto com o papel do homem em sua relação com a natureza e que, no mais das vezes, quando tratou dos povos ou raças, o fez de maneira bastante tímida e sem qualquer pretensão sistemática ou elucidativa da sua ciência do Cosmos. Logo, falar em uma gênese da Geografia que não considere a perspectiva humana e pretender que ela seja uma esfera de aglutinação dos conhecimentos e a raiz moderna de nossa ciência seria um erro de análise. Outra, no entanto, é a opinião que nos reservamos depois de percorrida as obras de Humboldt. Podemos notar em seus trabalhos uma preocupação com o humano e, inclusive, uma necessidade sistemática da consideração do homem na proposta científica do Cosmos e da sua ciência geográfica.

Em primeiro lugar, a concepção geral de unidade do Cosmos passa pelo humano, inclusive na consideração de sua manifestação objetiva no plano de desenvolvimento do mundo natural. Vale salientar que Humboldt desenvolve análises sobre as variações regionais das populações, que na verdade ele toma como civilizações, diretamente atreladas à ideia de raça. Nas palavras de Humboldt: "... o conhecimento do aspecto próprio de certas regiões liga-se intimamente com a história da raça humana e da civilização.". As civilizações são analisadas numa correlação com os climas, mas descarta Humboldt uma supremacia de determinadas raças sobre outras, defende mesmo que não se pode pensar coerentemente acerca da espécie humana se for mantida essa restrita concepção.

Se havemos de manter o princípio de unidade da espécie humana, necessariamente temos de descartar, como lógica consequência, a desoladora distinção de raças em superiores e inferiores. Indubitavelmente há povos mais civilizados, mais suscetíveis de cultura e mais ilustrados que outros; mas não são nunca mais nobres, porque todos hão nascido igualmente para a liberdade, para

esta liberdade que, se um estado social pouco elevado não pertence mais do que ao indivíduo, é nas nações chamadas ao gozo das verdadeiras instituições políticas, o direito de toda a humanidade. (HUMBOLDT, 1846, p. 430; 1866a, p. 358; 1874a, p. 344-345, trad. nossa)

O humano aparece, bem dizer, no plano de análises orgânicas na superfície terrestre, isto é, ele representa, no plano das civilizações e no que se refere à dimensão objetiva, ao elemento orgânico mais bem desenvolvido, que vive e age em interação com a natureza.

Assim como a forma exteriormente articulada dos continentes e os incontáveis cortes de duas encostas exercem uma salutar influência sobre os climas, no comércio e até nos progressos gerais da civilização, assim também a configuração do solo no sentido de ataduras, quer dizer, a articulação interior das grandes massas continentais, pode exercer um papel não menos importante no domínio do homem. . Tudo o que produz variedade de forma (polimorfia) em um ponto da superfície terrestre, seja uma cadeia de montanhas, uma mesa, um grande lago, uma estepe verde, seja também um deserto; qualquer acidente do solo, em uma palavra, imprime um caráter particular ao estado social dos povos que ali habitam. Se este solo está entre picos nevados, as comunicações restam interrompidas e o comércio será impossibilitado. Se pelo contrário formam baixas planícies, com algumas cadeias descontínuas e pouco elevadas, como no Oeste e no Sul da Europa, este gênero de articulação se desenvolve tão felizmente, multiplicando-se então as influências meteorológicas e com elas as produções do mundo vegetal. E como em tal caso cada região exige um cultivo diferente, ainda que na mesma latitude, resulta que esta configuração especial da vida às necessidades estimula a atividade das populações. (HUMBOLDT, 1846, p. 351; 1866a, p. 295; 1874a, p. 280)

É uma análise restrita que procura enquadrar o homem no mesmo princípio de disposições e distribuições que já existe para o esquema das plantas e dos animais. O homem, no que se refere à objetividade geográfica, é reduzido a esse elemento natural, cujos reinos morais se atrelam à natureza. Não obstante, se realmente nos dedicarmos à análise da sua consideração de homem, temos que ele é, no que se refere a parte objetiva, o grau mais elevado de manifestação da natureza; numa leitura idealista, ele é a natureza tomando consciência-de-si. Nessa visão, e reduzindo-a ao universo científico, temos que a associação de climas, relevo, vegetação acabava por promover a possibilidade mais ou menos harmônica para o desenvolvimento das raças e suas civilizações, assim como fornecia ou não elementos mais apropriados para a sua edificação enquanto espécie e grupo civilizado na superfície da Terra. Aqui se conota o caráter orgânico do homem como parte indissociável do conjunto de encadeamentos e interconexões orgânicas da terra, conformando mesmo a idéia de que cada singularidade, e mesmo a esfera inorgânica de

elementos, corroborariam ou não a elevação do espírito em seu desenvolvimento no interior do sistema. Podemos chamar isso de determinismo geográfico, pelo que o processo de construção das civilizações está circunstanciado ao conjunto de elementos que fundamentam a existência empírica do homem. Nesse sentido, vale observar que é um determinismo geográfico, isto é, há aqui uma concepção geográfica que associa homem e natureza, ao contrário de uma série de críticos que pretendem não haver uma associação desse gênero em Humboldt. Doutra feita, temos que essa ligação do humano com a formação orgânica da Terra é uma consideração limitada, parcial de sua concepção geral integradora. Vale lembrar, por exemplo, as inúmeras passagens apresentadas ao longo da tese em que ele reforça a necessidade de se completar esta leitura empírica e formal com a investigação estética, a sensibilidade e liberdade do espírito na captação subjetiva do mundo. Há, de fato, uma comunhão entre esta esfera objetiva e a própria subjetividade, como fizemos questão de destacar ao longo da tese. Assim, embora Humboldt considere e aborde o desenvolvimento dos povos e raças a partir de sua integração orgânica com a terra, não está, de modo algum, limitada a esta visão, pelo que, se isso fosse verdade, estaria assim contradita a crítica que ele mesmo faz a Erasmus Darwin e sua tentativa de tratar os grupos humanos como exércitos movidos pelas volições bestiais e estritamente explicados no plano de seu encadeamento temporal material. Quer dizer, a negação dessa visão conforma novamente seu trabalho com a sistematização de Schelling, para quem o homem é ao mesmo tempo manifesto no interior das etapas de desdobramento da autoconsciência e, por outro lado, a colocação produtiva de si como produto.

Temos assim que a ligação com o idealismo permite a Humboldt compreender o homem em seu progresso histórico como a própria natureza que toma conhecimento de si, em sua ordenação progressiva e finalística. Nesse sentido, há um progresso da humanidade que, expresso nos avanços da cultura, da ciência e da arte, chega a um conhecimento integrado do mundo. O homem é aquele duplo schilleriano de sensibilidade e razão, sua condição não é estritamente biológica, ele é atividade do espírito, a idealidade evocada no sistema filosófico do romantismo. Esse homem não pode ser dissociado da natureza, afinal, essa ligação é síntese da dinâmica da realidade; é por ela que completa o homem a atividade natural; é por esta síntese que se dispõe a possibilidade de estender a atividade do espírito em complemento ao processo de realização final do Cosmos. Ligado à *Naturphilosophie*, o colocar da natureza tem de ser, em igual medida, o colocar do progresso do espírito humano. O duplo subjetivo-objetivo está presente a todo o

momento que considera a natureza sistematicamente, como composição explicativa do todo orgânico do Cosmos. Assim é que a descrição poética da paisagem e mesmo a pintura revelam uma objetividade que inspirou a forma de representação artística subjetiva e, na mesma medida, uma tomada simbólica e sentimental por parte do sujeito de uma natureza retida enquanto imagem imediata da totalidade. Todo o pôr sistemático da natureza em Humboldt requer, necessariamente, o homem como parte do duplo objetivo-subjetivo que garante o conhecimento integrado do Cosmos, do universo. Se nós falamos de uma compreensão orgânica teleológica da natureza, falamos, igualmente, da subjetividade como par necessário dessa colocação objetiva. Logo, quando fala Humboldt em natureza, quando trabalha estas diferentes concepções que culminam num saber geográfico físico, está falando também do humano; não numa perspectiva do homem “sociedade”, mas a do homem como síntese subjetiva-objetiva, parte mesmo do processo de construção natural.

Aqui a paisagem aparece novamente como elemento unificador; é ela, enquanto concepção geral estruturadora que permite homem e natureza serem reconhecidos em sua conformidade e mútua dependência. O papel da paisagem na Geografia então nascida começa a ser compreendido; trata-se de uma resposta científico-filosófica-artística para o problema de toda a dualidade ideal/real e, portanto, não há qualquer dualidade entre Geografia Física e Geografia Humana, bem como não há uma contraposição entre subjetividade e objetividade. Apesar do nome que se atribua a esta ciência, ela é, por reduzir e pensar em termos de relações espaciais o conjunto dinâmico da realidade, sobretudo da natureza, em harmonia com as dimensões subjetivas e objetivas do homem, uma construção geográfica. O objeto de análise da Geografia, sua característica peculiar epistemológica, é justamente o ponto conformador entre o homem e a natureza na superfície terrestre e, desta feita, sua origem moderna não pretende a divisão e fragmentação disciplinar que se seguiu e, tampouco, qualquer dualidade investigativa no seu interior. É uma ciência holística, nos dizeres de Moreira (2006).

Negar o caráter geográfico de Humboldt, portanto, nos parece um completo contrassenso estruturado no desconhecimento de que há todo momento, em sua iniciativa de pensar em unidade a superfície terrestre, está presente o elemento humano. A compreensão do orgânico em Humboldt, sua ligação filosófica elucidada pelo conceito de paisagem, é que pode, definitivamente, legitimar seu trabalho como sistematizador em geral da ciência geográfica moderna. O recorte delimitado de seu objeto e a perspectiva de interação nele circunscrita

caracterizam, sem sombra de dúvida, uma nova Geografia, fundamentada então no conceito estruturador de paisagem.

Antes de darmos por encerrada a discussão e prontamente darmos como acabado o objetivo da tese, temos de recuperar uma importante e não menos polêmica questão deixada para trás e que, pelo nível intelectual de seus defensores, não pode ser desprezada como uma dúvida válida e bastante complexa. Falamos da possibilidade de diferenciação entre Geografia humboldtiana e ciência humboldtiana do Cosmos. Sustentamos, diante dessa polêmica, que a ciência geográfica de Humboldt não é a mesma coisa que a ciência do Cosmos. Apesar de sustentarmos que há uma ciência *sui generis* de Humboldt e que esta foi determinante nos rumos do saber geográfico moderno, não podemos nos privar de reconhecer e dizer que sua Geografia Física ou física do mundo é distinta dessa proposta geral. Embora aqui se arregale os olhos do leitor e pareça a primeira vista que todo o fruto da tese foi jogado ralo a baixo, advertimos que a explicação precisa dessa diferença entre ciência do Cosmos e ciência geográfica virá reforçar o caráter único da Geografia e, igualmente, poderá explicar, no capítulo seguinte, como nos apresentamos em tão absurdo desencontro epistemológico.

Em primeiro lugar, temos de reforçar, com as palavras do próprio Humboldt, o que levamos a cabo em toda a nossa interpretação e deixar ver, nele mesmo, a particularidade que compete ao desafio geográfico, bem como a caracterização específica de seu objeto.

O objetivo da Geografia física é, sem dúvida, como afirmamos mais acima, reconhecer a unidade na imensa variedade dos fenômenos, descobrir, pelo livre exercício do pensamento, e combinando as observações, a constância dos fenômenos em meio a suas variações aparentes. Se na **exposição da parte terrestre do Cosmos** devemos considerar algumas vezes muitos casos particulares, é somente para recordar a conexão que tem as leis da distribuição real dos seres no espaço, com as **leis de classificação ideal** por famílias naturais, **por analogia à organização interna e sua evolução progressiva**. (HUMBOLDT, 1846, p. 56-57; 1874a, p. 45, trad. nossa)

Sabemos dele mesmo que a parte destinada à Geografia Física, ou física do mundo, compreende a superfície terrestre, como faz questão de ressaltar na sua obra emblemática: o Cosmos. Aparentemente limitada, sem horizontes, essa consideração deveria empobrecer todo o debate geográfico de seu trabalho e reconduzir-nos à crítica feita por Capel, de que Humboldt não foi e nem se reconhecia enquanto geógrafo. Todavia, precisamos nos atentar para o que de fato fundamenta a análise desse objeto, quer dizer, qual o método fundamental da análise geográfica

de Humboldt. Aqui precisamente, vemos que todo o fruto de sua investigação orgânica do Cosmos foi fundamental para o estabelecimento da ciência geográfica. No que diz respeito ao método, tanto a análise do Cosmos como a análise da superfície da Terra são a mesma coisa. Vemos por exemplo “as leis de classificação ideal”, exatamente na perspectiva da forma, da distribuição e diversidade da vegetação, das famílias naturais; temos, igualmente, uma organização do exterior com o interior numa evolução progressiva, quer dizer, sob a fundamentação que defendemos até aqui como estruturadora geral de sua ciência do Cosmos. Isso acontece em Humboldt porque não há nele uma separação entre ciência e Filosofia e, nesse sentido, o método não deve ser dado em função de objetivos específicos de análise, mas em função de uma concepção geral da realidade, em outras palavras, a partir de uma concepção ontológico-metafísica estruturante. Assim, não há um método para analisar o homem, outro para analisar o orgânico, outro para analisar o Cosmos, há de fato uma única concepção filosófica basilar, pela qual se desdobra o método na compreensão de todo e qualquer objeto. Fazendo ciência filosófica, artística, Humboldt analisa a superfície terrestre com a mesma carga teórica e com a mesma disposição de método que o faz para pensar a unidade geral da realidade. Desse modo, entender a superfície da Terra demanda compreender mesmo o Cosmos, todas as relações fundamentais entre os elementos tomados objetivamente e, na mesma medida, relacionados com o caráter produtivo do sujeito. A paisagem emerge como grande conceito de investigação geográfica, posto que trata de reconhecer e trabalhar com o objeto da geografia (a superfície da Terra), dando a saber que esta superfície é posta e produzida pela interação orgânica dos elementos vivos e não vivos em associação com a subjetividade, com a captação e produção da cena, do objeto, pelo sujeito indissociavelmente ligado à natureza. Em outras palavras, trata de “reconhecer a unidade na imensa variedade dos fenômenos.”

Muitos poderão dizer que, ao final dessa explicação, não parece restar de fato uma diferença entre a Geografia e a ciência do Cosmos, posto que uma prescinde da outra e, nesse sentido, só se faz Geografia pelo conhecimento integrado da realidade orgânica no duplo subjetivo/objetivo, ideal/material. Respondendo a esta legítima dúvida, explicamos que não é o mesmo pressupor que existe uma igualdade entre a parte do sistema e sua totalidade na medida em que precisamos da completude sistemática para explicar um das partes desse sistema, e mesmo que em contrapartida precisemos de uma parte desse sistema para compreender a sua unidade sistemática. Deixando isso mais claro, é o mesmo que pressupor uma igualdade entre um

sistema filosófico e uma de suas ramas. Sabemos, por exemplo, que o sistema de Schelling compõe uma visão geral da autoconsciência em sua produção histórica e que, em contrapartida, somente a elucidação histórica da autoconsciência expõe a completude do sistema. Não obstante, se considerarmos uma rama específica da sua proposição filosófica, como a estética, por exemplo, temos que ela é distinta do sistema como um todo, enfim, a estética e a resposta sistemática ontológica não são a mesma coisa em definição. Entretanto, sabemos que para entender sua concepção estética precisamos compreender o sistema filosófico fundamentador, sem o que resta vazio de significado qualquer construção teórica nesse campo; doutra feita, para a realização completa do sistema, e para que possa ele significar o que significa, precisamos considerar a parte estética, imprescindível no desfecho da compreensão geral da filosofia idealista de Schelling. Temos, assim, que embora a estética tenha um objeto próprio, que consiste em analisar o prazer, o gosto, temos que sua estruturação está, enquanto disposição metodológica, em plena afinidade com a compreensão geral ontológica, quer dizer, com a resposta metafísica que baliza o sistema. Sabemos assim que não há uma variação metodológica dentro de um sistema bem fundamentado, de maneira que cada parte reafirma o todo e o todo reafirma suas partes. No caso de Humboldt é exatamente o mesmo, haja vista que sua proposição científica é uma proposição científico-filosófica, com caráter sistemático e que pretende uma coerência interna. Essa diferença entre Geografia e ciência do Cosmos reforça, na verdade, a defesa da tese, na medida em que demonstra que a proposta humboldtiana guarda a sistematicidade e fundamentação ontológica que ao longo do trabalho defendemos e demonstramos. Assim, com seu objeto próprio de análise, a Geografia pôde constituir-se enquanto ciência moderna, ao passo que se sustentou a partir de uma orientação geral sistemática, da qual deriva seu método e a pressuposição indissociável de que seu objeto só pode ser explicado pelo duplo subjetivo/objetivo, pela ligação ideal/material. A Geografia é, assim, a parte destinada à análise da superfície da Terra, desta feita com o mesmo método fundamentado pela visão sistemática do todo, do Cosmos. Logo, a análise da superfície da Terra, pressuposta como objeto, prescinde de uma aproximação subjetivo-objetiva, sem o que resta inexplicada. Concluimos, desse modo, que a diferença está assentada no objeto, posto que enquanto sistema, enquanto organização e método, ambas são a mesma coisa, haja vista que estão paramentadas pela mesma base sistematizadora geral, a fundamentação ontológico-metafísica da *Naturphilosophie*. Mais uma vez, somente considerando esse caráter sistemático, e também considerando a obra de Humboldt

a partir uma ligação científica, artística e filosófica, podemos entender e esclarecer uma de suas dúvidas fundamentais, a saber, a distinção entre Geografia e ciência do Cosmos. Mais uma vez, a resposta encontrada e defendida a título de tese alcança mais uma explicação que parecia intangível, obscura e imprecisa.

Vale chamar a atenção para uma outra concepção de Geografia que parece se aproximar bastante da concepção humboldtiana e que, como ele, pretendeu reunir causas mecânicas e finais, descrição e ligação causal. Falamos da concepção leibniziana, reforçada mais uma vez pela ligação sistemática desse autor com a produção de Schelling.

A *Protogaea* leibniziana era o anúncio de uma composição integrada da Terra na formação das estruturas geológicas, bem como as formas superficiais do relevo e da vida. Essa associação visava não só uma explicação meramente descritiva, mas também formativa, com explicações fundamentadas sobre a origem das estruturas da Terra. Aqui propriamente Leibniz chama essa *Protogaea* como o primeiro passo na consolidação de uma nova ciência, que deveria atender pelo nome de Geografia Natural. De acordo com suas próprias palavras: “esta teoria (...) pode conter as sementes de uma nova ciência chamada **Geografia Natural**” (LEIBNIZ apud HAMM, 1997, p. 80, trad. nossa, grifo nosso) O significado de Geografia aqui é bastante extenso, indo desde as cosmogonias até os estudos geológicos, aliados às composições da superfície numa teoria geral sistemática da Terra, em sua origem e em seu presente. Esse sentido *lato* de Geografia é inclusive comentado como uma dificuldade na Encyclopedia Britannica do período: “o absurdo esforço era, e algumas vezes ainda é, feito pelos geógrafos na tentativa de incluir toda a ciência natural na geografia” (Encyclopedia Britannica apud HAMM, 1997, p. 81, trad. nossa). Caminhando nas esferas prática e teórica essa Geografia Natural completaria a explicação geral da realidade, sem se restringir meramente ao aparato descritivo e, tampouco, à mera ligação causal uniforme. Exatamente na ligação entre os casos específicos e as operações regulares, isto é, no conhecimento descritivo e causal associados, é que se podia estabelecer o universo de análise dessa ciência geográfica. Fundamentada na concepção originária da *Protogaea* leibniziana, essa Geografia deveria se valer das cartas e mapas no processo de reconhecimento da diversidade, seja na superfície, seja no interior da Terra, dando conta das interações existentes entre estes aspectos peculiares e as causas fundamentais de todo o fenômeno reconhecido. Reforçamos aqui que todo o acúmulo de saberes, tanto pela via da Filosofia Natural como pela via da História Natural, estavam compelidos nessa organização geral da Terra, sem reconhecer os

limites disciplinares e estendendo seu domínio no que a *Encyclopedia Britannica* chama de “absurdo esforço” de agrupar todo o conhecimento disponível no campo das ciências naturais.

Agora, vemos que sonhando este mesmo sonho e indo além nesse projeto, surge a ciência humboldtiana do Cosmos, introduzindo desta feita a esfera da subjetividade humana no campo de interação físico-natural. Os primórdios da Geografia sistemática moderna aqui e o anúncio de seu futuro papel são bastante reveladores e, nessa revelação profética, explicaremos o que todo esse universo de contribuições significa para o saber geográfico moderno e, mais ainda, para o saber geográfico contemporâneo.

Capítulo V
Da História do Pensamento à
Epistemologia Geográfica

CAPÍTULO V – DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO À EPÍSTEMOLOGIA GEOGRÁFICA

1. Introdução

Este último capítulo da tese traz Humboldt para a atualidade, para o debate contemporâneo da ciência que ajudou a criar. Partindo da perspectiva histórica do pensamento geográfico aportamos agora no centro de seu debate epistemológico. Necessária, essa reflexão revela um tanto do que fomos e ainda mais o que nos aguarda enquanto pretensos produtores de conhecimento. Aquilo que nos permitiu compreender Humboldt é agora a bagagem geral capaz de exprimir com clareza os desvios do saber geográfico e, em alguma medida, os novos aportes possíveis nesse reduto da ciência moderna.

Hoje, emerge no debate geográfico um novo tempo, imaturo ainda para que a dimensão de sua atividade possa ser reconhecida; para que se vislumbre à distância um ruir que anuncia as formulações que agora se engendram. A Geografia se vê as voltas com um refazer de si que é retorno, que é retomada do que deixado fora em nome de uma especialização do saber sob a figura de uma ciência moderna. Agora, no alvorecer de seu novo dia, mostra uma série de dificuldades, uma dualidade desestruturante e fundamental. Veremos oportunamente os fundamentos desse pretense duplo ser que não é; essa errante Geografia que trança pernas no momento em que se apresenta seu objeto e este lhe exige um olhar físico e outro humano, como se tal fosse possível. Esse tempo, de errar em busca de uma síntese nunca posta, de perambular submissa pelas migalhas dos modernos saberes disciplinares, que nos emprestam de bom grado a custa de nos ignorarem e a nós mesmos ignorarmos, está próximo de seu fim. E é disso propriamente que este capítulo trata, de mostrar como pode surgir aqui um novo tempo para o saber geográfico e para as ciências como um todo, e, mais ainda, de que maneira esse novo tempo é retroceder; é encontrarmo-nos em nossa gênese, em nossos fundamentos, o voltar à casa dos “pais” que revela muito do que somos e para onde podemos ou devemos ir.

Trataremos de mostrar que o cenário recente da Geografia anuncia esse quadro de mudanças e faz ver ao olho atento que os sentidos do geográfico precisam mudar porque mudaram, e, o mais importante, que em nosso tempo se põe como fundamental uma nova postura

científica, que não por acaso mostra suas primeiras manifestações na Geografia. De maneira mais clara, pretendemos mostrar o caminho suscitado por uma Geografia que pretende, em último sentido, superar a dicotomia que é a representação acabada do problema geral posto ao saber; falamos, evidentemente, da repisada divisão entre uma Geografia Física e outra Humana. Mostraremos como esse debate reúne toda a dificuldade contemporânea do saber e, mais do que isso, como, por sua manifestação viva no cenário epistemológico geográfico, começa a despontar em sua resposta uma reformulação do saber que será, em pouco tempo, uma necessidade geral de todo conhecer que se pretenda legítimo e que busque mais do que a esfera técnica de controle e atuação. O futuro do saber em seu sentido primeiro, como caminho para a composição de uma compreensão maior do que somos e daquilo que constitui a esfera de nossa existência, reencontra-se necessariamente nesse debate que povoa há muito a Geografia, e faz dela a vanguarda em um cenário de decomposição do conhecimento. Revelaremos, ainda aqui, como esse debate da Geografia se encontra com a questão geral que compôs o quadro histórico do pensamento humano, precisamente quando colocamos em questão a discussão ontológica e nos debruçamos sobre um chamado saber geográfico.

2. A ruptura entre Filosofia e ciência moderna

Apresentamos no interior da tese uma outra tese, que oportunamente conduzirá todo o capítulo. Nos referimos à tendência geral de aproximação das esferas científicas e filosóficas separadas outrora com o advento de uma chamada ciência moderna. Ainda na composição dessa tese central ficará claro como a Geografia se edificou institucionalmente como ciência moderna no cenário de ruptura com a Filosofia, ou seja, como negação de sua própria origem em Humboldt; e como enfrenta seus problemas epistemológicos a partir dessa carência investigativa filosófica, caminhando, nesse sentido, com as demais ciências modernas. Na exposição desta pequena tese pretendemos recuperar e deixar claro no que consistiu propriamente essa ruptura entre ciência e Filosofia e como ela é central e importante para o debate geográfico e científico contemporâneo.

Partimos, nesse item do capítulo, de um momento bem definido da história, aquele em que os rumos da ciência moderna tomam forma, assumindo feições definidas de um saber

fragmentado em amplos domínios e especialidades. A medida desse saber representa de um lado a separação definitiva entre o campo da Filosofia e o da ciência e, de outro, o avanço de um conjunto de informações e conhecimentos sobre fenômenos encerrados no campo da experiência. O caminho tomado pela ciência moderna em final do século XVIII e início do século XIX gerou uma série de ramificações e especializações que visavam o domínio cada vez maior da esfera empírica de investigação e que, em contrapartida, excluía do universo científico a busca por uma verdade última ou pelo fundamento essencial da realidade. Na verdade, foi o aporte idealista romântico que permitiu, como vimos, uma ontologização descaracterizada da análise científica, fazendo valer como coisa em si o que deveria ser, antes de mais, a estrita esfera fenomênica enunciada pelo projeto Crítico kantiano. Não obstante, a ciência mesma jamais pôde chegar à verdade, haja vista que lida, há todo momento, com limites de análise insuperáveis dentro de seu domínio.

Tendemos a imaginar, ao contrário do que foi dito, que a ciência moderna é um caminho para a verdade, que ela serve como a reunião de um conhecimento metucioso sobre o mundo para a composição de uma explicação cada vez mais sóbria e válida acerca da realidade. Isso, de fato, é vivo na cabeça dos produtores de conhecimento científico, justamente por ignorarem, não por acaso, as premissas filosóficas de que partem na consagração de seus estudos. Tem-se a ilusão, como em especial acontece nos campos da Física, da Química e da Biologia, que se caminha, a cada descoberta, na direção da compreensão do que somos, do ser em si da realidade, enfim, na direção das respostas elementares e essenciais de toda existência. Como disse, tem-se a ilusão, pois efetivamente o domínio estrito desses campos disciplinares não pode, por suas premissas filosóficas, responder efetivamente a esse tipo de pergunta, justamente por ter ocorrido, no momento de gênese moderna destas ciências, uma separação importante com o domínio da Filosofia.

Temos na consideração de tudo o que foi dito, que a primeira premissa tomada da Filosofia, e que parece pertinentemente respondida, quando de fato é uma importante e ainda não resolvida questão filosófica, trata do caráter material da realidade ou, em outros termos, de uma primazia da materialidade. As ciências modernas em geral, e em especial as Ciências Naturais, partem do pressuposto de que seu objeto seja, antes de mais, um recorte da realidade. Há aqui um duplo problema filosófico: o de apontar um objeto como real e o de sugerir um recorte analítico dessa realidade. Quando falamos de um objeto de análise que é um recorte da realidade estamos

dizendo, de partida, que aquilo que examinaremos tem uma existência em si real, ou seja, é atribuída uma primazia da materialidade e uma efetividade do que se dá então como objeto. Essa primeira postura revela já toda uma adoção filosófica, a de admitir realidade no objeto independente do sujeito, o que, filosoficamente falando, é no mínimo arbitrário. A prova de que realmente assim é compreendido o objeto na ciência moderna pode ser facilmente constatado pela crença de que a compreensão sistemática pela ciência levará à compreensão geral da realidade, enfim, que esta nos conduzirá a alguma verdade.

Curioso é ainda constatar que essa crença do cientista é apoiada em uma pressuposição filosófica diametralmente oposta à admissão da esfera empírica como coisa em si ou como realidade independente do sujeito. Vimos ao longo da tese que a origem dessa validação do domínio empírico como campo de análise, em termos filosóficos, é dada por Kant, quer dizer, é a partir da consideração do mundo pelo exame crítico das faculdades humanas, em especial da razão, que se chegará à validade e dimensionamento do empírico como única esfera possível de todo e qualquer conhecimento. É na validação de um pressuposto *a priori* transcendental, enfim, de uma resposta metafísica, que se origina a validade de toda a investigação empírica. Ora, isso é possível porque, em Kant, o fundamento de toda e qualquer coisa que experimentamos como existente, como empírico, é dado de maneira *a priori* pelas intuições puras de espaço e tempo e, não obstante, as formas de ligação e articulação do mundo são, em geral, postulados necessários dados pelo *a priori* do entendimento, direcionados e levados a cabo na prática pelos princípios da razão. Em poucas palavras, tanto a definição do campo da experiência, quanto as formas de ligação que nele se reconhecem, dizem respeito ao sujeito, dado aqui como transcendental. É mais do que evidente que, filosoficamente, esse domínio empírico não tem valor como coisa em si ou de maneira independente; ele é, antes de mais, uma esfera fenomênica, pressuposta e legitimada pela aceitação dos argumentos expostos por Kant na defesa de um *a priori* da intuição, do entendimento e da razão.

Mas como pode então o cientista ignorar o caráter metafísico e filosófico de tudo aquilo que admite como real e verdadeiro? Isso se explica pelo fato de Kant ter livrado dos ombros dos cientistas a tarefa de lidar, todo tempo, com as questões fundamentais da Filosofia; tarefa que constitui, efetivamente, um entrave e, na concepção de Kant, um erro, na medida em que a regulação, ordenação e mesmo o pôr do mundo não podem ser admitidos como resultado da experiência e sim como dados *a priori*, para e no qual nenhum domínio empírico pode algo

acrescer. Assim, com seus *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Kant liberta o homem de ciência da tarefa de procurar a verdade, deixando claro que se trata, na atividade científica, de compor explicações e ordenações seguindo as orientações gerais da razão *a priori*. Aqui, o cientista pode isolar um objeto, pois não isola o real, nem uma parte dele, mas um fenômeno, aplicando os pressupostos da faculdade de entendimento, como os princípios causais por exemplo, na compreensão geral daquele objeto. A conformidade dos princípios adquiridos em um fenômeno pode se estender a todo campo fenomênico, pois se trata de um mesmo domínio dado pelos mesmos pressupostos *a priori* da razão.

A ilusão de um conhecimento real das coisas é dada pela ampliação da ciência e de sua esfera técnica de controle e atuação. Além disso, o fato do cientista ignorar ou ter se livrado dos pressupostos filosóficos garante a ele a ilusão de que o pôr de um objeto qualquer é já o pôr da realidade e, igualmente, que os princípios supostamente descobertos indutivamente derivam e são fornecidos pelo próprio objeto, competindo à razão somente o trabalho de traduzir em linguagem lógica, e de preferência matemática, as condições gerais de uma ordenação colocada e dada efetivamente pelo mundo. Mais importante do que isso, vimos que é precisamente a adoção científica dos pressupostos romântico-idealistas de atividade, organização e causa que renderam uma possibilidade real do saber científico de superar os limites que se lhe impunham e, em contrapartida, se voltar desta feita contra a matriz filosófica que então lhe fornecia seu arcabouço teórico fundamental. Cada área do saber se valerá oportunamente daquilo que lhe é mais favorável nesse domínio idealista-romântico, sem, todavia, manter a cautela filosófica da unidade subjetivo-objetiva e, tampouco, a concepção idealista de matéria.

É nesse cenário intelectual que começam a se fortalecer as ciências em seu caráter moderno, com métodos que caminham na direção do objetivo e são construídos de forma diferenciada de acordo com a demanda do objeto. Em poucas palavras, deu-se, com a ignorância da discussão filosófica, a tomada dos pressupostos e conceitos como se fossem já prontamente dados e sem que os cientistas se atentassem para o fato de que a escolha de um método implica, de antemão, uma visão geral da realidade, pela qual se estabelece os princípios e a forma de proceder diante de qualquer objeto e, mesmo, de reconhecer como tal qualquer objeto da ou na experiência.

Podemos também colocar na conta do positivismo lógico alguns dos problemas decorrentes desse fortalecimento da crença na empiria como coisa em si e, o mais importante, no

fortalecimento de uma ilusão que leva a crer que as linguagens lógica e matemática são capazes de compor uma ordenação pertencente ao mundo e não, para nos mantermos no caso de Kant, à razão pura. No positivismo lógico, o campo dos fenômenos, a materialidade, assume caráter de coisa em si, haja vista que a fundamentação empírica dos princípios e das leis gerais da natureza representa o estágio mais elevado do conhecimento. O método e ordenação positivos pretendem justamente enxergar a ordenação no campo dos fenômenos e, numa escala do simples para o complexo, compor uma explicação científica acerca da realidade, progredindo, por esse caminho, no rumo da verdade, sem, contudo, atingi-la plenamente. Na base de todo conhecimento as ciências puras como a Matemática e a Física devem estabelecer os fundamentos, a base simples do saber, aumentando em complexidade na Biologia, na Química, até atingir seu ponto máximo de complexidade na esfera social. Significa isso que o agrupamento de informações e dados quantitativos, bem como a especialização do conhecimento, são necessários e remetidos a uma visão geral de maior complexidade. É evidente que o positivismo assume diferentes formas metodológicas de acordo com os ramos específicos do saber, quer dizer, na Física o fundamento do método é a experiência, na Biologia a comparação, na Astronomia a observação (BORDEAU, 2008), mas todas assentam no campo comum do valor da empiria como realidade e no reconhecimento de uma lei que deve partir do simples para o complexo. Nisso, no formular desse sistema que representa um recuo significativo da complexidade filosófica, legitima-se teoricamente a proposição de uma ordem do mundo, a ser descoberta e desvendada pela linguagem matemática, recuperando claramente a forte influência que o método matemático-experimental exerceu na chamada filosofia da natureza, ou seja, na Física.

Devemos destacar que no positivismo lógico não se pretendia uma separação entre ciência e Filosofia, ao contrário, imaginava-se, pelos seguidores do método, que se instituía com o positivismo um sistema filosófico que justificava a postura e condução da ciência para além de uma perspectiva fenomênica limitada ao aparato transcendental do sujeito, afinal, tratava-se de apontar os pensamentos teológico e metafísico como formas retrógradas de proposição do saber humano. Entretanto, acabou-se na verdade por suplantar os argumentos filosóficos mais elevados, como o fato necessário de o mundo ser dado para nós, antes de mais, pelo pôr em pensamento. A advertência idealista de que o pôr do mundo e de nós como algo outro é já uma pressuposição da atividade ou ligação com “eu”, não pode aparecer como mera fantasia de uma teologia descabida ou de uma pejorativa concepção de metafísica; cair nesse erro é suprimir elementos da

investigação filosófica e simplificar erroneamente a compreensão do que seja a realidade. Assim, a tentativa de compor um sistema filosófico em unidade com a ciência acabou por distanciar ainda mais estes dois domínios, deixando de lado a reflexão necessária sobre as premissas adotadas e admitindo, arbitrariamente, que o mundo poderia ser considerado em si a partir da empiria e que, como tal, seria regulado e retratado por uma linguagem lógico-matemática.

Havia na proposta filosófica do positivismo lógico a tentativa de oferecer um sistema capaz de servir como fonte de premissas conceituais para toda e qualquer rama disciplinar; de modo específico, a linguagem lógico-matemática seria a voz ressoante em todas as áreas do conhecimento, se estendendo desde a Física até a explicação sociológica. A falha, como advertimos, foi propor de forma superficial e rasteira um tal sistema, sem as considerações preliminares e sem a investigação mais elevada que exige o tema na Filosofia. Como consequência, houve não a unidade que se pretendia, mas um caminho cada vez mais especializado e diferenciado metodologicamente dentro das inúmeras disciplinas científicas. Assim, libertas por Kant da investigação filosófica e, em muitos casos, justificada erroneamente a partir do positivismo, puderam as ciências direcionar seu método às demandas do objeto e do objetivo. Como dissemos anteriormente, a variação metodológica de acordo com o objeto implicou numa diversificação das concepções de mundo subjacentes às teorias e análises em cada ciência. Sem uma investigação filosófico-metafísica ou erroneamente estruturadas sobre um sistema positivista, as ciências começaram, no diferenciar metodológico que exigia seu objeto e seus objetivos, a falar línguas distintas, de maneira que a relação entre elas se tornou mesmo insustentável, imaginando cada uma em seu domínio caminhar no rumo da verdade pela compreensão cada vez mais apurada e detalhada a partir de seus métodos, cujos pressupostos filosóficos nem de longe haviam sido discutidos.

A ciência geográfica encontrou-se com todo esse confuso cenário no seu momento de constituição moderna e sistemática, divergindo em larga medida das proposições que originalmente lhe configuraram o objeto e definiram as estruturas metodológicas de sua produção de conhecimento. O passo seguinte do capítulo deve ser, portanto, mostrar de que maneira se parte de uma gênese filosófico-científico-artística da Geografia moderna para um saber institucional afeito à ruptura geral entre ciência e Filosofia; mais importante ainda, devemos agora indicar as fontes de todas as dificuldades e problemas epistemológicos decorrentes dessa característica forma de sistematização.

3. Geografia: de sua gênese moderna à dicotomia Físico/Humano

Tomando como ponto de partida a separação entre Filosofia e ciência, podemos destacar uma característica singular na gênese moderna da Geografia: sua unidade científico-filosófica. Quando falamos dos fundadores do saber geográfico, quase sem nenhuma polêmica, identificamos as proposições de Ritter e Humboldt como as grandes aglutinadoras de um conjunto de trabalhos em torno do que seria o cerne de toda e qualquer investigação que atenda, em seu sentido moderno, pelo nome de geográfica: a expressão das interações e relações entre o homem e natureza. Sabemos que as propostas de Humboldt e Ritter eram integradoras, ou seja, pretendiam e analisavam o mundo em sua interação com o humano sob a perspectiva da unidade. Chamadas por Moreira (2006) de holistas, as propostas de Ritter e em especial de Humboldt, eram muito mais do que conhecemos hoje sob o nome de ciência, eram, isto sim, um confluir filosófico-científico, no caso de Humboldt, também artístico. E não poderia ser de outro modo, afinal, a tarefa de pensar o mundo em sua unidade, bem seja, a relação entre homem e natureza como coisas indissociáveis, era uma tarefa que, então, não podia se limitar ao universo restrito da ciência e, tampouco, à pura abstração da Filosofia. Tratava-se, de fato, de não só unir homem e natureza, mas pensar como seria possível, na análise do mundo, do “Cosmos”, propor em síntese as esferas subjetiva e objetiva, ideal e material. O objeto colocado então como a expressão dessa relação entre homem e natureza estava carregado de um debate filosófico profundo, representado pelas proposições de Kant, Fichte, Goethe, Schelling, Schopenhauer e Hegel, contemporâneos de Humboldt e que apropriadamente abordamos no interior da tese. Assim, quando se pretende falar de gênese da Geografia moderna, fala-se, igualmente, da proposição inicial de uma análise do mundo a partir de uma leitura elevada da relação entre homem e natureza em uma perspectiva científico-filosófica.

Vimos, entretanto, que havia uma tendência geral para a separação entre Filosofia e ciência no período, não nos esquecendo, evidentemente, que uma tal tendência, como haveria de ser, estava sendo contrabalançada por propostas que caminhavam na direção oposta, atreladas então ao que se poderia rotular superficialmente como idealismo romântico alemão, para não irmos muito além das esferas filosóficas e adentrar nas concepções científicas vitalistas que, inclusive, influenciaram Humboldt. A tendência contrária a uma ruptura entre Filosofia e ciência,

na verdade avessa à separação do saber como um todo, e inclusive do sentimento e suas expressões estéticas e artísticas, foi um importante ponto de referência e mesmo o fundamento intelectual e cultural que permitiu à Geografia uma condição de sistematização moderna extremamente singular, uma vez que, ao contrário do que se supunha então como legítimo campo disciplinar investigativo, com seus domínios específicos, fazia-se, de uma então Geografia Comparada, no caso de Ritter, ou de uma ciência humboldtiana do Cosmos, tomada então como geográfica na análise da superfície terrestre, a construção e constituição de uma ciência cuja característica fundamental era, e só poderia ser pela demanda de seu objeto, a unicidade científico-filosófica. Dizemos que só poderia ser deste modo justamente porque a proposição inicial era a tomada do homem e da natureza em seu caráter unitário, o que a ciência estritamente concebida jamais poderia alcançar metodologicamente, recorrendo, desse modo, ao aporte teórico de uma rica Filosofia acerca do tema no período.

De maneira breve, começamos a delinear um quadro que não corresponde, efetivamente, ao caráter institucional assumido pela Geografia e, muito menos, aos rumos que se seguiram em seu desenvolvimento histórico enquanto ciência moderna. Percebemos, aqui, que há uma lacuna entre a gênese moderna da Geografia em Humboldt e sua efetiva consolidação como ciência institucionalizada. Acerca disso, muito se tem dito, e entendemos que o principal para a discussão epistemológica da Geografia foi deixado de lado. O caminho habitual de discussão do tema passa pela identificação de uma demanda social e política no cenário da França e Alemanha, em especial no final do século XIX, que culminou na recusa metodológica do que seriam então as investigações geográficas dos fundadores da moderna Geografia. Se pretendermos seguir a linha sugerida por Capel (1981), a do caminho assumido pela institucionalização da Geografia no século XIX, que, para ele, refletia muito mais uma demanda social específica do que um debate conceitual de cunho geográfico, deixaremos à margem uma importante reflexão que modificou estruturalmente o saber geográfico em toda a sua construção histórica. De fato, não há de nossa parte qualquer manifestação que pretenda negar o fato histórico de que a Geografia tomou lugar na academia a partir das demandas sociais e políticas de final do século XIX. Entretanto, destacamos que o central nas dificuldades epistemológicas que se seguem na Geografia moderna residem efetivamente naquilo que é secundário em Capel (1981): a “lógica interna do conhecimento científico” (p. 80, trad. nossa). Quando se pretende colocar em segundo plano os fundamentos conceituais, dizendo que foram menos importantes do que as suas fontes matérias e

sociais e que, quando foram fundamentais acabaram estes conceitos sendo retirados das antigas ciências constituídas e não das propostas inaugurais de Humboldt e Ritter, deixa-se de lado o fato de ser justamente essa desfiguração, aliada a uma manutenção das propostas inaugurais, que levou a inconsistência epistemológica da Geografia moderna.

Capel (1981) chega a afirmar que há um completo abandono das diretrizes apontadas por Ritter e Humboldt no que diz respeito à construção de uma Geografia moderna, sobretudo no período que segue à morte dos dois fundadores; mas esquece algo fundamental, que ainda se mantém e que perfaz, com inúmeras alterações é evidente, o centro das investigações geográficas: a expressão da relação entre o homem e a natureza. Esse que era o cerne da Geografia ainda o é, por mais que possa, nesse sentido, atender contemporaneamente pelo nome de espaço geográfico. Isso não é pouco e nem irrelevante. E agora começamos a caminhar na dificuldade enfrentada pela Geografia.

Vimos que há um cenário geral de separação entre Filosofia e ciência no momento de gênese da ciência geográfica moderna; vimos, também, que a Geografia toma forma sistemática com as propostas diferenciadas e integradoras de Ritter e especialmente de Humboldt, quer dizer, propostas que caminhavam na contramão das tendências gerais da ciência em seu processo de sistematização. Do mesmo modo, acabamos de destacar que o processo de institucionalização e consolidação do saber geográfico não caminhou na direção proposta pelos fundadores da Geografia, acabando por tomar o rumo ordinário dos saberes modernos constituídos, emprestando aqui e acolá os métodos de análise das ciências então constituídas, como a Geologia e a História. Entretanto, frisamos uma vez mais que o sentido do geográfico, tanto em sua gênese como no curso de sua consolidação moderna, manteve-se atrelado à ideia central de um campo de relação entre o homem e a natureza, então representado na superfície terrestre. O objeto central da Geografia, justamente esse campo de interação natural e humano seguiu como o centro de sua investigação científica, ainda que, em muitos casos, sob conceitos e categorias de análise com significados diametralmente opostos aos empregados pelas formulações originais de Humboldt. Essa continuidade e diferença são por demais evidentes na caracterização da Geografia como ciência de síntese, quer dizer, o sentido de pensar as formas de representação da relação entre o homem e a natureza foi mantido, contudo, a carência de um método próprio de análise, e seu tomar emprestado das outras ciências, gerou a necessidade de compor a Geografia como um grande compêndio de informações geográficas, recolhidas então sob as categorias de região, de

território, etc., a fim de, nessa aglutinação espacial dos dados, promover a representação necessária do objeto de estudo da Geografia: a integração e expressão das relações humanas e naturais.

As consequências dessa tentativa de compreender a expressão da relação entre o humano e o natural, que na origem (Humboldt e Ritter) era uma atividade científico-filosófica, levou e condenou o saber geográfico, a partir de sua institucionalização e sua carência de um método próprio de análise, a esse nada ser entre as ciências modernas. Lamentamos, mas não poderia ser de outro modo, afinal, o que faz da Geografia geográfica é justamente um objeto que não pode ser exprimido de maneira plena e satisfatória sem uma unidade científico-filosófica. Todavia, como no seu processo de institucionalização e consolidação a Geografia assumiu as características do saber científico moderno, ou seja, distanciou-se da Filosofia em seu caráter investigativo, usando-a somente como cabedal de conceitos e manancial de pressupostos metodológicos, resta que, por seu necessário pensar sobre a natureza e o humano, produziu em si uma fragmentação que vai além da diversidade de método e que representa a quebra de sua unidade investigativa. Estamos falando propriamente da separação entre uma Geografia Física e outra Humana, esse duplo ser que nada é, que reúne no bojo do saber geográfico interesses e análises que, nem de longe, lembram o propósito que seria central: a expressão da relação entre a natureza e o humano. A unidade que demanda o objeto da Geografia encontra sua forma então nas categorias geográficas de paisagem, região, lugar, território e espaço, como se o simples fato de reunir sob uma mesma categoria tudo aquilo que metodologicamente foi concebido e definido a partir de pressupostos filosóficos opostos e excludentes gerasse, por si, a unidade requerida pelo seu objeto. Aqui realmente encontra-se o que se poderia chamar a Geografia enquanto ciência de síntese, ou seja, esse aglutinar de informações e conceitos desconexos em sua origem metodológica como se tal resultasse em uma compreensão integrada do mundo.

A perspectiva da paisagem aqui, diferentemente do duplo subjetivo-objetivo em Humboldt, é a expressão de uma “fisionomia do espaço terrestre”, a colocação de um dado, uma impressão a ser lida no campo da experiência; é ela quem permanecerá no final do século XIX e XX como campo ordenador do saber geográfico, abrindo em Vidal de La Blache (1845-1918) e Ratzel (1844-1904) uma relação do homem com esse emoldurar das características objetivas, a construção material de uma “inscrição” humana no corpo material da natureza. A Geografia, nesse contexto, se edifica na análise das interações, valendo-se das relações causais das ciências

naturais não por elas mesmas, mas no sentido maior que assumem quando interligadas neste campo objetivo, quando enfim tomam forma, em conjunto com os fatores humanos, na caracterização particular da superfície terrestre (BESSE, 2006). A perspectiva fisionômica da paisagem que adentra no saber geográfico é uma reinterpretação limitada de Humboldt, expondo a maneira pela qual se sai da gênese singular da Geografia para as formas assumidas pela nossa ciência no final do século XIX e início do XX.

A entrada do positivismo lógico nas análises geográficas, de algum modo, pretendia justamente oferecer uma unidade metodológica para a Geografia, permitindo então que as então desconexas natureza e sociedade pudessem ser concebidas sobre uma base comum e, desse modo, pudessem compor o campo das interações, e não simplesmente a aglutinação das informações pelas categorias geográficas. Vimos que o positivismo lógico pretendia ser uma confluência entre ciência e Filosofia, e, nesse sentido, poderia ter funcionado para estabelecer uma unidade dos saberes que povoam o universo da Geografia. Não obstante, as formulações gerais positivistas, por seu fraco refletir e propor filosófico, não tinham condições de sustentar como válidas as leituras estritamente simplistas de um mundo posto em uma linguagem lógico-matemática, especialmente quando pretendiam, nessa leitura, retratar o componente humano no campo de interação físico-social. Aqui, o caldo filosófico requerido para conceber a relação do humano com a natureza e, mesmo, para situar e pôr esse humano em sua complexidade, não foi suficiente, e as contradições do que se tinha então como realidade a ser observada distava em grande medida do que propunha explicar a ciência geográfica. Não podemos dizer, contudo, que esse tenha sido um projeto científico pouco eficiente, ainda que, todos saibamos pelas advertências do pensamento radical, tenha servido a interesses que representam um longo processo de dominação ideológica e política. Não devemos deixar de notar que no positivismo uma parte considerável do problema epistemológico geográfico estava reduzido, não em favor de uma solução, mas a favor de uma mudança de postura e atitude científica que resolvia, de algum modo, as demandas filosóficas do objeto da Geografia. Ora, pensada em seu interesse pragmático e estritamente objetivo, a ciência geográfica sob o método positivo era capaz de colocar numa mesma base a natureza e o humano: a base matemática. Assim, o humano poderia ser inserido como dado em uma equação matemática, ou seja, como uma variável que responderia, através dos índices estatísticos, a uma série de tendências que, por sua vez, encontravam uma série de variáveis e tendências naturais igualmente exprimidas matematicamente, compondo desse modo um campo

de interação físico-humano a partir dos números e projeções matemático-estatísticas. Eficiente, essa leitura atendia bem ao planejamento, atendia à demanda técnica e prática e, acima de tudo, era internamente coerente, ainda que não caminhasse, como anunciava, na direção de qualquer verdade ou compreensão real do mundo. Mas isso, se lembrarmos o que foi dito no começo do capítulo acerca da verdade para a ciência moderna, não é propriamente uma limitação do método, mas de toda e qualquer explicação científica que tenha abandonado ou concebido de forma tacanha o debate filosófico. A ciência moderna, em seu abandono da investigação filosófica, não pode caminhar no rumo da compreensão da realidade e, tampouco, na elucidação de qualquer verdade, afinal, trata de utilizar o método para atender as demandas do objeto e do objetivo e nunca de resolver as questões fundamentais da realidade ou de chegar ao campo das essências (o debate ontológico-metafísico). Assim, o positivismo não foi nem mais nem menos eficiente na busca de qualquer verdade, a não ser por partilhar, em conjunto com as outras ciências e cientistas, a crença de nesse sentido caminhar.

Diante desse cenário geográfico, as propostas de uma via radical, apoiadas no pensamento de Marx, vieram trazer nova luz ao debate epistemológico geográfico, na verdade, é nesse momento de crítica que de fato uma consciência acerca das possibilidades e limites da Geografia começa verdadeiramente a surgir e a ser enfrentada. A sequência de debates suscitados por Lacoste em 1974, que anteriormente já havia destacado as contradições e misérias mascaradas pela suposta metodologia isenta do positivismo, anuncia a crise epistemológica geográfica e denuncia sua falta de orientação metodológica, além do completo abandono dos geógrafos com relação às teorias. A aplicação de modelos no positivismo ou a manutenção das bases de uma Geografia Tradicional resultavam no isolamento científico geográfico e no abarcar aleatório de concepções e métodos, além de reforçar uma divisão entre uma chamada Geografia Física e outra Humana, quando em verdade advogavam os geógrafos, há todo momento, que seu saber caminha na relação entre os fatores sociais e naturais.

Em outro sentido, o conhecimento positivista se apresentava subserviente pela resposta acabada dos números e dos dados que fazem ver à frente uma suposta resposta isenta, o conhecimento pragmático que executa, que preenche com suas fórmulas e projeções matemáticas as lacunas das respostas não obtidas. Numa leitura “crítica” ou “radical”, esse conhecimento, quando pretende conhecer, desconhece, quando pretende resolver, aliena. A consciência de nossa condição no mundo já não é posta como atividade intelectual, porque ao tempo que conhecemos

a verdade da lei e dos números renunciamos àquela que se comunica diretamente com a mudança da condição posta. As disparidades entre uma flutuante e abstrata formulação teórica e as contradições e demandas de um mundo real em sua miséria e dominação eram o ponto central a ser atacado, destacando a esse tempo que as teorias supostamente imparciais atendiam a interesses bem específicos e que, no plano das ideias, refletiam os embates reais, materiais, que se sucediam nas trincheiras do dia-a-dia, nos hábitos, nos valores e nos sentidos impostos à existência. A ideia de que o positivismo pretende tratar com isenção a realidade é atacada por essa via “radical”, na medida em que os dados e as fórmulas matemáticas mascaram tensões importantes da sociedade e, o mais importante, se mostram propositalmente incapazes de explicar a origem e as formas de superação dessa condição. Compromissadas e reféns dos interesses do processo de acumulação, as correntes positivistas não deixavam espaço para uma análise crítica das condições postas, portanto, ser isento nesse contexto era estar aliado aos interesses hegemônicos.

O que reaparece aqui, sem a consciência dos próprios marxistas geógrafos, é a necessidade de uma resposta filosófica válida na análise do objeto geográfico. A falta de coerência do positivismo só pode ser encontrada na medida em que ele falseia uma explicação da realidade, ou seja, na medida em que se admite a existência de uma resposta real a ser dada, afinal, se não fosse assim não haveria uma crítica à legitimidade do positivismo. O que está por trás aqui, para além das condições políticas de um mundo bipolar e suas representações ideológicas, é a lacuna deixada pela falta de um debate filosófico elevado capaz de fundamentar uma postura ontológica válida; é nisso que reside a recuperação de Marx, no sentido de que sua proposição filosófica é a base de uma compreensão geral aliada aos elementos materiais da realidade em seu caráter científico. O materialismo-histórico-dialético, nesse sentido, é realmente pertinente, porque defende que, para além de uma indicação oferecida pelos objetivos do pesquisador, o método deve estar, antes de mais, em conformidade com a própria realidade. Não se trata de elencar e escolher o método segundo o bel prazer do cientista, mas de tratar o objeto segundo a concepção geral filosófica que se reconhece para e na realidade, trazendo para o método as expressões teóricas dessa concepção. Isso é um salto qualitativo muito grande na proposição científica moderna, uma vez que, ainda sem consciência de fazê-lo, coloca o problema para as ciências de terem que encontrar uma legítima resposta filosófica para a realidade, a fim de, a partir dela, construírem uma análise científica coerente. A grande questão aqui é que o sistema

filosófico proposto, se se pretende válido, deve ser concebido sem qualquer incoerência e, acima de tudo, ser capaz de agrupar tudo o que se dispõe como realidade, seja numa perspectiva subjetiva ou objetiva; seja numa perspectiva humana ou natural; seja numa perspectiva ideal ou material. Trataremos de mostrar aqui que isso ainda não foi alcançado e que o exame filosófico é ainda uma necessidade anunciada nas ciências, em especial na geográfica.

4. Para onde caminha a ciência e, com ela, a Geografia?

Há pouco tempo atrás Ruy Moreira anunciou na capa de um de seus livros uma pergunta pertinente: Para onde vai o pensamento geográfico?. Em um breve apanhado histórico que revela, evidentemente, toda a filiação metodológica que o ligou ao pensamento crítico dentro da Geografia, Moreira (2006) mostra que os desafios são ainda aqueles colocados no início desse movimento crítico marxista dentro da ciência geográfica. Atesta assim, que não se trata de falar de uma pós-modernidade, com demandas outras ou estruturas epistêmicas diferenciadas, mas de uma extrapolação daquilo que já se anunciava na modernidade; trata-se, portanto, de uma hipermodernidade, que reclama, igualmente, a superação das condições ideológicas que povoam o universo do conhecimento e sua fonte, o mundo real de que foram paridas.

Atentando-nos, a princípio, somente para o questionamento colocado por Moreira: “Para onde vai o pensamento geográfico?”, experimentamos um pouco do limiar que se põe e das dificuldades paradigmáticas (embora aqui não se pretenda uma teoria apoiada na ruptura de paradigmas) de nosso momento histórico. De fato, para onde vamos? Qual é o caminho traçado pela ciência e por uma Geografia que vive mais sob um nome e sob sua institucionalização do que sobre uma unidade de investigação? Qualquer estudante do primeiro ano do curso de Geografia ouve e trata dessa falta de unidade investigativa, retratada no mais das vezes a partir da dicotomia entre uma Geografia Física e outra Humana. Acertadamente nesse ponto, o colocar dessa dicotomia revela muito do que fomos historicamente enquanto ciência e, mais oportuno ainda, o colocar dessa divisão caminha na direção de uma resposta à pergunta sugerida por Moreira: “Para onde vai o pensamento geográfico?”. O que devemos agora esclarecer com essa afirmação é: por que a separação entre uma Geografia Física e outra Humana é tão importante para os rumos da Geografia contemporânea? De pronto, podemos dizer que a raiz da dicotomia

no saber geográfico é o ponto de confluência do saber contemporâneo e, mais do que isso, que somente na elucidação desse ponto central poderemos entender as demandas atuais de nossa ciência.

O panorama geral do conhecimento é caracterizado por um extenso domínio de especialidades que puderam atingir níveis de detalhamento nunca antes imaginados, haja vista a consideração do objeto como um recorte específico da realidade e a promulgação de uma liberdade científica com relação às demandas filosóficas. Em geral, podemos dizer que o caráter atual do saber científico encontrou sua justa forma na separação que destacamos entre Filosofia e ciência, cabendo à primeira somente o fornecimento de premissas, a serem então escolhidas ao gosto do freguês, ou seja, segundo as demandas do objeto ou dos objetivos traçados na análise. A Filosofia deixa de representar para a ciência uma explicação de mundo, enquanto, na verdade, não deixa de fazê-lo, na medida em que na consideração do objeto e na definição do método já está o cientista, sem saber, tomando para si e para sua análise uma visão geral da realidade, pela qual caminha e estende o domínio de sua investigação empírica.

O resultado desse livre voo das ciências em seus domínios específicos começa a esbarrar, já há algum tempo, nos limites da pressuposição filosófica que adotam sem o saber; quer dizer, a concepção de um mundo dado como passível de fragmentação em objetos de análise e a medida de uma realidade em si independente não conseguem mais oferecer a ilusão de uma resposta verdadeira, ao menos àqueles que chegam a um nível de investigação superior. O campo teórico-metodológico começa a apresentar carências explicativas no trato do objeto como coisa em si real e, nesse sentido, projeta-se que a solução não poderá vir com a manutenção das ferramentas metodológicas então dispostas. É o caminho da ciência na proposição de questões filosóficas e a tentativa geral de compreender a realidade para além do objeto específico, mas enquadrando este em uma teoria geral capaz de abarcá-lo como caso singular. Este é o percurso de construção de um sistema filosófico, que os físicos, os biólogos, os químicos, etc., começam a trilhar sem a consciência exata do que estão empreendendo. Em realidade, como pensam os cientistas que a ciência deve, de algum modo, buscar a verdade, imaginam que dentro do domínio de seu conhecimento científico, com suas formulações teóricas e no universo restrito do método, poderão alcançar uma tal compreensão geral, de modo que passam a indagar-se novamente sobre questões que só podem ser respondidas no nível filosófico, mas que insistem em inadvertidamente responder no limite da ciência.

O resultado mais patente desse processo é notado numa tendência geral em torno da interdisciplinaridade; no reconhecimento, por parte de alguns, de que é necessário recompor em unidade tudo o que foi acumulado no campo específico de cada domínio científico. A dificuldade dos cientistas, como em geral não podem ver, é que nunca caminharam na direção de uma verdade, mas que compuseram explicações a partir de métodos diversificados e mutuamente excludentes, afinal, se cada método representa uma visão de mundo, um sistema filosófico subjacente, como poderia então dialogar estas ciências e seus mundos contrapostos? Essa dificuldade é ainda maior quando pensamos na divisão que tomou forma entre as ciências chamadas Humanas e as ciências Naturais. Excetuando o positivismo que pretendeu integrar sobre uma base matemática estes dois domínios, o caminho apresentado por eles, no que diz respeito ao método, é totalmente divergente e excludente. Não há entre estas esferas do saber qualquer diálogo possível dentro dos universos metodológicos aceitos pelos grupos de cientistas pesquisadores envolvidos com as ciências da Natureza e as ciências Humanas. Não é difícil entender essa recusa, afinal, com a ruptura entre ciência e Filosofia, o cientista natural deixou de se perguntar sobre a condição do homem enquanto proponente do objeto, enquanto sujeito do ponto de vista filosófico, inserido como agente indissociável do objeto de análise, e talvez só tenha se lembrado disso quando os próprios limites metodológicos começaram a anunciar, no campo da Física, que há uma indeterminação posta pela própria presença do observador. Limitada aqui a uma influência objetiva, essa interferência do sujeito no objeto deixa ver que há um debate filosófico que foi relegado ao segundo plano. No caso das ciências Humanas, as dificuldades impostas pela compreensão da dinâmica do homem, seja como indivíduo, seja como sociedade, permitiu, em especial recentemente, a introdução de métodos mais refinados no que se refere ao debate filosófico. Todavia, como em geral acontece, não há qualquer possibilidade de ligação destes métodos com o domínio constituído de um saber físico-natural, que adquiriu grande legitimidade pela capacidade técnica de intervenção e pela precisão erigida como estandarte da verdade revelada pelos números e suas equações. Além disso, no que concerne ao próprio homem, não coube às ciências Humanas lidar com a colocação filosófica do sujeito, do homem, o que seria então uma fundamentação antropofilosófica; ao contrário, pretendeu considerar o homem pela perspectiva da análise científica, seja como ser natural e composto por demandas biológicas e genéticas, seja pela consideração social ou psicológica do sujeito, inclusive o sujeito proponente da ciência, ou seja, a composição crítica a partir de uma sociologia

da atividade científica. De todo modo, resta suprimida a investigação filosófica acerca do homem e a colocação do mundo a partir dele.

Mas e para a Geografia, o que representou esse processo de ruptura? E o que representa hoje em seu cenário de discussão epistemológica? Para a Geografia, a ruptura entre Filosofia e ciência representou a ruína completa de sua proposta de análise. Essa ruptura, que está no caminho de consolidação da Geografia como saber científico moderno, significa a impossibilidade de responder às demandas de seu objeto. Vimos ao longo de toda a tese que Humboldt caminhava na direção de uma explicação integrada, capaz de dar conta da interação e relação do homem com a natureza, postos mesmo como mutuamente dependentes. Sabemos, entretanto, que em sua institucionalização, a Geografia passou a se valer dos métodos oferecidos pelas ciências já constituídas, como a Geologia, a História, compondo grupos e departamentos para analisar, a partir destes métodos, aquele mesmo objeto colocado por Humboldt: o campo de interação e relação do homem e da natureza na superfície da Terra. Como já havia na composição dos métodos usados uma divergência e, em especial, um distanciamento profundo com relação ao debate filosófico, coube aos produtores das teorias geográficas a tarefa de tentar aglutinar tudo isso sob o seu complexo objeto de análise: a Geografia como ciência de síntese. Esse confluir de tudo que nada é fez da Geografia uma caricatura de ciência moderna, afinal, não tinha para si um método de análise definido e perambulava errante em meio às outras ciências, tentando encontrar respostas para um objeto que jamais poderia ser explicado por qualquer dos métodos então oferecidos. Em verdade, a Geografia nunca encontrou seu “espaço” enquanto ciência moderna, porque não poderia, em tempo algum, ser uma ciência alheia ao debate filosófico, uma vez que essa relação é uma demanda do seu objeto. Mais do que isso, nunca se encontrou como ciência porque o domínio de seu objeto compreende dois campos que assumiram vias distintas dentro do universo científico: o natural e o humano. Nesse sentido, nunca poderia haver uma unidade do saber geográfico porque os métodos para pensar a natureza e para pensar o humano carregaram explicações gerais e concepções filosóficas de mundo diametralmente opostas: como poderia então se falar em um discurso geográfico? A Geografia, entre as ciências modernas, é a representação acabada da falência do projeto de integração dos saberes. Por isso, por esse nada ser que quer ser tudo, esteve constantemente em crise e nunca se firmou no cenário das ciências.

Mas essa característica da Geografia é, nesse momento de reformulação geral do saber, uma vantagem importante. A Geografia esteve às voltas com a dificuldade de integrar métodos

excludentes como nenhuma outra ciência e carrega no seu objeto uma necessidade filosófica que a obriga teoricamente a caminhar para uma elevação do debate para além do campo estrito da ciência. Além do mais, a divergência das ciências da natureza e das ciências humanas significa para a Geografia o reduto de seu labor diário, de sua necessidade investigativa. A Filosofia é algo do qual a Geografia não pode fugir, como as outras ciências começam também a descobrir. A Geografia surgiu como ciência filosófica e reencontra sua condição no fracasso de sua sistematização enquanto ciência moderna. Não há espaço para uma Geografia no saber científico posto por uma ruptura entre Filosofia e ciência, resistindo somente por força institucional e por incorporar em si interesses político-estratégicos extremamente relevantes; nesse sentido a crítica constante de atender aos interesses do Estado. A colocação da Geografia enquanto saber transcende a esfera da surrada ciência moderna, representa na verdade a superação de uma condição limitada de saber e, mais do que isso, de todo e qualquer limite ou fronteira disciplinar. A solução do problema contemporâneo representa para a Geografia a condição de sua existência, por isso deve despontar nela as primeiras respostas efetivas para essa dificuldade geral de separação entre Filosofia e ciência, que é, de fato, a fonte de toda a divisão entre as chamadas ciências humanas e naturais. Reside nessa ruptura a chave para todo o problema epistemológico da Geografia e sua dificuldade continua de se firmar como saber moderno, afinal, em seu objeto com demandas filosóficas, nunca pôde plenamente explicar-se e definir-se dentro de um cenário geral de divisão. Restará que, ao término de todo esse processo, longo ainda, não sobrar uma coisa tal como hoje concebemos sob o nome de Geografia, mas um campo de explicação geral das relações e expressões desenvolvidas na interação e relação entre homem e natureza. Em poucas palavras, tomará lugar uma atividade científico-filosófica, cujas fronteiras disciplinares deixarão de existir. Isso se os interesses corporativos das instituições e dos departamentos permitirem.

5. Unidade para além do materialismo dialético

Nesse cenário geral de mudanças e limitações, a discussão epistemológica de maior vulto, em geral, tem sido posta na Geografia pelo debate ontológico, desde a emergência de uma via radical ou crítica, e não poderia ser de outra maneira. A ontologia trata da essência ou do ser dos

entes, ou seja, representa o fundamento primeiro de todo o existente. Nesse sentido, a ontologia é o que, em geral, tem-se ignorado com o debate científico moderno, afinal, as ciências estiveram livres de discutir, desde Kant, o fundamento último ou a essência da realidade, e o pior, ignorando o fato de ignorarem essa discussão. Tratando de refletir sobre a dinâmica real dos objetos postos, entram os geógrafos críticos, inevitavelmente, nas querelas filosóficas e, em especial, no debate ontológico. Veremos, entretanto, que justamente aí, onde há um avanço do saber geográfico, há igualmente um limite, anunciado pelas próprias limitações da filiação filosófica marxista.

A discussão ontológica na ciência diz respeito a pressupostos gerais que guiam toda e qualquer atividade científica, tenha ou não consciência disso o cientista. Portanto, a via crítica na Geografia se diferencia por tomar consciência desse debate e entender que a legitimação de uma postura ontológica se articula diretamente com o método e, nesse sentido, cria um debate científico-filosófico que deve definir os rumos tomados em sua análise. O problema é que a Geografia não fundamenta ou cria propriamente uma reflexão ontológica, mas simplesmente se apropria da já feita por Marx, aplicando a explicação geral do ser ao método de análise geográfico. Por esse caminho, a Geografia herda as dificuldades inerentes ao materialismo dialético de Marx, bem como a dificuldade de transposição adequada dessa ontologia para o seu método de análise científica. Um dos problemas centrais de Marx, no campo filosófico, diz respeito à adoção de uma primazia da materialidade, justamente a fundamentação ontológica capital para a Geografia, que tende a aproximar esta materialidade à categoria de espaço, como já nota Martins (2007). Quando falamos de um problema filosófico em Marx, arrepiamos os cabelos de muitos marxistas e, é evidente, exige-se com tal afirmação um debate profundo acerca destes limites. Nesse capítulo, nos restringiremos à tarefa de delinear a dificuldade, uma vez que interessa aqui mostrar o problema geral concernente à adoção dessa resposta ontológica na Geografia e sua correspondência com os novos rumos do saber geográfico, cabendo o aprofundamento do tema específico das limitações de Marx a uma publicação futura.

De partida, vamos à conhecida inversão de Marx da dialética hegeliana, que é em verdade o ponto central de legitimação de sua reflexão ontológica. Marx (2002) está certo ao dizer que Hegel apresenta a história “abstrata, lógica e especulativa”, “que não é ainda a história real do homem enquanto sujeito pressuposto, mas só a história do ato de criação da gênese do homem.” (p. 174). Cabe a Marx a interpretação dessa “história especulativa” a partir dos parâmetros

materiais e de produção. Em verdade, a filosofia toda de Marx consiste em trazer para o plano material as conseqüências abstratas da filosofia hegeliana. É nessa medida que ele afirma: “A Lógica é o dinheiro do espírito, o valor-pensamento especulativo do homem e da natureza, a sua essência totalmente indiferente e, portanto, irreal, em relação a todo o caráter real determinado (...).” (MARX, 2002, p. 176). Ou ainda: “O trabalho é o tornar-se para si do homem no interior da alienação ou como homem alienado. O único trabalho que Hegel entende e reconhece é o trabalho intelectual abstrato.” (MARX, 2002, p. 179). Marx consegue conceber todo o processo de articulação histórica material em sua base econômica como a expressão real da filosofia dialética de Hegel. A tarefa filosófica de Marx, portanto, é demonstrar que o equívoco central da filosofia idealista está na primazia da autoconsciência, do espírito, revelando, ao contrário, seu caráter ou primazia material.

Tentando expor de uma maneira bem sucinta, podemos dizer que Marx conclui objetivamente que a adoção equivocada da autoconsciência como primazia só pode promover resultados falhos, na medida em que parte efetivamente do ser alienado (consciência) e não da materialidade da qual realmente se origina. A conseqüência, na visão de Marx, é uma série de erros que não conseguem suprimir o caráter real de toda alienação, ou seja, a falha se origina na primazia da realidade enquanto abstração, que encontra uma correspondência com a objetividade somente como apresentação alienada do espírito. Em outras palavras, Marx adverte que a conseqüência lógica da adoção do pressuposto abstrato como ponto de partida, a autoconsciência, já define de antemão o que será a materialidade num processo de auto-alienação da consciência de si, bem dizer, será a *coisidade*, a coisa tomada como fenômeno, e não como realidade. De forma resumida, o erro residiria no pressuposto geral e primeiro, que é a tomada da consciência como ponto de partida da análise filosófica. Hegel parte da abstração e, ainda que admita uma alienação dessa consciência primeira, o desdobramento dialético idealista é a apresentação limitada da crítica da alienação humana, na medida em que não adentra nas causas materiais da autoconsciência de si, mas apenas apresenta a materialidade como conseqüência ou desdobramento dessa consciência, ou melhor, se apresenta ela mesma como consciência alienada, como o processo do espírito enquanto *coisidade*.

Não podemos, de modo algum, menosprezar esse alerta de Marx. Essa crítica encerra uma contribuição gigantesca para o pensamento filosófico, na medida em que o conteúdo material da realidade deve ser tomado em seu papel fundamental na produção das idéias, e mesmo na

estruturação da razão e dos conceitos. É, verdadeiramente, uma releitura radical de todas as categorias e seus aparatos lógico-formais. Essa crítica fundamental, entretanto, está alicerçada no mesmo erro que pretende criticado: a adoção arbitrária de uma primazia, no caso de Marx, a primazia da materialidade. Trata-se, aqui, da reprodução do mesmo erro pelo caminho inverso.

Marx demonstra o caráter especulativo e falho da ontologia idealista hegeliana, na medida em que afirma que o processo de desdobramento dialético da consciência-de-si (autoconsciência) caminha para a alienação de si na *coisidade* e suprime sua alienação de si (a coisidade) por um retorno à consciência mediatizada por esta *coisidade* (uma coisidade que como tal não é mais que nulidade, já que é a alienação de uma autoconsciência abstrata). Para Marx, esse ponto de chegada, a ideia absoluta pela qual se compreende a síntese final universal, é já um ser, para o qual os momentos de supressão dialética já não se tencionam, a abstração pura que, em contrapartida, através da nulidade da *coisidade*, retornou a si para ser efetivamente um ser (pleno). Desse modo, na visão acertada de Marx, esse desdobramento só pode resultar num ser em si existente e, como tal, o que ele chama uma materialidade. Aqui, entretanto, entra o caráter arbitrário da resposta de Marx. Efetivamente a negação da negação em Hegel conduz ao ser, mas que só pode ser admitida como material na medida em que se reconheça que somente a matéria possa ser a essência, como faz Marx. Ou seja, trata-se de uma arbitrariedade, ele responde pelo pressuposto de que o ser, aquilo de que resulta suprimida a processualidade da ideia (a ideia absoluta), é matéria tal como ele concebe pelas inferências objetivas, quer dizer, pelo reconhecimento primeiro de que o Ser enquanto tal só o possa ser materialmente. Ser para Marx é material, por isso toda e qualquer alusão à essência será, para ele, necessariamente material. Eis o único e derradeiro equívoco (ou arbitrariedade) de todo seu filosofar (a admissão arbitrária da primazia da materialidade), do qual resultam todos os outros.

Devemos ter claro, todavia, que materialidade em Marx significa muito mais do simplesmente uma massa constituída de átomos, ela pressupõe a colocação abstrata do homem. Não obstante, ao admitir uma “primazia” da materialidade, demonstra Marx que o processo deste por material pelo homem é resultado de um momento histórico, marcado então pelo nascimento do trabalho humano e, com ele, de uma consciência de si no mundo, de uma teleologia. Nesse sentido, há uma natureza tal que precede a existência do homem e, portanto, à compreensão subjetiva-objetiva de materialidade. Desse modo, o homem é um ser natural consciente que assume forma social, isso, portanto, o diferencia de tudo mais; nisso reside o poder da sua

subjetividade na transformação da natureza. Contudo, essa subjetividade e essa consciência não são alheias às condições naturais, pelo contrário, surgem no seio do processo histórico natural e passam a enredar seu caminho (a história), sem, entretanto, se desvencilharem das condições matérias naturais essenciais (que sustentam materialmente a subjetividade) e de produção. No homem, ou com o homem, surge, para além da história natural, a história humana, de modo que estas duas se tornam mutuamente dependentes e encerrem uma oposição dialética entre subjetividade e objetividade, cuja síntese é a própria existência material e cultural engendrada pela atividade humana no mundo. Todavia, essa explicação não retira a fundamentação ontológica da materialidade e apenas apresenta o conjunto de determinações como uma esfera amplamente complexa. Dito de outro modo, a admissão de uma materialidade, ainda que como resultado sistemático, antecedendo o pôr do homem no e do mundo é uma arbitrariedade filosófica, e todos os argumentos de Marx no sentido de dirimir esse problema restam insuficientes.

6. De volta à Geografia

Toda essa consideração do problema ontológico em Marx nos remonta aos problemas enfrentados pela análise geográfica em sua via radical ou crítica. Embora o avanço seja grande na tomada consciente de uma investigação filosófica, há uma série de falhas que decorrem da própria adoção filosófica pretendida. Destacando um trabalho de Moraes (1982), que caracteriza bem a postura filosófica tomada pelos geógrafos críticos, podemos perceber uma resposta apresentada para pensar o espaço em sua base ontológica e, ao mesmo tempo, pelas influências subjetivas e as finalidades sociais sem cair no puro flutuar sem base do método positivista. A solução para a construção de uma ciência geográfica sob o método materialista-histórico-dialético aparece, no caso de Moraes, a partir da interpretação lukacsiana de Marx, pela qual a finalidade é dada pelo humano em sua base material primeira, ou seja, é um processo originado pelo trabalho na formação da consciência humana em um cenário materialmente dado. O problema é que, na sua proposta, o espaço da análise geográfica, o seu objeto, se confunde então com o ser, a essência ontológica da realidade, uma materialidade em sua primazia. Aqui é pertinente uma citação:

Desde logo, devemos admitir ‘o espaço enquanto natureza em si’, como existência objetiva anterior ao homem, manifestação de formas da materialidade inorgânica e orgânica, engendrado numa história natural, onde as transformações ocorrem sem a pulsão finalística. (MORAES, 1982, p.71)

A resposta ontológica aqui é dada pela primazia da materialidade, que, por sua vez, sofrerá uma influência subjetiva a partir do trabalho humano e sua perspectiva teleológica, finalista. A matéria, assim, deixa de ser estritamente uma matéria natural para ser, também, materialidade subjetivada, socialmente construída, revertida nesse processo à própria formação da consciência, em uma ligação dialética. Geograficamente, o espaço seria então essa materialidade; a resposta ontológica para a matéria seria transferida para o espaço, tratado então como o conjunto da materialidade em sua dinâmica dialética. Logo, quando ocorre com o homem a produção e a introdução de um caráter teleológico na natureza mediante o trabalho, tem-se a criação de um espaço que não é mais independente da subjetividade, mas, ao contrário, mutuamente dependente, de modo que a natureza não é mais aquela dada por si mesma, mas direcionada aos interesses do homem em sua forma de articulação teleológica do real (o trabalho - a produção). Assim, Moraes pretende mantido um necessário caráter subjetivo especulativo sem ser positivista, ou seja, assentando essa dinâmica subjetiva em um conjunto de processos necessários oferecidos pela dinâmica material e, portanto, pelas bases ontológicas da realidade.

Moraes (1982), em um momento de afirmação da Geografia Crítica no Brasil, está em busca da ontologia do espaço, e, nessa busca, já o confunde com a fundamentação última da realidade. Sem a consciência de que o problema reside propriamente na filosofia de Marx, muito provavelmente por uma leitura distinta da que agora apresentamos, Martins (2007) reconhece e identifica esse conjunto de limitações dentro do saber geográfico. Ele ressalta, em primeiro lugar, a dificuldade de se confundir natureza e espaço. Apropriadamente, se dá conta, a partir da Filosofia, de que a confusão do espaço com a realidade material é um equívoco. O espaço geográfico não é, enquanto categoria, e mesmo como objeto, um algo do mundo, ou o próprio mundo em sua dinâmica. Dizer isso significa que é possível na categorização do espaço uma exclusão do ser do homem, enquanto sujeito que põe para si o mundo, apresentando a subjetividade apenas como parte do objeto em seu devir histórico a partir do trabalho. Há, como se pode ver, um problema exatamente onde se manifesta o limite da proposta ontológica marxista, bem seja, na adoção primeira da materialidade. O que se põe a partir disso é uma

arbitrariedade na adoção da via material em detrimento da ideal, ou melhor, com o anúncio das falhas concernentes ao idealismo se pretende válida a via oposta, materialista. Por outro caminho, Martins (2007) começa a se dar conta desse problema do debate ontológico na chamada Geografia Crítica. Segundo ele:

...uma coisa é a necessidade de afirmarmos a matéria em sua independência objetiva, ou então a natureza em sua identificação conceitual, e outra é o espaço como uma das formas elementares da existência. É por essa razão que o espaço atinge a condição de categoria, ou seja, daquelas características que se identificam a partir da existência das coisas em geral. Devemos dizer que ao identificarmos o espaço, portanto, não estamos apontando para as coisas em-si, mas sim para uma das formas de existir dessas coisas. E isso não significa negar o estatuto de objetividade do espaço, ou que o espaço não esteja associado à realidade empírica que nos cerca. (...) Portanto, não posso dizer que as coisas são espaço, ou então que o ente é espaço, e sim que ele, ente, existe, e por existir tem ou está em um espaço, que é uma dimensão e forma da existência do ente. (p. 36-37)

Primeiro, devemos destacar que Martins não pretende uma dissociação com a proposta de Marx, ao contrário, pretende que seja possível o esclarecimento do problema ontológico a partir de uma manutenção da concepção abstrata de matéria. Problemática, essa atribuição de uma abstração da materialidade esbarra na resposta ontológica marxista assentada no primado da matéria, como afirmamos anteriormente. De todo modo, tomando em consideração as considerações de Sartre que partem da esfera da existência e, conseqüentemente, do pôr consciente do mundo a partir de um sujeito, Martins começa a antever os limites dessa resposta ontológica materialista. De fato, quando debruça um olhar filosófico mais extenso sobre os métodos empregados na Geografia, incluso também o materialista histórico-dialético, se apercebe que há um limite de estruturação que impede uma verdadeira reflexão sobre o real, uma vez que há, de algum modo, o ignorar do pôr do real pelo “eu” enquanto sujeito filosófico. O caminho, inevitável nesse ponto, é o de repensar o geográfico a partir da Filosofia, na medida em que a consideração do espaço não deve ser tomada pura e simplesmente pela materialidade, mas como o pôr do homem (no sentido filosófico) de uma materialidade, e não simplesmente o pôr do homem (no sentido das ciências sociais ou biológicas) de uma materialidade. O limite aqui não é mais de coerência interna da ciência, mas, assim como outrora fora no positivismo, de conformidade do discurso científico com o verdadeiro, com o real em seu sentido pleno.

Para questionar a ontologia do espaço geográfico deve-se ir até as premissas filosóficas que orientam a sistematização da análise e do método. Se partirmos de uma concepção materialista dada em sua primazia, temos que a questão ontológica aqui já está respondida. A subjetividade e com ela as categorias de análise são o resultado da dinâmica e oposição levada a cabo no conjunto da materialidade, entendida como objetividade, e sua contrapartida subjetiva emanante. Ou seja, trata-se de tomar a subjetividade em seu processo de relação interna com a objetividade, mas de tal modo que isso se dá como materialidade, suprimindo, por sua vez, a posição de um “eu” filosofante ou filosófico. Por isso defendemos que na via empregada pelos geógrafos críticos pode-se falar em uma ontologia do espaço; internamente não há equívoco. O que se pode objetar, nesse sentido, é sobre a validade da resposta ontológica, em consequência, seu rebatimento na concepção de espaço na Geografia. A questão é, em todo caso, filosófica, não pode deixar de ser. Por isso a crítica de Martins (2007) à Geografia só pode se dar pela Filosofia, advertindo-nos de que

A pergunta o que é o homem não pode mais se dividir entre uma resposta da filosofia e outra da ciência, uma vez que para ambas o que é comum, além da própria pergunta “O que é o homem?”, é o fato de que em ambas a indagação é feita pelo próprio objeto da questão. (p.44)

Centrada no homem, justamente onde aparece o problema do eu filosófico, ou a questão antropofilosófica, Martins descobre o equívoco de uma ontologia que prima pela materialidade ao inserir a subjetividade na dinâmica material, ainda que na verdade o próprio Martins não tome consciência disso. Sem essa consciência, e também sem a consciência do significado de uma reintrodução do debate ontológico no conjunto dos saberes, se limita a crítica ao discurso atual da Geografia e não delinea, como deveria, uma nova Geografia. Não se pode, sem essa consciência, apontar qualquer limite na análise geográfica de Milton Santos, por exemplo. A base material em Milton Santos é o fundamento do sistema e seu desdobramento dialético está em conformidade com o uso e emprego dos conceitos. O espaço pode sim ser a natureza em sua dinâmica, na medida em que os fundamentos são a base material. A natureza não está no espaço geográfico, ela se confunde com ele, com os processos e dinâmicas da realidade; em igual medida, a natureza não está no tempo, mas é emanante da materialidade e, nesse sentido, há um tempo relativo. Qual o problema então? A base filosófica e, com ela, a resposta ontológica. Para questionar a validade da discussão ontológica na Geografia Crítica é preciso esmiuçar o sistema filosófico que fornece

as premissas dessa construção científica, enfim, é preciso apresentar as limitações e dificuldades impostas à filosofia materialista dialética ao saber em geral e, em consequência, à Geografia.

De todo modo, devemos marcar aqui o início de uma nova forma de se pensar e fazer Geografia, na verdade de um novo saber que deixará de percorrer isolado os caminhos disciplinares, mas que comungará universalmente o conhecimento como coisa alheia aos limites e fronteiras entre ciência e Filosofia. A crítica filosófica de Martins (2007) à ciência geográfica, sob a discussão da ontologia, marca um momento importante, acompanhado da tentativa de um novo saber geográfico filosofante, com todas as limitações que ainda cabem a uma tão ousada proposta. No alvorecer desse novo dia, a Geografia deverá recobrar-se de seu objeto e, sem pressupostos limitadores, refletir e analisar o que se dá então como campo de interação do Físico e do Humano. Não se trata, pois, de somente demonstrar a dinâmica objetiva/subjetiva do ponto de vista natureza/sociedade, mas também do ponto de vista material/ideal, como de fato já se pretendia com as investigações humboldtianas do Cosmos. No recobrar de sua origem científico-filosófica, ou seja, para além dos limites institucionais e disciplinares, começa a Geografia o seu tempo, após errar sem rumo na tentativa de compor-se em uma roupagem moderna. Inaugurando o que será o verdadeiro século XXI do saber, a Geografia anuncia a volta de um pensamento humano em sua genuína busca pela compreensão da realidade. Totalmente dependente dessa reaproximação, a Geografia espera aqui a retomada legítima de sua análise e, nessa redefinição de si, o inaugurar de uma tendência geral do saber contemporâneo.

Na consideração apropriada da obra de Humboldt, de seu método inovador e pelo caráter central apresentado pelo conceito de paisagem, deixamos com nossa proposta de análise histórica uma reflexão epistemológica que, bem delimitada, diz respeito não somente à Geografia e sua decadente forma de proceder científica, mas a todo o saber contemporâneo. Reclamando seu ponto de confluência, bate à porta em cobrança o conhecimento em seu sentido genuíno. Nesse momento, recobrar o sentido pleno da obra de Humboldt é contribuir com o cenário de transformação geral da realidade. Por aqui, vale uma reflexão sobre as novas possibilidades da paisagem diante desse cenário epistemológico.

7. A recuperação do conceito de paisagem

Quando anunciamos aqui um retorno de Humboldt, do conceito de paisagem, podemos causar a impressão de que muitas das velhas dificuldades geográficas estão sendo retiradas do porão para novamente figurarem entre as respostas epistemológicas com as quais sempre nos enredamos. Verdadeira e falsa ao mesmo tempo, essa impressão mostra que a recuperação deste conceito e de suas formulações é parte desse resgatar de uma origem que, de fato, não foi bem compreendida e, como vimos, gerou uma série de desencontros e descaminhos geográficos. Logo, no sentido verdadeiro, a menção que fazemos aqui à paisagem é sim uma recuperação das dificuldades, não para revivê-las e reproduzi-las, mas para superá-las em sua raiz problemática, em sua gênese conturbada e ainda não resolvida. Por outro lado, no sentido falso, estas velhas considerações e abordagens não são as mesmas, quer dizer, respiram outros ares metodológicos e guardam explicações diversificadas com relação ao seu suporte teórico-filosófico. Quando falamos, portanto, de paisagem, estamos não só resgatando a sua herança conceitual e teórica, mas resignificando esta construção na extrapolação das limitações ora vivenciadas. Se para Moreira (2006), muito adequadamente, as dificuldades contemporâneas da Geografia são um extrapolar conceitual e teórico das limitações impostas pela modernidade, na configuração de uma hipermodernidade, também são para nós a exacerbação de uma cisão fundamental, a confirmação exagerada da ruptura fundamental entre Filosofia e ciência, numa hipermaterialidade, partilhada desta feita tanto pelas vias radicais e críticas como pela fundamentação positivista. Nessa leitura, as dificuldades enfrentadas outrora pela Geografia e pela paisagem são as mesmas vivenciadas agora, só que, desta feita, elevadas à enésima potência.

Não é difícil perceber isso quando tratamos do conceito de paisagem. As vias metodológicas de maior dignidade conceitual no âmbito da Geografia esbarram em uma série de limitações e tropeçam nos próprios pés quando pretendem uma consideração sistemática da paisagem. Integradas em concepções, no mais das vezes, reféns desse aporte científico moderno empiricista, senhor das respostas ontológicas, as conceituações da paisagem aparecem como um bizarro recuperar histórico, sulcado em meias verdades e enormes falácias. Sabemos assim que, em qualquer nível geográfico, consideramos ora a paisagem como um produto histórico natural, uma feição objetiva da superfície terrestre em seu longo processo de formação e modificação, ora

como o resultado das forças produtivas materializadas, objetivamente corporificadas nas variações das formas urbanas e rurais, na caracterização e descaracterização dos objetos socialmente produzidos em suas diferentes etapas e contextos. Enfim, consideramos a paisagem como o amálgama temporal dos processos naturais e dos processos sociais, no mais das vezes pensados isoladamente, ou interpretados a partir de uma singela ligação social-natural. Para não irmos muito longe, podemos reconhecer estas escolas também na Geografia brasileira, na maneira como nós geógrafos nos apropriamos de um conceito de ampla magnitude filosófica e o colocamos a favor de uma leitura pronta e acabada acerca da fundamentação ontológica da realidade, evidentemente fincada na sustentação material primeira.

Aziz Ab'Sáber (2003), por exemplo, no seu relativamente recente livro *Os Domínios de Natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*, deixa ver, já no primeiro parágrafo do texto, esta corrente da Geografia Física que considera a paisagem como um dado meramente objetivo, fornecido pelo processo histórico-natural. De acordo com ele:

Todos os que se iniciam no conhecimento das ciências da natureza – mais cedo ou mais tarde, por um caminho ou por outro – atingem a idéia de que a paisagem é sempre uma herança. Na verdade, ela é uma herança em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades. (SÁBER, 2003, p. 09).

Aqui fica bem caracterizada a via assumida pela composição histórica da paisagem a partir da forma. De ampla tradição, e bebendo mesmo nas fontes que aqui trabalhamos, esta perspectiva de forma é tributária daquela que originalmente aparecia como duplo objetivo-subjetivo, capaz de no imediato revelar toda a fluidez, os processos formativos e a ampla interação dos elementos na composição e dinâmica das estruturas. De fundo orgânica, esta via concebe integradamente os elementos em sua mútua relação, na caracterização de um equilíbrio sistêmico, melhor, ecossistêmico, no qual certamente podemos e devemos inserir a presença e atuação humana, integrada como parte de sua dinâmica, de seu processo, ainda que evidentemente limitadas em face da enorme fundamentação histórica da natureza em sua enorme escala temporal. Todavia, é precisamente no que há de mais consistente nessa proposição que se mostra toda a sua limitação e fraqueza. É justamente nessa ampla capacidade de relacionar e integrar elementos em processo, em dinâmica, que se torna patente uma apropriação parcial e não fundamentada da matriz conceitual e teórica, que agora pensa a natureza como coisa autônoma,

independente do sujeito para quem, na origem, a forma só servia e poderia servir como resposta estruturante da natureza na medida em que reunia o duplo estético-científico, o duplo subjetivo-objetivo. A forma só comporta o processo, a história e dinâmica porque há na sua fundamentação a incorporação da atividade reflexiva, da capacidade judicativa no caso de Kant, ou da manifestação sistemática do Absoluto no caso de Schelling, de modo que a supressão destas bases é a renúncia total do conceito, de seu amplo e complexo significado. Reinterpretada à luz de uma apropriação não legitimada, não justificada no campo da ciência, pela incorporação das respostas ontológicas ao universo restrito das ligações químicas, ou ainda pela consecução da progressão na esfera biológica material, a forma aparece agora como coisa legitimamente autônoma, como materialidade independente do sujeito e, desta feita, recuperado na sua participação como rele ator entre atores, como elemento entre elementos. Assim é que a paisagem pode aqui significar herança sistematicamente construída, produzida pela natureza em sua independência e autonomia histórica e produtiva. Ainda como herança, cabe ao homem preservar ou não esse equilíbrio com o qual esbarra, que recebe ao acaso pelo aparecimento da consciência no interior da natureza, sem a contrapartida sempre exigida de uma colocação dessa natureza pela própria consciência.

Vemos aqui que a paisagem resguarda muito de sua origem e, nesse resguardar, mostra o completo desencontro entre as proposições filosóficas e o arranjo científico que lhe empregam. Mas esse desencontro não é um privilégio da Geografia chamada Física; não é mais uma prova insolúvel de que a esfera crítica há encontrado os sempre recorrentes desvios e limitações de seu arquinimigo positivista (extrapolando como é de costume a abrangência do positivismo). Na verdade, na mesma limitação, talvez em um desencontro ainda maior, se estabelece uma concepção crítica de paisagem dentro da Geografia. Ainda para nos mantermos no universo brasileiro do saber geográfico, e dar a ver a quem lê os personagens com os quais estão habituados a lidar e a tratar em seu decurso acadêmico, revelamos aqui as dificuldades, por exemplo, da perspectiva miltoniana de paisagem. Na sua grande e importante obra sistemática, *A Natureza do Espaço*, pretende Milton Santos fazer uma relevante distinção entre espaço e paisagem. Alerta apropriadamente que:

Paisagem e espaço não são sinônimos. A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima. (SANTOS, 1996, p. 66)

Em primeiro lugar vale perceber que Santos (1996) considera a paisagem a partir da forma, quer dizer, resgata todo o seu valor histórico, entendendo-a, assim como Aziz, a partir da perspectiva de herança, algo que se apresenta como a sobreposição de tempos dispostos agora, nesse instante. De forma sucinta, a paisagem apareceria como o acúmulo material das transformações, o aparato desprovido de ação, aquilo que se dispõe às sociedades como forma material da dinâmica descontínua da materialidade produzida ao longo da história, desta feita com a participação humana, como produto social materializado. Não obstante, o espaço é a própria ação articulada com as formas, a dinâmica produtiva e social que dá caráter efetivo às estruturas dispostas a partir de um sistema social e produtivo. Portanto, o espaço seria, por sua condição dinâmico-material a partir das relações humanas, o objeto per si da Geografia, ciência que se ocupa dessas interações humanas e naturais e da transformação material da realidade decorrente dessa composição, dos usos e funções dados aos objetos técnicos produzidos no curso da realização produtiva do homem no mundo, em sua relação dialética com a natureza.

Bastante apropriada, a perspectiva de forma abarca toda a transformação, reconhecendo ainda o elemento humano, posto que este é parte indissociável das criações destas formas na relação inexorável que estabelece historicamente na produção do espaço. Mas há de se ver que “a paisagem se dá como um conjunto de objetos reais-concretos” (SANTOS, 1996, p. 67), destituídos de valor subjetivo, ainda que comportando a dimensão subjetiva em sua produção histórica, uma vez que é espaço destituído de função, quer dizer, uma representação da interação humano-natural congelada no instante. Logo, aquilo que fundamentou a origem do conceito, a dimensão subjetiva, considerada desta feita não simplesmente na gênese social, mas na consideração de que a própria atividade era inerente ao pôr do sujeito que observa, desaparece por completo na consideração independente e isolada da paisagem, agora destituída por completo de vida, de ação. Contraditória em si mesma, essa concepção de Milton Santos se opõe às suas afirmações. Ele adverte: “a paisagem é apenas a porção da configuração territorial que é possível abarcar com a visão” (SANTOS, 1996, p. 67), isto é, um resgate preciso da origem filosófica do conceito. E, noutra parte, na ilustração da recuperação parcial de sua formulação, dá como exemplo a explosão de uma bomba de nêutrons, em que tudo o que é

vivo desaparece, deixando intacta as edificações e, conseqüentemente, as feições dos objetos reais, concretos, para usarmos as suas palavras. Vale a pena ler o que Milton Santos diz acerca do que chama a mais emblemática diferenciação de espaço e paisagem:

Durante a guerra fria, os laboratórios do Pentágono chegaram a cogitar da produção de um engenho, a bomba de nêutrons, capaz de aniquilar a vida humana em uma dada área, mas preservando todas as construções. O presidente Kennedy afinal renunciou a levar a cabo esse projeto. Senão, o que na véspera seria ainda o espaço, após a temida explosão seria apenas paisagem. Não temos melhor imagem para mostrar a diferença entre esses dois conceitos. (SANTOS, 1996, p. 69)

De nossa parte, não temos melhor passagem para mostrar a contradição envolvida na sua concepção de paisagem. Reforçando aquilo que já havíamos identificado, resta por completo suprimido da paisagem o papel ativo do observador e, contraditório em si, exclui Milton o que havia defendido, bem seja, que a paisagem é a colocação da visão, em um resgate do amplo legado histórico que fundamentou o conceito. Ora, se para Santos (1996) “a paisagem é apenas a porção da configuração territorial que é possível abarcar com a visão”, então podemos perguntar: que paisagem existirá depois da dita explosão da bomba de nêutrons? Suprimindo toda a vida, como há a configuração da paisagem se ela prescinde do olhar? Aparentemente ingênua, a contradição aqui demonstra que o legado do conceito foi todo deturpado, remendado em favor de perspectivas que não o comportam mais. Assim é que a paisagem é ao mesmo tempo o que se dá no campo da visão e um objeto real concreto, independente. É assim que destituída de vida, pode depois da aniquilação humana restar paisagem, já que a sua produção seria histórica e não uma captação, consideração e produção subjetiva no instante. Sem homens, a matéria restaria aqui, sólida e legítima em sua condição real, independente, figurando então um conjunto de formas, uma paisagem sem observador.

Mas por que, afinal, Milton necessita excluir o caráter ativo do sujeito na produção da paisagem? Porque, lembramos ao leitor, produção aqui é só produção materialmente dada, socialmente construída, jamais construção subjetivo-sensível, abstrata produção da autoconsciência no ato de pôr a si mesma ao pôr o que quer que seja. Desse modo, se Milton considerasse a dimensão produtiva da paisagem, resguardando ainda alguma coerência com a gênese do conceito, isto é, preservando seu caráter vivo e dinâmico, restaria que, por sua compreensão de atividade, não haveria distinção com o espaço. Todo o seu sistema entraria em colapso, afinal, defende largamente que o conceito por excelência do saber geográfico é o conceito de espaço. Nisso funda-se a necessidade de, logo de partida, estabelecer que paisagem e espaço não são sinônimos, pois a dificuldade sistemática

que resulta da consideração de paisagem como coisa ativa é justamente a sua conformação e identidade com o que até então ele considera como espaço. Somente na manutenção de um significado parcial, de uma série de contradições internas, pode manter a sistematicidade e centralidade da sua proposta espacial para a Geografia, afinal, não fosse isso, poderia-se bem dizer que o objeto por excelência da Geografia é, assim como o espaço, também a paisagem. Teríamos assim um objeto duplo para uma ciência dual; nada mais apropriado.

Nisso, reforçamos aqui o problema todo que se institui no interior da Geografia a partir das suas apropriações parciais e na fundamentação filosófica problemática de que se vale. O problema, defendemos, está na separação promovida pela instituição da ciência em seus moldes modernos, restando que para a Geografia a demanda de seu objeto ultrapassa em muito as prerrogativas limitadoras e o olhar especializado, ainda que, na prática, seja talvez uma das ciências “humanas” mais afeitas à execução especializada e à produção fragmentada do conhecimento. Fazemos questão de lembrar, no entanto, que justamente nessa limitação, nessa busca de ser, pode e deve a Geografia principiar o novo tempo do saber, desta feita para além da cisão moderna, mas a partir de uma legítima releitura filosófica do mundo e de si.

O conceito de paisagem, nesse caminho, pode trazer significativas e importantes contribuições. Muitas tendências contemporâneas, sobretudo nas correntes fenomenológicas, pretendem uma recuperação desse caráter subjetivo, da perspectiva do olhar. Desconfiado a princípio dessa vertente, pelo que deixa de fundamentar ontologicamente, isto é, pelo debruçar numa existência cujo fundamento é uma construção existencial do fundamento, do ser, advertimos aqui que ao menos estas vias se abrem mais significativamente para a legítima raiz conceitual da paisagem, ainda que no mais das vezes menosprezando a dimensão objetiva que oferece o simbólico, ou seja, cometendo o extravio na direção contrária e deixando de buscar o fundamento pelo qual se estabelece o saber e a própria realidade. Salientamos assim que se o fundamento é existência, a própria colocação em termos conceituais da vida anula o pressuposto, já que é uma colocação do invariável, do ser, desta feita fundamentado numa concepção de existência. Mas como não há ainda resposta e esta via se conforma em não haver, resta que suas contribuições são muito bem-vindas.

De nossa parte, pensamos que o conceito de paisagem tem muito a fazer nesse processo de redefinição geral da Geografia e redefinição geral do saber. A paisagem revela os limites humanos, funciona, enquanto conceito, como a colocação da indeterminidade do real, haja vista a perspectiva subjetiva que concerne ao sujeito que capta a cena, ao mesmo tempo em que revela um mundo que se dá a ver, que existe e apresenta em suas formas um conjunto de possíveis

encadeamentos lógicos, explicativos. Resgatando a imaginação ou o pôr fundamental da consciência como o elemento que vivifica e encadeia as sequências materiais observadas, elevamos o debate e nos reencontramos com o legítimo uso do conceito. A paisagem, desse modo, cumpre um papel importante diante de uma indeterminação ontológica e, o que é relevante, não evoca a subjetividade ou a objetividade como esfera constitutiva, ao tempo que só nesse jogo entre as possibilidades de encadeamento e ligação constrói representações e explicações sobre o que se dá a ver, fundamentando e ampliando as possibilidades metodológicas da ciência geográfica. Ainda sem uma forma delimitada e acabada, como mera alusão de um resgate, pensamos seja esse um caminho extremamente promissor e válido para novos e derradeiros passos na reconstrução epistemológica da Geografia e, o que esperamos, para o saber como um todo. Assim, na recuperação de nossa história, no esclarecimento da proposta humboldtiana via paisagem, pudemos vislumbrar o que nos colocou em desordem e, quem sabe, pensar, diante dessa verdadeira compreensão do problema, uma solução sistêmica inovadora.

Considerações finais

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos propusemos uma investigação inicial que pretendia analisar o papel do conceito de paisagem na sistematização de uma Geografia moderna em Alexander von Humboldt e, nesse sentido, levantamos a hipótese, em função de uma ampla leitura prévia, de que este conceito aglutinaria toda a sua composição sistemática. Para a consideração da hipótese foi preciso um vasto programa de pesquisa, haja vista a complexidade envolvida na adoção do conceito por parte de Humboldt, bem como pelo amplo espectro de significados que podiam estar circunscritos na visão da paisagem.

O primeiro passo foi dado no sentido de resgatar as bases e fundamentos que davam conta do duplo subjetivo-objetivo que estava presente no emprego científico do conceito em Humboldt. Precisávamos deixar claro qual era o sentido dessa ampla discussão, enfim, o que filosoficamente estava em jogo na adoção desse conceito, haja vista que a consideração da via filosófica que sustenta a paisagem poderia oferecer uma possibilidade nova de análise, dando-nos a saber qual a possível fundamentação ontológica-metafísica que estruturava (se é que estruturava) a proposta de ciência humboldtiana. No entanto, o debate ontológico-metafísico envolvido genericamente sob esta perspectiva subjetivo-objetiva foi matéria extremamente complexa na passagem do século XVIII para o século XIX, momento em que Humboldt realizou essa adoção e emprego do conceito de paisagem. Nesse sentido, precisamos percorrer as propostas filosóficas de maior vulto e que, na leitura prévia, poderiam oferecer um universo plausível de relação com Humboldt, seja pelo resgate biográfico, seja pela característica da sua produção intelectual. Saindo da esfera Crítica de Kant, origem do debate metafísico idealista-romântico, pretendemos passar sistematicamente por Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer. Salientando o papel da atividade e procurando a compreensão geral dos sistemas filosóficos, pretendemos conhecer as prováveis correspondências sistemáticas com a obra humboldtiana e, nesse âmbito de análise, o sentido legítimo e verdadeiro da sua proposta de paisagem. As conquistas nesse capítulo foram muitas. Podemos mesmo dizer que todo o grande arcabouço intelectual que norteou a execução da tese e permitiu uma resposta satisfatória para o problema da paisagem encontrou seu lugar na ampla investigação levada a cabo logo no início do trabalho. As correntes filosóficas trabalhadas davam conta de um universo investigativo extremamente rico, complexo, que a cada momento de conquista teórica parecia responder, mais e mais, aos desafios de pensar possíveis relações e

problemas extremamente embaraçosos na análise científica humboldtiana, tais como o fundamento de seu método; a possibilidade de aproximação entre causas mecânicas e teleológicas; a possibilidade de ligação entre subjetividade e objetividade, reforçadas desta feita pela tentativa de solução do embate ideal-material que acompanha e fundamenta a Filosofia desde sua origem.

Precisamente ali, ainda no início da tese, pudemos ver que novos horizontes estavam abertos para a análise histórica do pensamento. A carga conceitual e teórica envolvida no período e a possibilidade de comunicação geral de todo aquele aparato com a gênese da Geografia fez ver que a compreensão de nossa ciência, especialmente no momento de gênese, demanda muito mais do que um percorrer apressado de elementos históricos, políticos e sociais. Embora seja tudo isso imprescindível, e reconheçamos o papel que desempenha todo o aparato material e produtivo sobre um contexto intelectual, temos que a riqueza e capacidade de articulação sistemática, na tentativa de solucionar as questões mais espinhosas da história do pensamento humano, não estavam oportunamente sendo consideradas. Chamadas a dizer o que de fato representaram em nossa origem, estas construções permitiram não só a compreensão de Humboldt, mas também do amplo processo de ruptura e ligação que se estabelece na passagem do século XVIII para o século XIX. Especificamente ali, naquele contexto, as dúvidas que acompanharam a humanidade em seu decurso histórico começaram a encontrar fundamentos dantes inexistentes. Os elementos oferecidos pelo debate estético, a carga de mudanças exigidas pelo universo da ciência, desaguaram como um grande turbilhão nesse final de século XVIII. Todos os desafios mais emblemáticos em torno de subjetividade e objetividade, causas ocultas ou manifestas, permeavam o debate intelectual e, nas mais diferentes ramas que começaram a tomar forma, a se especializar no labor dedicado dos cientistas e filósofos, ficava evidente que a tarefa toda consistia em responder a pergunta inicial da Filosofia: qual a essência da realidade? Não por acaso a tentativa de apaziguar todas as inquietações e demandas desse amplo universo de contradições encontrou seu lugar na filosofia, no expoente máximo do saber filosófico no final do século XVIII: Immanuel Kant. A sua *Crítica da Razão Pura*, interligada com as considerações reflexivas da *Crítica do Juízo*, colocaram em outro partamar o debate geral que se estendia no campo do saber e, chamado a equilibrar as divergências, pôde Kant encontrar uma única solução para toda a desordem instalada e para todo o conjunto de dúvidas fundamentais que sustentavam as querelas estéticas e o vazio do interrogar mecânico-teleológico nas ciências. Não delimitada aí, a resposta

oferecida por Kant encontra no projeto sistematizador da filosofia alemã a fonte de uma das mais impressionantes transformações intelectuais já vistas na história humana.

Como homens de seu tempo, os idealistas alemães, em especial Schelling, passaram a considerar cada pequeno elemento, cada pequena contradição apresentada pela intrigante estética e seu debate sensível-racional, bem como as transformações e variações de disposição e causa dos elementos que compunham a natureza, chegando nesse momento a uma proposição capaz de sintetizar todas as demandas antagônicas, todas as conquistas parciais no campo da arte e na esfera da análise empírica. Essa resposta unificadora era, igualmente, a solução geral do desafio intelectual por excelência, enfim, para a solução do embate ideal/material que sustenta a origem e existência da Filosofia. A Filosofia era então ciência e a ciência era chamada a ser Filosofia. Tudo o que havia sido conquistado pelos mais diversificados meios parciais e imprecisos estava a serviço de uma releitura geral metafísica, ontológica. O tempo de efetivamente mudar, de explicar como toda a atividade e divergência se confluíam em um único e mesmo todo estava posto. A unidade passa assim a ser a prerrogativa fundamental de toda a arte, de toda a ciência, ela deve envolver a tomada intuitiva da totalidade no fragmento, no instante; deve apresentar a composição de elementos parciais na organização de um todo que é, ao mesmo tempo, passível de ser reconhecido e tratado por causas eficientes e causas finais. Essa unidade requerida se encontra justamente com o personagem central de nossa tese. Talhado para procurá-la, para pensar como os elementos dispersos e específicos se harmonizavam sob um todo sistemático, Alexander von Humboldt inaugura uma forma de proceder científica que deve muito a seus contemporâneos e que, nesse amplo confluir de legados artísticos, científicos e filosóficos, realiza a fundamentação de um Geografia moderna. A sua ciência da unidade total, a ciência do Cosmos, reagrupa todo esse contexto de profundas conquistas e divergências no campo da estética, no campo da ciência, estruturadas desta feita em favor de uma resposta sistemática, filosófica. Bebendo nessas fontes, convivendo com os expoentes dessas mais diversificadas vertentes, experimentou Humboldt em seu labor diário intelectual a efervescência do período. Pôde, como nenhum outro, saber das preocupações e demandas destes mais diferentes ramos e campos específicos de análise e reflexão. Munido de todas as dúvidas e preocupações do contexto, e ciente das respostas sistemáticas fundadoras, pretendeu cientificamente ilustrar o grande projeto filosófico de seu tempo, pretendeu ser, ele mesmo, a representação científica do movimento geral idealista romântico. Sua investigação toda se adequa e se explica nesse proceder, nessa relação

intíma com as dificuldades postas e com as soluções sistemáticas apresentadas. Tudo que sempre ansiou, a busca por uma unidade dos elementos da Terra, do universo, passou a ser mais do que um simples buscar descritivo ou um simples equacionamento causal; figurando então como uma resposta de outra ordem, seus anseios estavam então empregados sistematicamente na resposta geral via saber científico.

Como elemento fundamental desse projeto, sua Geografia é a parte destinada ao estudo da superfície terrestre, na delimitação mesmo de um objeto. Seu método e arranjo sistemático, por sua vez, prescindiam da visão geral unitária, da composição cósmica de sua ciência totalizante. Caminhando em conjunto, as conquistas descritivas, causais, classificatórias eram chamadas a organizar-se na totalidade da Terra e, desta feita, esta a enquadrar-se na sistematização cósmica, universal. Nada era efetivamente isolado, nada era efetivamente parcial e, nesse sentido, a delimitação do saber geográfico à superfície da terra era apenas a delimitação de um saber, de uma forma científica de conhecer que, chamada então à totalidade, comporia em ampla relação com o todo a figura universal do Cosmos. Original, essa proposta de Geografia estabelece inúmeras conquistas jamais abandonadas no campo do fazer e pensar geográficos. Mesmo o objeto por excelência da Geografia se estabelece aqui, na medida em que a análise da superfície da Terra, por parte de Humboldt, é um confluir humano-natural, uma aproximação que vai desde a composição orgânica das raças com seus ambientes, com a natureza da qual é parte sistemática, até a consideração produtiva do olhar, daquele para quem esse conjunto sistemático se dá a ver e que é, nesse pôr, produzido pelo mesmo fundamento único que anima o espírito humano, a atividade que fundamenta a consciência de si. Artística e filosófica, sua produção científica é um dos últimos resquícios dessa tarefa impressionante de pensar o mundo, o Cosmos, como uma unidade indissociável, respondida desta feita tanto pelo que se reconhece como por aquele que reconhece. Concluímos, assim que a paisagem configurou-se como o conceito por excelência da ciência humboldtiana, afinal, permitia ela reunir todo um amplo legado estético-científico e, no papel fundamental que lhe subjaz pela forma, podia responder filosoficamente aos desafios espinhosos que se dispunham. A unidade total estava posta no conceito de paisagem e, por ele, edificada na ciência humboldtiana do Cosmos, conseqüentemente, na sua Geografia moderna.

Abandonada, essa proposta foi substituída por visões fragmentadas e, quando pretendida uma nova unidade, uma reintegração dos elementos diversificados na composição do todo, já não havia mais uma proposição filosófica capaz de legitimar uma base ontológica, metafísica, segura.

Separadas enquanto discurso e composição de uma visão sistemática da realidade, ciência e Filosofia seguiram caminhos distintos, dialogando vez ou outra na fundamentação de premissas e na legitimação de métodos. Nesse sentido, fizemos ver que nessa ruptura, nessa cisão geral do saber científico e filosófico, repousa toda a dificuldade contemporânea do saber e, nele, toda a dificuldade contemporânea do saber geográfico. Introduzimos, assim, um debate no final da tese, em que pretendemos mostrar como a proposta singular da Geografia em Humboldt reclama em nosso tempo a confluência geral do saber filosófico e científico, separados outrora no advento das ciências modernas. Ainda na proposta de um resgate contemporâneo da paisagem, pensamos que seja possível uma nova forma de reaproximação das respostas filosóficas com o discurso e arranjo geográfico. Uma valorização deste conceito em sua genuína abordagem subjetivo-objetiva, obviamente repensada à luz de um novo contexto, de um novo momento.

Visando obviamente um debate, resta que entregamos como fruto de pesquisa, e a título de doutorado, esse trabalho ambicioso que, na investigação no campo da história do pensamento geográfico, pretende algo acrescentar ao debate epistemológico da Geografia.

Referências Bibliográficas

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, M. C. **Uma geografia para o século XXI**. Campinas: Papirus, 2006.

BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005

BAUMGARTEN, A. G. **Reflexiones filosóficas acerca de la poesía**. Trad. del latín, prólogo y notas José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguilar, 1955.

BEISER, F. C. **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge University Press, 1993

BENJAMIN, W. **O conceito de crítica da arte no romantismo alemão**. Trad. e notas Marcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002

BERKELEY, G. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos cétricos e ateus**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 1-119. (Os pensadores)

BESSE, J. M. **Ver a Terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BIEBER. Alejandro Humboldt y el quehacer científico In: **Signos Históricos**, n. 5, 2001, p. 177-193.

BORHEIM In: GUINSBURG, J. **O romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005, p. 75-11

BUNKSÉ, E. V. Humboldt and an aesthetic tradition in geography. In: **The Geographical Review**, 71, n. 2, 1981.

BURKE. E. **Uma investigação filosofica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Tradução, apresentação e notas: Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1993

CAPEL, H. **Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea: una introducción a la geografía**. Barcelona: Barcanova, 1981

CASSIRER, E. In: KANT. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990

CASTRILLÓN, A. Fitogeografía, paisaje y territorialidad al comienzo del siglo XIX. **Boletín Cultural y Bibliográfico**. Número 46. Vol. XXXIV, 1997.

CLAVAL, P. **História da Geografia**. Lisboa: Edições 70, 2006.

DETTELBACH, M. The face of nature: precise measurement, mapping, and sensibility in the work of Alexander von Humboldt. **Studies in history and philosophy of Biological and Biomedical Sciences**. Great Britain: Elsevier Science Ltd., 1999, vol. 30, No. 4, p. 473-504.

DIDEROT. **Diálogos entre D'Alembert e Diderot**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 381-390.

DOBRÁNSKY In: BURKE. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Tradução, apresentação e notas: Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1993.

ENGELHARDT. In: CUNNINGHAM, A. & JARDINE, N. **Romanticism and the sciences**. New York: Cambridge University Press, 1990.

FICHTE, J. G. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos**. Seleção, trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores)

FORSTER, M. **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher**. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002. <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002

FRANKLIN, J. Artifice and the Natural World: Mathematics, Logic, Technology. In: HAAKONSEEN, K (org.). **The Cambridge history of eighteenth-century philosophy**. Cambridge: Cambridge Pres, 2006. p. 815-853.

GARBER, D. **Leibniz: physics and philosophy**. In **The Cambridge Companion to Leibniz**. San Diego: Cambridge University Press, 1998.

GASCAR. P. **Humboldt l'explorateur**: Gallimard, 1985

GASCOIGNE, J. The study of nature. In: HAAKONSEEN, K (org.). **The Cambridge history of eighteenth-century philosophy**. Cambridge: Cambridge Pres, 2006. p. 854-872.

GAYET, M. **Alexandre de Humboldt: le dernier savant universel**. Préface Philippe Taquet. Presses universitaires de France, 1995.

GIANOTTI In: GOETHE, J. W. **Doutrina das cores**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993

GILL, M. B. **Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]** In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006. <http://plato.stanford.edu/entries/shaftesbury/>

GJESDAL, K. **Georg Friedrich Philipp Von Hardenberg [Novalis]**. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009. <http://plato.stanford.edu/entries/novalis/>

GOETHE, J. W. von. **Memórias: poesia e verdade**. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1971

_____. **Doutrina das cores**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. **A metamorfose das plantas**. Trad., Introdução e Notas Maria Molder, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1997.

GOETHE & SCHILLER. **Companheiros de viagem: correspondências**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GOMES, P. C. da C. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000

GUYER, P. **18th century german aesthetics**. In Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007.

HANKINS, T. **Science and the Enlightenment**. Cambridge University Press, 1985.

HAY, K. **August Wilhelm von Schlegel**. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>

HEGEL, G. W. F. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Trad. Introdução e notas Carlos Morujão. Lisboa: Rmprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis, 2008.

HERDER, J. G. *Obra selecta*, Alfabeta, Madrid 1982, pp. 131-232

HUMBOLDT, A. von. **Experiencias acerca del galvanismo, y en general sobre la irritacion de las fibras musculares y nerviosas**. Trad. J. Fr. N. Jadelot y D.A.D.L.M. Madrid: Imprenta de la Administracion del Real Arbitrio de Beneficiencia, 1803.

_____. **Essai sur géographie des plantes: accompagné d' un tableau physique des régions équinoxiales**. Paris: Chez Levrault, Schoell et compaigne, Libraires, 1805.

_____. **Tableaux de la nature**. Trad. J. B. B. Eyriès. Paris: F. SCHOELL LIBRARY, 1808.

_____. **Tableaux de la nature**. Trad. J. B. B. Eyriès. Paris: Gide Fils, 1828.

_____. **Tableaux de la nature**. Trad. Ch. Galausky. Paris: GIDE ET J. BAUDRY – ÉDITEURS, 1851.

_____. **Tableaux de la nature**. Trad. Ch. Galausky. Paris: LEGRAND POUMEY ET CROUZET – ÉDITEURS, 1930.

_____. **Voyage aux regions equinoxiales du nouveau continent**. Paris: F. SCHOELL, 1814. Vol. I.

_____. **Voyage aux regions equinoxiales du nouveau continent**. Paris: F. SCHOELL, 1819. Vol. II.

_____. **Voyage aux regions equinoxiales du nouveau continent**. Paris: GIDE ET FILS, 1825. Vol. III.

_____. **Ensayo político sobre la isla de Cuba**. Trad. J.B. de V. y M. Edicion hecha en la casa de Jules Renouard Librero, calle el Tourn. No. 6, 1827.

_____. **Viage a las regiones equinocciales del nuevo continente**. Paris: Casa de Rosa, Calle de Chartes, no. 12, 1826. Vol. I, II, III, IV, V.

_____. **Quadros da natureza**. São Paulo: W. M. Jackson Inc., Vol. 1., 1952. (Clássicos Jackson)

_____. **Quadros da Natureza**. São Paulo: W. M. Jackson Inc., Vol. 2., 1953. (Clássicos Jackson)

_____. **Cartas Americanas**. Trad. Marta Traba. Venezuela: Biblioteca Aycaucho, s.d.

_____. **Letters of alexander von Humboldt to Varnhagen von Ense**. London: Trübner and Co. 60, Paternoster Row, 1860.

_____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. H. Faye. Paris: GIDE ET C. LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1846. Vol. I.

_____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. Ch. Galusky. Paris: GIDE ET J. BAUDRY-ÉDITEURS, 1848. Vol. II.

_____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. H. Faye. Paris: GIDE ET J. BAUDRY-ÉDITEURS, 1851. Vol. III.

_____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. Ch. Galusky. Paris: GIDE ET J. BAUDRY-ÉDITEURS, 1859. Vol. IV.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866a. Vol. I.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866b. Vol. II.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866c. Vol. III.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866d. Vol. IV.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866e. Vol. V.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripcion fisica del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1874a. Vol. I.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripcion fisica del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1874b. Vol. II.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripcion fisica del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1874c. Vol. III.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripcion fisica del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1875. Vol. IV..

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano.** São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 121-202. (Os pensadores)

KANT, I. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza.** Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Crítica da faculdade de julgar.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Crítica da razão pura.** São Paulo; Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores)

KERSZBERG, P. Natural Philosophy. P. In: HAAKONSEEN, K (org.). **The Cambridge history of eighteenth-century philosophy.** Cambridge: Cambridge Pres, 2006. p. 873-902

KNIGHT, D. M. **Science in the Romantic Era**. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate, Variorum, 1998.

LAPLACE, P. S. **The system of the world**. London: Printed for Richard Phillips, Bridge Street, Blackfriars, 1809a. v. 1

_____. **The system of the world**. London: Printed for Richard Phillips, Bridge Street, Blackfriars, 1809b. v. 2

LAUDAN, R. **From mineralogy to geology: the foundations of a science, 1650-1830**. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1987.

LAWRENCE. In: CUNNINGHAM, A. & JARDINE, N. **Romanticism and the sciences**. New York: Cambridge University Press, 1990

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LENIOR In CUNNINGHAM & JARDINE. **Romanticism and the sciences**. New York: Cambridge University Press, 1990. (pp. 119-129)

LOTHAIN, A. **Landscape and the philosophy of aesthetics: is landscape quality inherent in the landscape or in the eye of the beholder?**

MARTINS, E. R. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. **Geosp**, 2007, n. 21, p. 33-52.

MARTINS, R. A. Alessandro Volta e a invenção da pilha: dificuldades no estabelecimento da identidade entre o galvanismo e a eletricidade. **Acta Scientiarum**, 1999, n. 21, vol. 4, p. 823-835.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002

MATTOS, C. V. **A pintura de paisagem entre arte e ciência: Goethe, Hackert, Humboldt**. Revista Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFRJ, no. 10, 2004, p.152-168.

MILLÁN-ZAIBERT, E. Alexander von Humboldt's 'Romantic' Encounter with Latin America," Chapter Five of **Alexander von Humboldt: From the Americas to the Cosmos**, pp. 41-55. (<http://web.gc.cuny.edu/dept/bildn/humboldtconference/home.htm>)

MOLDER In: GOETHE, J. W. **A metamorfose das plantas**. Trad., Introdução e Notas Maria Molder, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1997.

MORAES, A. C. R. Em busca da ontologia do espaço. (ed.) **Geografia teoria e crítica: o saber posto em questão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p. 65-74.

_____. **A gênese da geografia moderna**. São Paulo: Hucitec, 1989.

MOREIRA, R. **Para onde vai o pensamento geográfico?: por uma epistemologia crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

MORIZOT, J. **18th century French aesthetic**. In Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006.

NICOLSON In: CUNNINGHAM & JARDINE. **Romanticism and the sciences**. New York: Cambridge University Press, 1990. (pp. 169-188)

OLIVEIRA, B. J. **Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia**. São Paulo: Humanitas – UFMG, 2002.

RICHARDS, R. J. **The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

RICOTTA, L. **Natureza, Ciência e estética em Alexander von Humboldt**. MAUD, 2002.

SÁBER, A. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê, 2003.

SAFRANSKI, R. **Romantismo: uma questão alemã**. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCHELLING, F. **Obras escolhidas**. Sel., Trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

_____. **Sistema del idealismo trascendental**. Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

_____. **Ideias para uma filosofia da natureza: prefácio, introdução e aditamento à introdução**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001a.

_____. **Filosofia da Arte**. Introd. E notas Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001b, p. 09-143.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem: numa série de cartas**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; Introdução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHLEGEL, F. **O dialeto dos fragmentos**. Trad., apresentação e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHLEGEL, A. G. **Teoría e historia de las bellas artes**. Barcelona: Librería de Joaquin Verdager, 1859.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SHALLEY, D. **18th century british aesthetics**, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006. <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-british/>

SLOAN, P. R. Natural History. In: HAAKONSEEN, K (org.). **The Cambridge history of eighteenth-century philosophy**. Cambridge: Cambridge Pres, 2006, p. 903-938.

SPEIGHT, A. **Friedrich Schlegel** In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/shlegel/>

SUZUKI In: SCHLEGEL, F. **O dialeto dos fragmentos**. Trad., apresentação e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

VETÖ, M. **De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand**. Tomo I. Éditions Jérôme Millon, 1998.

WERLE In: GOETHE. **Escritos sober arte**. Introdução, trad. e notas Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas & Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2005.

WETZELS. In: CUNNINGHAM, A. & JARDINE, N. **Romanticism and the sciences**. New York: Cambridge University Press, 1990

Bibliografía

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Tradução de António Ramos Rosa, António Borges Coelho e Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 2000. 5ª. Ed. Vol. 8.

AMERIKS, K. **German idealism**. Cambridge University Press, 2000.

ANDRADE, M. C. **Geografia ciência da sociedade**. Recife: Universitária da UFPE, 2006.

_____. **Uma geografia para o século XXI**. Campinas: Papirus, 2006.

ANGELOZ, J.F. **A literatura alemã**. Trad. Carlos Ortiz. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956.

ARAGO, F. **Meteorological essays**. Introduction Alexander von Humboldt. Translate Colonel Sabine, R.A. Treas & V.P.R.S. London: Logman, Brown, Green, and Longmans, 1855.

AUGER, P.; BORN, M.; HEISENBERG, W. & SCHRÖDINGER, E. **Problemas da Física Moderna**. Editora Perspectiva: Série Debates. São Paulo, 1969.

BACON, F. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

BARBOSA, R. **A especificidade do estético e a razão prática em Schiller**. Belo Horizonte: KRITERION, no. 112, Dez/2005, p. 229-242.

BARBOZA, J. **A metafísica do belo**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

_____. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

BAUAB, F. **Da geografia medieval às origens da geografia moderna: contrastes entre diferentes noções de natureza, espaço e tempo**. (tese de doutoramento). Presidente Prudente: UNESP, 2005.

BAUMGARTEN, A. G. **Reflexiones filosóficas acerca de la poesía**. Trad. del latín, prólogo y notas José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguilar, 1955.

BEISER, F. C. **The Cambridge Companion to Hegel**. Cambridge University Press, 1993.

BELAVAL, Y.; VLEESCHUWER, H. J.; RÉGNIER, M.; PHILONENKO, A. & TILLIETTE, X. **La révolution kantienne: histoire de la philosophie**. Gallimard, 1978.

BENJAMIN, W. **O conceito de crítica da arte no romantismo alemão**. Trad. e notas Marcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002

BERKELEY, G. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos céuticos e ateus**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 1-119. (Os pensadores)

BERTHELOT, R. **Science et philosophie chez Goethe**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1932.

BESSE, J.M. **Ver a Terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia**. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 43-74.

BIEBER. Alejandro Humboldt y el quehacer científico In: **Signos Históricos**, n. 5, 2001, p. 177-193.

BOWIE, A. **Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling**. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010. <http://plato.satanford.edu.entries/schelling/>

BRANCO, J M. de F. **Dialética, ciência e natureza**. Lisboa: Caminho, 1989.

BUNKSÉ, E. V. **Humboldt and an aesthetic tradition in geography**. In: **The Geographical Review**, 71, n. 2, 1981

BURKE. E. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Tradução, apresentação e notas: Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1993

CASTRILLÓN, A. Fitogeografía, paisaje y territorialidad al comienzo del siglo XIX. **Boletín Cultural y Bibliográfico**. Número 46. Vol. XXXIV, 1997

COMTE, A. **Curso de filosofia positiva; discurso sobre o espírito positivo; discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; catecismo positivista**. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

COOPER, A. A. **Charcteristics of men, manners, opinions, times**. Edited by Lawrence E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

COSGROVE, D. Perspective and the evolution of the landscape Idea In: **Transactions of the Institute of British Geographers**, New Series, Vol. 10, No. 1, 1985, pp. 45-62.

CUNNINGHAM, A. & JARDINE, N. **Romanticism and the sciences**. New York: Cambridge University Press, 1990.

CUTHBERTSON, J. **Practical electricity and galvanism, containing a series of experiments**. London: Printed for J. Callow, 1807.

DAVY, H. **Elements of chemical philosophy**. Philadelphia: Published by Bradford and Inskeep, 1812. v. 1

DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1963.

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

DETTELBACH, M. The face of nature: precise measurement, mapping, and sensibility in the work of Alexander von Humboldt. **Studies in history and philosophy of Biological and Biomedical Sciences**. Great Britain: Elsevier Science Ltd., 1999, vol. 30, No. 4, p. 473-504

DIDEROT. **Diálogos entre D'Alembert e Diderot**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 381-390.

- DORNELAS, M. C. & DORNELAS O. **From leaf to flower: revisiting Goethe's concepts on the metamorphosis of plants.** Braz. J. Plant Physiol, 17 (4), 2005, p. 335-343.
- DUARTE, R. (org.). **Belo e sublime e Kant.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- DUFRENNE, M. **Estética e filosofia.** São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ENGELS, F. **A Dialética da Natureza.** Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1985.
- ENVIRONMENTAL AESTHETICS, 2008. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/environmental-aesthetics/>
- FICHTE, J. G. **A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos.** Seleção, trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores)
- FORSTER, M. **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.** Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002. <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GARAUDY, R. **Karl Marx.** Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1967.
- GARBER, D. **Leibniz: physics and philosophy.** In **The Cambridge Companion to Leibniz.** San Diego: Cambridge University Press, 1998.
- GASCAR, P. **Humboldt l'explorateur:** Gallimard, 1985
- GAYET, M. **Alexandre de Humboldt: le dernier savant universel.** Préface Philippe Taquet. Presses universitaires de France, 1995
- GILL, M. B. **Lord Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury]** In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006. <http://plato.stanford.edu/entries/shaftesbury/>
- GJESDAL, K. **Georg Friedrich Philipp Von Hardenberg [Novalis].** Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009. <http://plato.stanford.edu/entries/novalis/>
- GOETHE, J. W. von. **Memórias: poesia e verdade.** Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1971
- _____. **Doutrina das cores.** São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- _____. **A metamorfose das plantas.** Trad., Introdução e Notas Maria Molder, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1997.
- _____. **Viagem à Itália.** Trad. Sérgio Tellaroli. São paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Os sofrimentos do joven Werther.** Porto Alegre: L & PM Editores, 2001.
- _____. **Fausto.** São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. **Máximas e reflexões.** Trad. e notas José M. Justo. Lisboa: Relógio d'água, s.d.

_____. **Teoría de la naturaleza.** Trad. e notas Diego Sánches Meca. Tecnos, s.d.

_____. **Escritos sobre arte.** Introdução, trad. e notas Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas & Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

GOETHE & SCHILLER. **Companheiros de viagem: correspondências.** São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte.** 16ª. edição. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1999.

GUINSBURG, J. (org.). **O romantismo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

GUYER, P. **18th century german aesthetics.** In Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007.

HAAKONSEN, K (org.). **The Cambridge history of eighteenth-century philosophy.** Cambridge: Cambridge Press, 2006.

HANKINS, T. L. **Science and the Enlightenment.** Cambridge University Press, 1985.

HARTSHORNE, R. Propósitos e natureza da geografia. São Paulo: Edusp, 1978.

_____. **El concepto de geografía como ciencia del espacio: de Kant y Humboldt a Hettner.** Documentos D' Análisi Geográfica, 18, 1991, p. 31-54

HAY, K. **August Wilhelm von Schlegel.** Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia.** São Paulo: Ed. Abril, 1974 (pp. 321-398) (Col. Os Pensadores)

_____. **La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling.** Presentation et traductions Bernar Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, Ve., 1986.

_____. **Ciencia de la logica.** Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo Rodolfo Mondolfo. 5ª. edición. Ediciones Solar, 1982.

_____. **Fenomenologia do espírito.** Trad. Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis, 2008.

HERDER, J. G. **Obra selecta,** Alfaguara, Madrid 1982, pp. 131-232

HUMBOLDT, A. von. **Experiencias acerca del galvanismo, y en general sobre la irritación de las fibras musculares y nerviosas.** Trad. J. Fr. N. Jadelot y D.A.D.L.M. Madrid: Imprenta de la Administracion del Real Arbitrio de Beneficiencia, 1803.

_____. **Essai sur géographie des plantes: accompagné d' un tableau physique des régions équinoxiales.** Paris: Chez Levrault, Schoell et compaigne, Libraires, 1805.

_____. **Tableaux de la nature.** Trad. J. B. B. Eyriès. Paris: F. SCHOELL LIBRARY, 1808.

- _____. **Tableaux de la nature.** Trad. J. B. B. Eyriès. Paris: Gide Fils, 1828.
- _____. **Tableaux de la nature.** Trad. Ch. Galusky. Paris: GIDE ET J. BAUDRY – ÉDITEURS, 1851.
- _____. **Tableaux de la nature.** Trad. Ch. Galusky. Paris: LEGRAND POUMEY ET CROUZET – ÉDITEURS, 1930.
- _____. **Voyage aux regions equinoxiales du nouveau continent.** Paris: F. SCHOELL, 1814. Vol. I.
- _____. **Voyage aux regions equinoxiales du nouveau continent.** Paris: F. SCHOELL, 1819. Vol. II.
- _____. **Voyage aux regions equinoxiales du nouveau continent.** Paris: GIDE ET FILS, 1825. Vol. III.
- _____. **Ensayo político sobre la isla de Cuba.** Trad. J.B. de V. y M. Edición hecha en la casa de Jules Renouard Libraero, calle el Tourn. No. 6, 1827.
- _____. **Viage a las regiones equinocciales del nuevo continente.** Paris: Casa de Rosa, Calle de Chartes, no. 12, 1826. Vol. I, II, II, IV, V.
- _____. **Quadros da natureza.** São Paulo: W. M. Jackson Inc., Vol. 1., 1952. (Clássicos Jackson)
- _____. **Quadros da Natureza.** São Paulo: W. M. Jackson Inc., Vol. 2., 1953. (Clássicos Jackson)
- _____. **Cartas Americanas.** Trad. Marta Traba. Venezuela: Biblioteca Aycaucho, s.d.
- _____. **Letters of alexander von Humboldt to Varnhagen von Ense.** London: Trübner and Co. 60, Paternoster Row, 1860.
- _____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. H. Faye. Paris: GIDE ET C. LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1846. Vol. I.
- _____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. Ch. Galusky. Paris: GIDE ET J. BAUDRY-ÉDITEURS, 1848. Vol. II.
- _____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. H. Faye. Paris: GIDE ET J. BAUDRY-ÉDITEURS, 1851. Vol. III.
- _____. **Cosmos: essai d' une description physique du monde.** Trad. Ch. Galusky. Paris: GIDE ET J. BAUDRY-ÉDITEURS, 1859. Vol. IV.
- _____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866a. Vol. I.
- _____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866b. Vol. II.
- _____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866c. Vol. III.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866d. Vol. IV.

_____. **Cosmos: a sketch of a physical description of the universe.** Translated E. C. Otté. New York: Harper & Brothers Publishers, 1866e. Vol. V.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripción física del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1874a. Vol. I.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripción física del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1874b. Vol. II.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripción física del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1874c. Vol. III.

_____. **Cosmos: ensayo acerca de una descripción física del mundo.** Trad. Bernard Giner y Jose Fuentes. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig. Editores, 1875. Vol. IV..

HUME, B. **Life of Goethe.** Vol. II. New York: Henry Holt and Company, 1920.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano.** São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 121-202. (Os pensadores)

KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência.** Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza.** Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **Crítica da faculdade de julgar.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Crítica da razão pura.** São Paulo; Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores)

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos.** São Paulo: Martin Claret, 2003. (Obras-Orimas, vol. 111)

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Org. Ricardo R. Terra. Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Martin Claret, 2004. (Obras-Primas, vol.126)

_____. **Escritos pré-críticos. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral.** Trad. Luciana Codato. São Paulo: UNESP, s.d.

KENNEDY, C. B.; SELL, J. L.; ZUBE, E. H. Landscape aesthetics and geography In: **Environmental Review:** University Arizona, 1988, p. 31-55.

KNIGHT, D. M. **Science in the Romantic Era.** Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate, Variorum, 1998.

KOHLHEPP, G. Scientific findings of Alexander Von Humboldt's expedition into the Spanish-American Tropics (1799-1804) from a geographical point of view. **Anais da Academia Brasileira de Ciências**, 2005, 77(2): 325-342.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

KWA, C. **Painting and Photographing Landscapes: Pictorial Conventions and Gestalts** In: *Configurations*, 16, 2008, pp. 57-75.

LACOSTE, Y. A Geografia. (Ed.) **A filosofia das ciências sociais**. Châtelet, F. (dir.). Rio de Janeiro: Zahar, 1974 (Col. História da Filosofia Vol. 7)

LAPLACE, P. S. **The system of the world**. London: Printed for Richard Phillips, Bridge Street, Blackfriars, 1809. v. 1 e 2

LAUDAN, R. **From mineralogy to geology: the foundations of a science, 1650-1830**. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1987.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. São paulo: Iluminuras –Edusp, 1993.

_____. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal / lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

LEFF, E. **Complexidade, Interdisciplinaridade e Saber Ambiental**. (ed.) *Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais / A. Philippi Jr., C. E. M. Tucci, D. J. Hogan, R. Navegantes*. São Paulo: Signus Editora, 2000. p 19-52.

LEIBNIZ, G. W. **A monadologia; Discurso de metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a, p. 101-152. (Os pensadores)

_____. **Correspondência com Clarke**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b, p. 167-232. (Os pensadores)

LESSING, G.E. **Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia: com esclarecimentos ocasionais sobre diferentes pontos da história da arte grega**. Introdução, tradução e notas Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOTHAIN, A. **Landscape and the philosophy of aesthetics: is landscape quality inherent in the landscape or in the eye of the beholder?**

LUKÁCS, G. **Realismo e existencialismo**. Lisboa: Arcádia, 1968a. p. 243-297

_____. **Goethe y su época: precedido de Minna von Barhelm**. Barcelona – México, D. F.: Ediciones Griyalbo, S. A., 1968b.

MACGILLIVRAY, W. **Travels and researches of Alexander von Humboldt**. New York: J & J Harper, 1833.

MACHADO, R. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2006.

MARÍ, A. **Eufori3n: Esp3ritu y naturaleza de genio**. Madrid: Tecnos, 1989.

MARQUES, A. **Organicismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema kantiano**. Lisboa: Editorial Presen3a, 1987.

MARTINS, E. R. Geografia e ontologia: o fundamento geogr3fico do ser. **Geousp**, 2007, n. 21, p. 33-52.

MARTINS, R. A. Alessandro Volta e a inven33o da pilha: dificuldades no estabelecimento da identidade entre o galvanismo e a eletricidade. **Acta Scientiarum**, 1999, n. 21, vol. 4, p. 823-835.

MARX, K. **Manuscritos econ3mico-filos3ficos e outros textos escolhidos**. Sel. Jos3 Arthur Giannotti. S3o Paulo: Editora Abril Cultural, 1974)

_____. **O Capital**. S3o Paulo: Abril Cultural, 1983, v. I. (Os Economistas)

_____. **Manuscritos econ3mico-filos3ficos**. Trad. Alex Marins. S3o Paulo: Martin Claret, 2002

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alem3; Feuerbach – a contraposi33o entre as cosmovis3es materialista e idealista**. S3o Paulo: Martin Claret, 2008.

MATTOS, C. V. **A pintura de paisagem entre arte e ci3ncia: Goethe, Hackert, Humboldt**. Revista Terceira Margem. Rio de Janeiro: UFRJ, no. 10, 2004, p.152-168.

MORAES, A. C. R. **Em busca da ontologia do espa3o**. (ed.) **Geografia teoria e cr3tica: o saber posto em quest3o**. Petr3polis: Editora Vozes, 1982, p. 65-74.

_____. **A g3nese da geografia moderna**. S3o Paulo: Hucitec, 1989.

MOREIRA, R. (Org.) **Geografia teoria e cr3tica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

_____. **O c3rculo e a espiral: a crise paradigm3tica do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Obra Aberta, 1993.

_____. **Marxismo e geografia (a geograficidade e o di3logo das ontologias)**. GEOgraphia, 2004, ano VI, no. 11, p. 21-37.

_____. **Para onde vai o pensamento geogr3fico?: por uma epistemologia cr3tica**. S3o Paulo: Contexto, 2006.

MORIZOT, J. **18th century French aesthetic**. In Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006.

OLIVEIRA, B. J. **Francis Bacon e a fundamenta33o da ci3ncia como tecnologia**. S3o Paulo: Humanitas – UFMG, 2002.

PANCALDI, G. **Volta science and culture in the age of elightenment**. Princeton University Pres, 2003.

PEREZ, J. F. **El descubrimiento de la naturaleza: Humboldt**. Tr3s Cantos: N3vola, 2002.

PIMENTA, P. **Sentimento de prazer e considera33o teleol3gica da natureza na Cr3tica do Ju3zo**. Studia kantiana, 4 (1), 2003, p. 137-148

QUAINI, M. **A construção da Geografia Humana**. Trad. Liliana Logana Fernandes, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. (Col. Geografia e Sociedade)

REBOK, S. **La expedición de Alexander von Humboldt y su contribución a la ciencia del siglo XIX**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Boletín del Instituto de Estudios Andinos, ano/vol. 32, no. 003, 2003.

REDDING, P. **Georg Wilhelm Freidrich Hegel**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.satanford.edu.entries/hegel/>

REGO, P. C. **Reflexão e fundamento: sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant**. Belo Horizonte: KRITERION, no. 112, Dez/2005, p. 214-228.

RICHARDS, R. J. **The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

RICOTTA, L. **Natureza, Ciência e estética em Alexander von Humboldt**. MAUD, 2002.

ROGET, P. M. **Treatises on electricity, galvanism, magnetism and electro-magnetism**. London: Baldwin and Cradock, Paternoster-Row, 1832.

ROHDEN, V. **200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

ROSSI, P. **A ciência e a filosofia dos modernos**. Trad. De Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

ROUSSEAU, J. J. **Pensamento vivo de Rousseau**. Apresentação Romain Rolland. São Paulo: Martins Editora, s.d.

RUSKIN, J. **Science in the age of sensibility: the empiricists of the French enlightenment**. Chicag: University of Chicago, 2002.

SÁBER, A. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê, 2003.

SAFRANSKI, R. **Romantismo: uma questão alemã**. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAUDON-GOUPIL, M. **Le chemist Claude-Louis Berthollet (1748-1822)**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

SHARPE, L. **The Cambridge Companion to Goethe**. Cambridge University Press, 2002.

SCHELLING, F. **Obras escolhidas**. Sel., Trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

_____. **Sistema del idealismo trascendental.** Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

_____. **Ideias para uma filosofia da natureza: prefácio, introdução e aditamento à introdução.** Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001a.

_____. **Filosofia da Arte.** Introd. E notas Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001b, p. 09-143.

_____. **Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature.** Librairie Générale Française, 2001.

SCHLANGER, J. E. **Schelling et la réalité finie: essai sur la philosophie de la nature et de l'Identité.** Paris: Universitaires de France, 1966.

SCHLEGEL, F. **O dialeto dos fragmentos.** Trad., apresentação e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHLEGEL, A. G. **Teoría e historia de las bellas artes.** Barcelona: Librería de Joaquin Verdaguer, 1859.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem: numa série de cartas.** Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; Introdução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação.** Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SHALLEY, D. **18th century british aesthetics,** Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006. <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-british/>

SODRÉ, N. W. **Introdução à geografia: geografia e ideologia.** Petrópolis: Vozes, 1976.

SPEIGHT, A. **Friedrich Schlegel** In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/shlegel/>

SUAREZ, R. **Notas sobre o conceito de Bildung (formação cultural).** Belo Horizonte: KRITERION, n. 112, Dez/2005, p. 191-198.

SULZER, J. G. **Aesthetics and the art of musical composition in the german enlightenment: selected writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch.** Edited by Nancy Baker and Thomas Christensen. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 01-108.

TERRA, R. R. **Kant: juízo estético e reflexão.** In: NOVAES, A. (org). *Artepensamento.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 113-146.

VETÖ, M. **De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand.** Tomo I. Éditions Jérôme Millon, 1998.

VITTE, A. (org.). **Contribuições à história e à epistemologia da geografia.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

WOOLDRIDGE, S. W. & GORDON EAST, W. **Espírito e propósitos da geografia**. Trad. Thomaz Newlands Neto. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

ANEXOS



Fig. 4.1 – Fonte: HUMBOLDT, A. **Essai sur géographie des plantes: accompagné d' un tableau physique des régions équinoxiales.** Paris: Chez Levrault, Schoell et compaigne, Libraires, 1805.

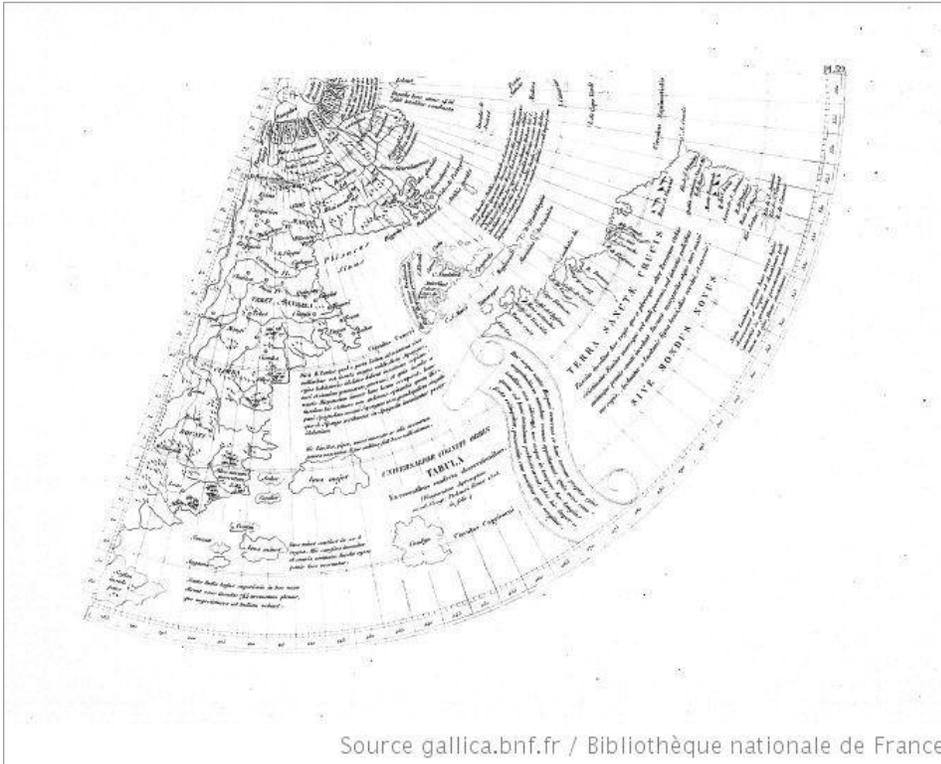


Fig. 4.3

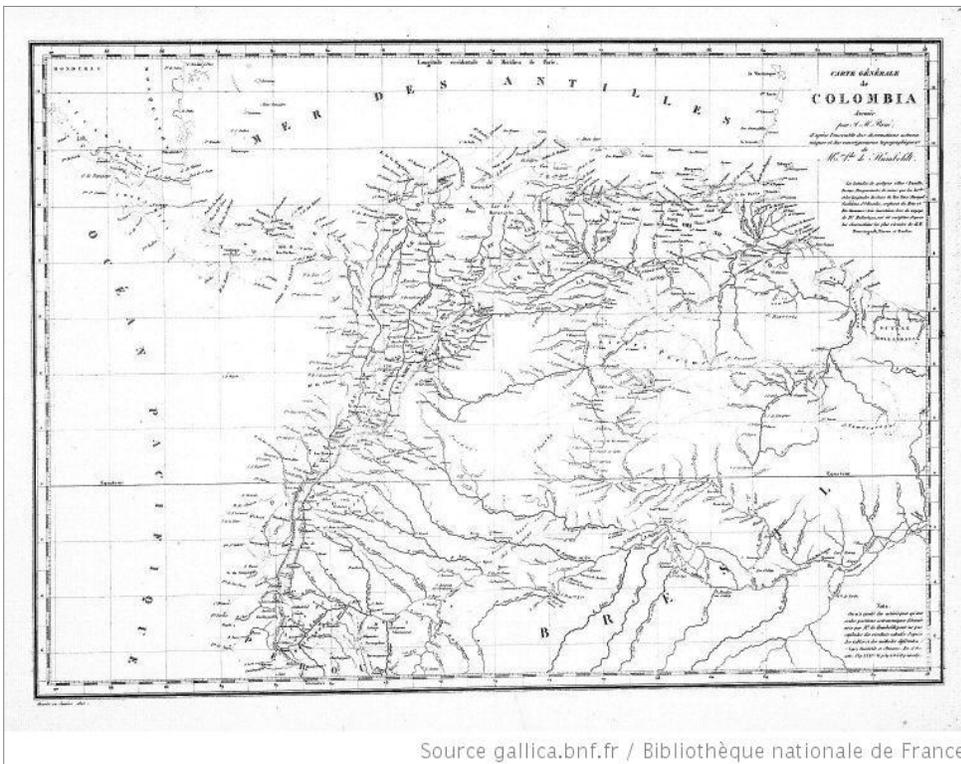


Fig. 4.4

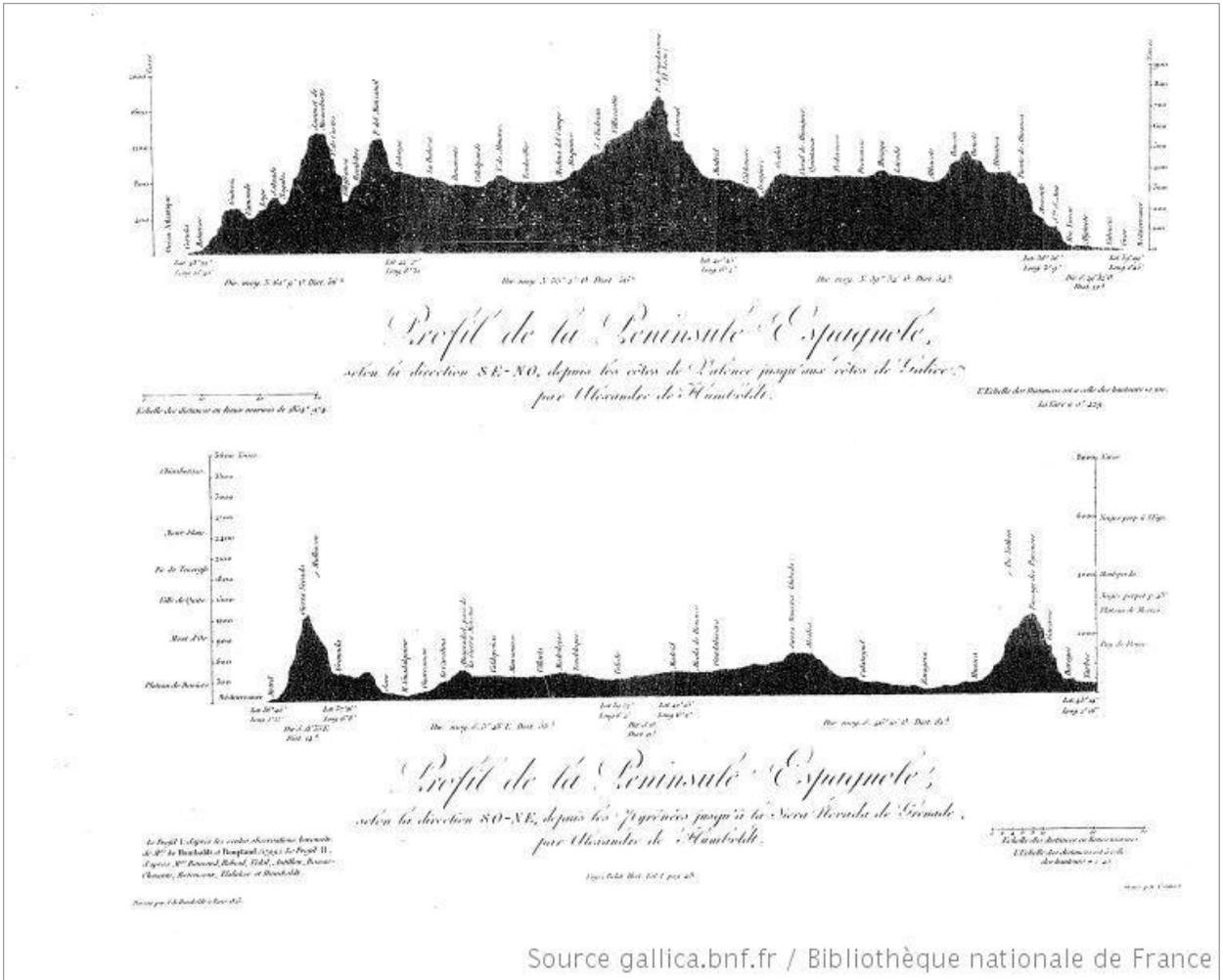


Fig. 4.5

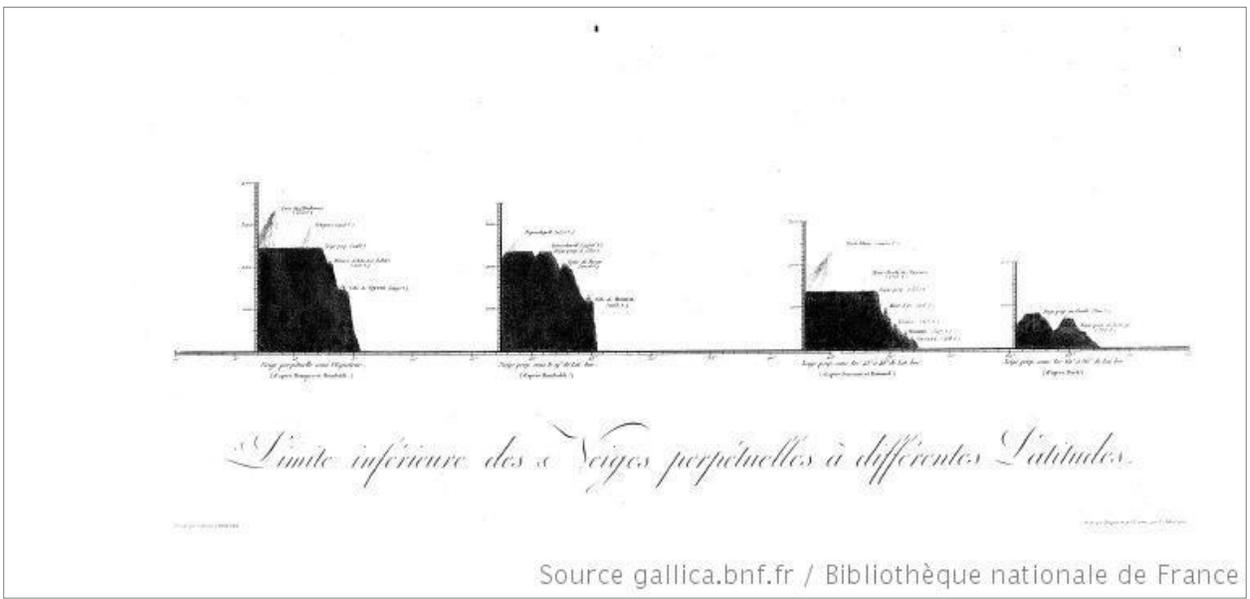


Fig. 4.6