

ENTRE MEDICINA E FILOSOFIA

SULZER - HERDER - KANT - MAIMON

STEFANIE BUCHENAU

Entre medicina e filosofia
Sulzer – Herder – Kant – Maimon

STEFANIE BUCHENAU

Entre medicina e filosofia
Sulzer – Herder – Kant – Maimon

STEFANIE BUCHENAU

Tradução:
André Aureliano Fernandes,
Márcio Suzuki e
Oliver Tolle

Editora Clandestina Ltda.

EDITORA CLANDESTINA

São Paulo, SP

e-mail: editora.clandestina@gmail.com

site: editoraclandestina.org

CORPO EDITORIAL:

Juliana Ferraci Martone

Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Márcio Suzuki

Mario Sprezzapria

Oliver Tolle

Pedro Fernandes Galé

Vinícius Berlendis de Figueiredo

PROJETO GRÁFICO:

Editora Clandestina Ltda.

REVISÃO:

André Aureliano Fernandes

Neusa Monteiro

Rosana de Oliveira

Rodney Ferreira

T 651n

Buchenau, Stefanie (1969-) Entre medicina e
filosofia: Sulzer -- Herder -- Kant -- Maimon. -
São Paulo: Editora Clandestina, 2019. 178 p.

ISBN 978-85-5666-000-8

1. Filosofia. 2. Psicologia.
1. Título

CDD: 190

Sumário

Prefácio	7
A física da alma de Sulzer entre a medicina e a filosofia	13
Herder: fisiologia e antropologia	43
Kant: a medicina e o conflito das faculdades	87
Conhecimento humano verdadeiro: a história da vida de Salomon Maimon na <i>Revista de Psicologia Experimental</i>	127
Bibliografia	167

Prefácio

Os textos aqui reunidos foram apresentados na forma de minicurso ao grupo de pesquisa de Márcio Suzuki e Oliver Tolle, em outubro de 2018, por ocasião de um evento sobre psicologia empírica, no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Embora já estivesse há algum tempo em contato com Márcio, era da minha primeira viagem ao Brasil, o que foi uma experiência maravilhosa, plena de encontros marcantes. Fiquei surpresa com o grande interesse dos pesquisadores brasileiros por esses temas da filosofia alemã e impressionada com a vivacidade de sua história da filosofia, que se alimenta de tantas tradições diferentes. Também me comovi com a sua inacreditável hospitalidade. Em especial, não me esqueço de um lagarto gigantesco chamado *Alegoria*, que habitava o jardim do departamento, testemunhando a grande presença ali da filosofia e da estética alemãs.

Esses artigos foram originariamente publicados separadamente. A despeito do vínculo temático aparentemente solto, eles giram em torno de temas próximos. Todos se ocupam com a psicologia empírica que foi iniciada por Wolff e com a antropologia do Iluminismo. E todos eles procuram ir além de uma interpretação demasiado interna dessas fundações. Na base, encontra-se a intuição de que não se deve tratar essas disciplinas como se fossem puramente filosóficas e metafísicas, e que as perspectivas internas à filosofia não são suficientes para explicar satisfatoriamente a sua gênese e responder às suas questões. Ao invés disso, de acordo com a minha hipótese, elas devem ser compreendidas como o resultado de um debate interdisciplinar entre filosofia, medicina, teologia e literatura. Nesse debate, há um objeto comum a essas disciplinas, quer dizer, o ser humano. O desenvolvimento esclarecido da medicina e da fisiologia ameaça a tradicional divisão de trabalho em que o teólogo e o filósofo se ocupam com a alma, e o médico, com o corpo. Tem lugar um “conflito das faculdades”, no qual os campos de atuação e a compreensão do papel do médico, do filósofo, do teólogo e do poeta recebem um novo tratamento. A palavra-chave “antropologia” serve nisso para posicionar a si mesma e para afirmar a si mesma. Nessa luta, a medicina ganha terreno, antes que a filosofia e as outras disciplinas consigam ao menos

parcialmente recuperar o campo ameaçado.

Os protagonistas dos quatro textos são Johann Georg Sulzer, Johann Gottfried Herder, Salomon Maimon e Immanuel Kant. A proposta de uma “física da alma” testemunha o conhecimento e o cuidado profundos de Sulzer com a medicina. No interior do quadro definido por Wolff, ele confere pela primeira vez ao seu método empírico uma função paradigmática para a filosofia e para a psicologia empírica. Herder, que estabelece um diálogo estreito com o filósofo Sulzer, mas também com os médicos Albretch von Haller e Julian Offrai de la Mettrie, reconhece, por sua vez, o desafio posto pela antropologia médica e fisiológica, mas procura garantir, por meio de uma espécie inovadora de metafísica, uma nova posição para a filosofia como primeira disciplina antropológica. O filósofo judeu Salomon Maimon, que assume temporariamente a edição da *Revista de Psicologia Experimental* e que se encontra em profundo diálogo com o primeiro editor, Karl Philipp Moritz, sobre a finalidade e a possibilidade dessa disciplina e seu lugar na hierarquia dos saberes, de certo modo, assume a posição mais radical. A partir de seu distanciamento em relação à essa disciplina marcadamente protestante e pietista, Maimon coloca em questão o modo como é interpretada por Moritz do ponto de vista médico e terapêutico, bem como a concepção originária de Wolff. Por fim, Kant

tematiza explicitamente a relação de concorrência entre a filosofia e a medicina, e procura conciliar esse “conflito das faculdades”, em seu debate com Christoph Wilhelm Hufeland, por meio de uma concepção inovadora de filosofia, como forma especial de antropologia, dietética e arte de conduzir a vida. Ao mesmo tempo, assim como para Herder, se trata para ele de repensar a hegemonia da filosofia na paisagem dos saberes antropológicos do Iluminismo.

Os textos foram publicados originariamente de maneira separada. O artigo sobre “Herder: fisiologia e psicologia” veio a lume no ano de 2017, em um volume organizado por Nigel de Souza e Anik Waldow, sob o título *Herder. Philosophy and anthropology*, da Oxford University Press (pp. 72-93). “A física da alma de Sulzer entre a medicina e a filosofia” foi publicado em 2018, em um volume organizado por Elisabeth Décultot, Jana Kittelmann e Philipp Kamp, intitulado *Johann Georg Sulzer – Aufklärung im Umbruch*, da editora De Gruyter (pp. 36-50). “Conhecimento humano verdadeiro. A história da vida de Salomon Maimon, na *Revista de Psicologia Experimental*”, foi tirado do livro *Das Absents im Zentrum. Autobiographien von Außenseitern im 18. Jahrhundert*, organizado por Françoise Knopper e Wolfgang Fink, pela editora da Universidade de Halle/Wittenberg, 2017 (pp. 409-428). O artigo “Kant,

a medicina e o conflito das faculdades” foi publicado no volume *Médecins et Philosophes. Une histoire*, organizado por Vlaire Crignon e David Lefèbvre, pela editora CNRS éditions (pp. 269-294). Agradeço aqui aos editores pela generosa autorização da publicação das traduções dos artigos em português. Esses textos foram originariamente publicados em diversos idiomas: inglês, alemão e francês. Agradeço igualmente aos tradutores Oliver Tolle, Márcio Suzuki e André Aureliano Fernandes, que se incumbiram dessa tarefa e a realizaram com rapidez e eficiência.

A física da alma de Sulzer entre a medicina e a filosofia

Na época de Hipócrates, medicina e filosofia ainda estavam estreitamente interligadas. Sem dúvida, mais tarde surgiram novas linhas demarcatórias; não obstante, ambas as disciplinas mantiveram seu diálogo durante séculos. Gostaria de mostrar no presente artigo, que esse diálogo assume uma forma inteiramente particular no século XVIII. Com a ideia de uma “física da alma” filosófica, desenvolvida desde cedo em diversas passagens centrais de sua obra,¹ Sulzer se refere de modo

¹ Sulzer menciona a sua “física experimental da alma” pela primeira vez em *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und anderer Theile der Gelehrsamkeit*, Leipzig, 2. überarbeitete Auflage 1759. Reimpresso em Hans Adler, Elisabeth Décultot (Orgs.), *Gesammelte Schriften*. Kommentierte Ausgabe, v. 1, Zürich 2014, § 204. Mais tarde, ele retorna a esse projeto em inúmeros escritos e artigos, como em: “Von dem Bewußtsein und seinem Einflusse in unsre Urtheile” (1756/1764), “Entwicklung des Begriffs vom Genie”

bastante direto à relação da filosofia com a medicina e da metafísica com a física. Em seu escrito *Sobre a consciência e sua influência sobre nossos juízos* (1754), Sulzer enfatiza que ainda falta à filosofia “uma parte muito essencial e consideravelmente difícil, quer dizer, a teoria metafísica do homem ou o que alguns filósofos denominam de física da alma”.² Sulzer fundamenta a necessidade de tal “física da alma”, por meio da equiparação da filosofia com a medicina: ambas as partes da filosofia, a saber, o estudo do homem moral e a teoria metafísica do homem, estariam, segundo Sulzer,

na mesma relação uma com a outra, a qual tem lugar entre a medicina empírica e a medicina erudita. A primeira reúne os fatos [*facta*] e

(1757), “Zergliederung des Begriffs der Vernunft” (1758), “Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilet und handelt” (1759), “Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden befindet” (1763), “Psychologische Betrachtungen über den sittlichen Menschen” (1769); “Gedanken über einige Eigenschaften der Seele, in so fern sie mit den Eigenschaften der Materie eine Ähnlichkeit haben, zur Prüfung des Systems des Materialismus” (1771) e “Von der Unsterblichkeit der Seele, als ein physikalischer Gegenstand betrachtet, in fünf Abhandlungen” (1775-1777/ 1778 e 1779).

² Sulzer, “Von dem Bewusstsein”, In: *Vermischte Philosophische Schriften*, Leipzig 1773, p. 199.

observa tudo o que produz alguma alteração benéfica na saúde; a outra decompõe os fatos, investiga suas relações e causas e tem como propósito o estabelecimento de um sistema adequado, que sirva de base para juízos sobre a natureza das enfermidades e sobre os seus remédios. [...] Sem uma boa doutrina natural da alma, a moral é bastante incerta, ela não pode progredir a não ser de modo tateante e às escuras, abandonando-nos nos casos mais importantes.³

Assim, a fala sobre uma física da alma parece estar fundada em uma relação inteiramente determinada entre filosofia e medicina. Segundo observa Sulzer, alguns filósofos certamente já se ocuparam de uma física da alma — e, portanto, se opuseram à associação exclusiva da alma com a metafísica e a teologia, tal como ela se encontra, por exemplo, em Bacon. Não é claro, todavia, a quais precursores Sulzer se refere aqui. Com isso, pode-se pensar numa tradição médico-filosófica mais ampla: Thomas Willis e seus estudos sobre o cérebro e o sistema nervoso no *De anima brutorum*, de 1672; John Locke ou Descartes e suas reflexões sobre a relação recíproca entre espírito e alma no *Traité sur l'homme* e nas *Passions de l'âme*. Encontram-se reflexões semelhantes,

³ Ibid.

mais coetâneas, em La Mettrie, médico-filósofo e aluno Albrecht von Haller, que, como procurarei mostrar mais à frente, marcou de modo decisivo o Iluminismo berlinense. Também Charles Bonnet, que se correspondeu por muitos anos com Haller e é citado por Sulzer diversas vezes, em seu tratado *Sobre a imortalidade da alma*, já procurava derivar um princípio anímico imaterial com base em uma espécie de física e história natural. Daniel Dumouchel indica, além disso, um escrito de Guillaume-Lambert Godard, publicado em Berlim, em 1755, que traz o título *Physique de l'âme*.⁴

Contudo, em comparação com todos esses filósofos, Sulzer parece desenvolver uma concepção própria e particular de física da alma: ele define essa física da alma e a filosofia em geral por meio da *analogia* com a medicina. Na verdade, em sentido estrito, a filosofia não abrange toda a física e todo o “conhecimento médico”, mas limita o seu olhar à moral e à constituição espiritual e moral do mundo e daqueles seus habitantes que possuem uma natureza espiritual. Não obstante, a filosofia fundamenta inclusive a psicologia com base na física, e ela toma de empréstimo da medicina, particularmente, as suas regras metodológicas. Essa definição parece testemunhar

⁴ Daniel Dumouchel, “Johann Georg Sulzer. La psychologie comme ‘physique de l’âme’”. In: *Les métaphysiques des Lumières*, organizado por Pierre Girard, Christian Leduc, Mitia Rioux-Beaulne, Paris, Ganier, 2016.

uma referência a certas sobreposições temáticas entre ambas as disciplinas e a sua conexão originária. Em vários aspectos, já são sugeridos aqui desenvolvimentos do Iluminismo tardio — de modo que um exame de Sulzer e dos anos 1760 pode ajudar a esclarecer as suas premissas. A primeira parte da minha apresentação se ocupa com a objeção de Sulzer a certas ambições filosóficas do cartesianismo, a segunda, com a retomada da tradição médica mais antiga. Por fim, com base nessas considerações, a terceira parte fornece um panorama sobre os desenvolvimentos ulteriores do Iluminismo tardio, particularmente em Ernst Platner, Karl Phillip Moritz e Markus Herz.

1. Objeção de Sulzer às ambições filosóficas do cartesianismo

O médico e o filósofo compartilham claramente determinadas ambições antropológicas e certa autocompreensão de suas próprias disciplinas: essa autocompreensão também aparece no conceito moderno de *medical humanities*. Médico e filósofo se ocupam com o homem. Ambos se esforçam para conservar ou restaurar a saúde do homem; ambos o ajudam a enfrentar as adversidades naturais e contingentes da existência. Nesse sentido,

a dietética do médico, bem como a moral do filósofo, fornecem ao homem uma organização para a vida. Em virtude destas características comuns, medicina e filosofia estavam estreitamente interligadas na época de Hipócrates; também posteriormente elas conservaram uma relação estreita e mantiveram um diálogo ininterrupto. Um exemplo desse diálogo é também o texto de Sulzer “Física da alma”. Que ele defina a filosofia como um sistema que abrange todos os ramos de atividades e como moral, lembra já num primeiro exame a definição cartesiana das duas disciplinas e seu modelo de árvore. Numa famosa passagem do prefácio aos *Princípios da filosofia*, Descartes compara o sistema filosófico em sua totalidade com uma árvore, cujas raízes seriam a metafísica; os galhos, a física; e os ramos que partem do galho saliente, as demais ciências, que podem ser reduzidas a três principais, a saber: medicina, mecânica e ética — como desfecho e último estágio da sabedoria.

Assim, a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras

ciências, e é o último grau da sabedoria.⁵

À primeira vista, Sulzer parece atribuir à filosofia um papel semelhante. Também ele define a filosofia por meio de um objetivo prático e moral. Também a considera como um método, que procura causas e razões, e tem por finalidade o estabelecimento de um sistema. O método cria bases seguras e um fundamento para as outras ciências, dentre as quais está também a medicina. Além de Descartes,⁶ a posição de Sulzer parece ser marcada particularmente por Wolff e por suas concepções de sistema. Num exame mais atento, contudo, Sulzer parece ter uma compreensão diferente sobre a relação entre filosofia e medicina, uma compreensão analógica que introduz, a saber, algumas correções no esquema cartesiano, que lhe parece errado e impreciso. Para o nosso propósito, é suficiente esboçar três diferenças fundamentais.

Primeiro: Sulzer acredita que não é imprescindível nas ciências e na física que elas sejam reconduzidas aos princípios primeiros.⁷ Com isso, ele se posiciona indiretamente contra Descartes, que sabidamente concebe

⁵ René Descartes, *Principes de Philosophie*, in: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, IX, 2. Teil, p. 14.

⁶ Cf. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, § 206.

⁷ Cf. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, §§ 149-155.

seu método filosófico segundo um determinado modelo de matemática. Descartes defende a visão de que a verdadeira filosofia começa com a metafísica, a qual contém os princípios primeiros do conhecimento. A esses princípios pertencem a explicação dos atributos mais importantes de Deus, da imaterialidade de nossa alma e de todas as ideias claras e distintas em nós.⁸ Depois da investigação da metafísica, segue-se a física e a investigação da configuração do universo e de seus elementos, da natureza das plantas, dos animais e dos homens, de modo a identificar as ciências que lhe possam ser úteis.

Sulzer, ao contrário, que já começa desde cedo a se ocupar de matéria medica inteira — de história natural, botânica e física —, não orienta o seu método filosófico pelo modelo da matemática, mas pelo da medicina. Por isso, renuncia abertamente à exigência de um retorno aos princípios primeiros da metafísica, que se deixam aplicar num segundo passo também à medicina. Para ele, a filosofia começa com a observação de si e com a coleção de fatos. É esse método de observação que ele justamente denomina de “física da alma”. Ele escreve em 1759, em seu artigo sobre a “Explicação de uma máxima psicológica paradoxal: que o homem às vezes age não apenas sem motivação e sem razões visíveis,

⁸ Cf. a continuação da passagem acima nos *Princípios da Filosofia* de Descartes.

mas inclusive age e julga contra motivações urgentes e razões convincentes”:

É preciso ter observado por longo tempo a alma em seus efeitos mais secretos, e ter adquirido certa perícia na contemplação das modificações mais diminutas que ocorrem em nossa interioridade, se não quisermos perder nada no que diz respeito à física da alma.⁹

Numa certa perspectiva, essa ideia de método já se encontra em Wolff, que subdivide a sua doutrina da alma [*Seelenlehre*] em uma parte empírica e uma racional, em uma *psychologia empirica* e uma *psychologia rationalis*.¹⁰ Parece apenas que Sulzer, diferentemente de Wolff, coloca novas objeções metodológicas à psicologia observacional e descritiva. Desde o início, ela exige uma limitação do olhar às causas *mais próximas* e uma recusa daquelas causas e perguntas *mais distantes*, que se encontram fora dos limites de nossa capacidade. A própria concepção de Wolff permanece marcada aqui

⁹ Sulzer, “Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: dass der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antriebe und ohne sichtbare Gründe handelt, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilet und handelt”, in *Vermischte Philosophische Schriften*, v. 1, pp. 99-121, particularmente, p. 115.

¹⁰ Cf. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, 1759, §§ 204 ss.

por certa ambivalência. Sulzer, ao contrário, já se volta em seus primeiros artigos contra questões demasiado especulativas, que dizem respeito à natureza material ou imaterial da alma.

Não tenho a intenção de renovar as disputas sobre a liberdade; eu as considero insignificantes, ou, ao menos bastante inúteis, já que ninguém jamais ganharia nada com elas, não importando qual seja o lado vitorioso, na medida em que a decisão dessa questão não pode mudar nada na condição humana. Livre ou não, o homem sempre será aquilo que a confluência das circunstâncias o torna. Tenho apenas a intenção de lançar mais luz sobre a física da alma.¹¹

Passagens semelhantes sobre a imaterialidade ou materialidade da alma já se encontram na “Investigação sobre a origem dos sentimentos agradáveis e desagradáveis”.

Não me envolverei aqui em investigações metafísicas a favor ou contra a imaterialidade da alma, já que a decisão dessa questão controversa não parece indispensável para os meus objetivos. Que a alma seja simples ou material — é suficiente que ela seja apenas de natureza constante

¹¹ Sulzer, “Erklärung”, p. 100.

e imutável, e o homem, segundo o essencial, permaneça em todas as épocas e sob todas as configurações celestes o mesmo; qualquer filósofo me concederá sem dificuldade, que isso é verdadeiro.¹²

A relativização do significado da metafísica aponta contudo para diferenças mais profundas. De certo modo, Sulzer parece colocar em dúvida todo o modelo de introspecção cartesiano, e mesmo contrapor ao seu conceito de si-mesmo e de alma um conceito alternativo. Não é o recolhimento para dentro, não é a dúvida radical, na qual o filósofo se afasta do seu mundo sensível exterior e suspende seus juízos sensíveis, que conduz aqui ao conceito de alma imaterial. Ao contrário, para isso, carece-se justamente de estímulos externos e de uma orientação sensível através do espaço e do tempo. Isso é mostrado pelo exemplo do filósofo esquecido de si mesmo: “A característica diferenciadora desse estado de reflexão é o esquecimento de si mesmo, que bloqueia o acesso à alma de tudo o que a atenção poderia deduzir de seu objeto.”¹³ Na medida em que o filósofo imerge em seu objeto, ele corre o risco de esquecer-se de si mesmo. Ele se torna um *abstractum* e uma mera máquina:

¹² Sulzer, “Untersuchung”, p. 5.

¹³ Sulzer, “Anmerkungen über den verschiedenen Zustand”, p. 228.

[...] Enquanto [esse estado] persistir, é-se incapaz de refletir sobre si mesmo, não se encontra impelido a nenhuma ação que se refira à sua personalidade, o próprio homem se torna um ser abstrato, que não tem relação com nada no mundo; ele age apenas maquinalmente e sem o saber; ele possui em si todas as circunstâncias e características de um homem estúpido.¹⁴

Esse novo pensamento sobre o possível esquecimento de si mesmo do filósofo não é cartesiano. Ao contrário, na sua base se encontra a psicologia de Wolff. Como Wolff, Sulzer defende a concepção de que o homem possui em primeiro lugar um sentimento de si-mesmo e uma representação confusa da própria alma, que com um conhecimento crescente do mundo se desenvolve progressivamente até um conhecimento distinto. Na discussão travada com o seu colega de academia Mérian, em vez do conceito cartesiano de *conscientia*, Sulzer se apoia no conceito fixado por Wolff da consciência de si como *aperceptio*, que funda a consciência de si em uma relação objetiva e em uma atividade diferenciadora. “Consideramos [...] que estamos conscientes das coisas quando as diferenciamos umas das outras”, lê-se na

¹⁴ Ibid., p. 229.

Metafísica alemã, de Wolff.¹⁵ Sulzer incorpora essas reflexões.

Especialmente a partir de 1763, nas *Anotações sobre o estado diverso em que a alma se encontra no exercício de sua principal faculdade, a saber, a faculdade de representar algo para si, e a faculdade de sentir*, Sulzer desenvolve ao mesmo tempo, como revelaram Marion Heinz¹⁶ e outros, uma teoria das três faculdades, não existente nessa forma em Wolff, e que delimita de maneira nova a razão e a consciência. A nova doutrina da alma de Sulzer, que recebe estímulos significativos de Baumgarten e de Dubos e, por seu lado, influencia tanto Herder como Kant, estabelece uma diferença entre reflexão, sensação e o estado intermediário de contemplação [*contemplation*], que Sulzer descreve como um ir e vir entre reflexão e sensação. Em contrapartida, Sulzer chega a essa doutrina da alma por meio do método de observação, na medida em que investiga diversos fenômenos

¹⁵ Cf. Udo Thiel, *The early modern subject: Self-Consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford, 2011, parte V, pp. 279-382. Também: “Sulzer über Bewusstsein im Kontext”, in: *Johann Georg Sulzer (1720-1779): Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, organizado por Frank Grunert e Gideon Stiening, Berlin 2011, pp. 21-36.

¹⁶ Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Hildesheim, 1983, § 729. Trata-se da obra denominada usualmente de *Metafísica alemã* [*Deutsche Metaphysik*].

conhecidos da medicina: desmaio, sono e distração.

De acordo com o texto *Breve conceito de todas as ciências*, de 1759, a primeira meta da “ciência médica”, que tem o primado absoluto, é prática e terapêutica: ela consiste em “proteger o corpo de enfermidades e aliviar ou curar as enfermidades que ocorrerem”.¹⁷ A essa metaterapêutica servem as disciplinas da anatomia e da psicologia. Sulzer diz que esta última e “mais difícil ciência foi levada tão longe por pensadores mais recentes, e particularmente pelo esforçado, perspicaz e digno de admiração Senhor von Haller, que honrará sobremaneira a nossa época na posteridade, mais do que qualquer outra ciência”.¹⁸ Por fim, seguem-se a patologia, ou a teoria das enfermidades, e a terapêutica.¹⁹ Quanto melhor e de modo mais fundamentado o estudioso de medicina conhecer o corpo, a origem das enfermidades e o efeito dos remédios, tanto mais infalível será a sua arte de curar. Não obstante, “não se deve esperar dessa ciência ainda nenhuma certeza demonstrativa. Conhece-se o efeito dos remédios apenas

¹⁷ Marion Heinz, “Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant”. In: *Johann Georg Sulzer (1720-1779): Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, organizado por Frank Grunert e Gideon Stiening, Berlin, 2011, pp. 83-100.

¹⁸ Sulzer, “Kurzer Begriff aller Wissenschaften”, § 177.

¹⁹ Ibid., § 181.

com base na experiência, assim como todas as propriedades dos corpos. O modo como eles atuam sobre os corpos é muitas vezes apenas presumível, por isso aqui a maior parte depende de observações bastante precisas.” Sulzer conclui, portanto: “Com as suas curas, o médico é mais bem-sucedido quando observa com maior precisão todas as circunstâncias de uma enfermidade, prestando atenção com o maior cuidado aos sinais da natureza e procurando dar suporte a eles por meio de seus remédios”.²⁰

Essa divisão se deixa transpor da medicina para a filosofia e para a psicologia. Como “ciência da alma humana”, a psicologia contém duas partes principais “que Wolff diferenciou entre si pelos nomes de *psycologia empirica* e *psycologia rationalis*”. A primeira parte (*psycologia empirica*) contém “uma descrição clara e precisa de tudo o que nos é conhecido da alma mediante experiência. A saber, são descritas do modo mais preciso e, por assim dizer, decompostos os diversos efeitos da alma”.²¹ Sulzer reconhece a sua importância suprema, porque “sem elas é impossível chegar a um conhecimento correto da alma”. Ao mesmo tempo, ele observa que ela exige “grande perspicácia nas observações e uma atenção inco-

²⁰ Ibid., §§ 182 e 183.

²¹ Ibid., § 184.

mumente persistente em tudo o que se passa na alma”.²² Não resulta “em menos esforço e perspicácia” determinar distintamente todas as qualidades particulares com base nas observações, anotar a sua dependência e descrever a sua natureza [*Beschaffenheit*] propriamente dita”. Por isso, assim como na física, também é possível conceber uma ciência experimental [*Erfahrungskunst*] na psicologia, e “denominá-la de física experimental da alma”.²³ Ela fornece os *facta* para a alma, o que importa separar e associar sistematicamente na parte metodológica. Apenas desse modo é possível estabelecer um sistema correto, “que sirva de base segura para os juízos sobre a natureza das enfermidades e para seus meios de cura”.

2. A filosofia como forma de medicina (*medicina mentis*)

A anulação das ambições filosóficas e a objeção às capacidades filosóficas apresentadas na primeira parte parecem, todavia, ser testemunhas de um retorno às antigas concepções sobre a relação entre filosofia e medicina. É o que gostaria de tratar a partir de agora. Em sua discussão sobre insensatez dos filósofos, no artigo

²² Ibid.

²³ Ibid.

“Sobre a consciência”, Sulzer cita explicitamente uma carta do *corpus* epistolar pseudohipocrático. Ele escreve, que

certamente é uma máxima paradoxal, que um homem, que realmente está de posse de sua razão e também a utiliza, que tira conclusões muito corretas e também muito profundas, possa se mostrar insensato e estúpido. Ora, o filósofo Demócrito se encontrava justamente nessa situação quando Hipócrates o visitou, como relata esse grande médico em sua carta a Damaget.²⁴

A referida carta, a 17^a do *corpus* epistolar pseudohipocrático, já tinha sido antes de Sulzer objeto de ampla recepção, especialmente por parte de Robert Burton²⁵ e

²⁴ Sulzer, *Von dem Bewusstsein*, p. 210 s.

²⁵ Cf. a interpretação de Robert Burton desta carta em *The Anatomy of Melancoly* (1621), Democritus to the reader : “Quando Demócrito chegou a Abdera, o povo da cidade o rodeou, alguns chorando, outros implorando para que fizesse o seu melhor. Depois de uma ligeira refeição, ele foi ver Demócrito, seguido pelo povo; encontrou-o (como da outra vez) nas cercanias da cidade, completamente sozinho em seu jardim, sentado sobre uma pedra e debaixo de uma árvore, destrinchando animais e entretido com os seus estudos. A multidão permaneceu em volta para acompanhar o encontro. Hipócrates esperou um momento e saudou Demócrito pelo nome, que devolveu a saudação, envergonhado por não poder se referir a ele da mesma maneira ou por ter se esquecido do seu nome. Hipócrates perguntou a ele o que fazia. Demócrito disse que estava ocupado destrinchando vários animais,

Jean de La Fontaine. A carta descreve o encontro entre o médico Hipócrates e o filósofo Demócrito. Durante o encontro e a conversa, revelam-se certas afinidades e diferenças entre as profissões. Hipócrates visita Demócrito porque os abderitas, preocupados com a sua saúde, chamaram um médico. E, de fato, Hipócrates encontra Demócrito, que estava sentado debaixo de um sicômoro, em estado preocupante: magro, descuidado, descalço, esfarrapado, com uma barba comprida. Porque Demócrito ri, e não para de rir, o povo acredita que ele enlouqueceu. Mas Hipócrates reconhece que Demócrito, que se debruça sobre as entranhas de animais e traz consigo um livro, exerce filosofia natural e fala com sabedoria e verdade. Durante a conversa, Hipócrates explica que ele mesmo — o médico — é impedido pela necessidade dos homens de se entregar a tal ociosidade e observação filosófica a que Demócrito se devotou. Ao mesmo tempo, ele reconhece que Demócrito oferece com o seu riso uma

para descobrir as causas da loucura e da melancolia. Hipócrates elogiou o seu trabalho, invejando a sua alegria e o seu ócio. – E por que você não dispõe de tal ócio? – perguntou Demócrito. – Porque impedem o ócio questões domésticas que precisam ser cumpridas para os vizinhos, amigos – despesas, doenças, fraquezas e eventuais óbitos –, esposa, filhos, criados e todo tipo de negócio que toma o nosso tempo – respondeu Hipócrates. Depois de ouvir, Demócrito riu bastante. Hipócrates perguntou a ele o motivo do riso. Demócrito respondeu: – Por causa das vaidades e pretensões da época, por ver homens tão vazios de ações virtuosas, buscando ouro tão longe, numa ambição sem fim [...].”

espécie de medicina e a melhor medicina, a saber, uma medicina que cura os homens de suas demandas pretensiosas e aponta para o lugar certo. No artigo de Sulzer, essa carta serve para comprovar textualmente a tolice e a distração do filósofo. Outras passagens mostram que Sulzer também compartilha inteiramente da concepção positiva de Hipócrates da filosofia como uma forma de medicina e arte de curar. Assim, ele admite já no *Breve conceito*, de 1759, que “não negaria a um grande naturalista ou médico o nome de filósofo”.²⁶ O debate com a tradição médica antiga parece ter deixado marcas profundas em Sulzer.

Sem dúvida, seria um equívoco ver em Sulzer um Demócrito. Essa tradição filosófica, que Sulzer denomina de epicurismo, encontrou no século XVIII seu representante propriamente dito em La Mettrie, que professa expressamente o epicurismo e inclusive retrata a si mesmo como um Demócrito.²⁷ E é justamente contra tal epicu-

²⁶ Cf. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, § 186.

²⁷ A esse respeito, conferir os comentários de Lessing e Herder em *Erstem Kritisches Wäldchen*. La Mettrie é de fato um *médecin-philosophe*, versado inclusive na medicina, aluno de Boerhaaves e tradutor de Albrecht von Haller. Ele defende a tese de que apenas os médicos percorreram e iluminaram o labirinto dos homens (*L’homme-machine, premier mémoire pour servir à l’Histoire naturelle de l’homme*, Leyde, 1748). E, com isso, ele se volta radicalmente contra aquilo que percebe como reivindicações exageradas da teologia e da filosofia. Com suas teses, que desenvolvem um física alternativa da alma e atribuem à matéria uma

rismo e contra o fantasma francês do materialismo que Sulzer escreve seu primeiro artigo “Sobre a origem dos sentimentos agradáveis e desagradáveis”, na medida em que procura salvar a alma “imaterial” e “imortal”, cuja legitimidade filosófica tinha sido questionada por La Mettrie, reabilitando-a em um novo contexto filosófico.

Não obstante, assim como La Mettrie, Sulzer baseia-se inteiramente na física e na medicina, e deriva desta o princípio da alma. E também como para La Mettrie, a medicina persegue o objetivo prático e terapêutico da felicidade humana, que precisa ser mantida à vista²⁸ — como uma espécie de *medicina mentis*. E nesse âmbito

capacidade de se organizar por si mesma, La Mettrie causa grande comoção em Berlim e nos círculos da Academia. La Mettrie, que encontrou na Academia de Berlim um refúgio, e até a sua morte desfrutou na Embaixada da França da proteção de Frederico o Grande e de Maupertuis, encontrou, não obstante, uma resistência filosófica generalizada.

²⁸ Sulzer começa o seu primeiro artigo acadêmico “Sobre a origem das sensações agradáveis e desagradáveis” com a seguinte declaração: “A questão mais famosa e mais poderosa dentre todas as questões filosóficas é aquela que diz respeito aos meios para se tornar feliz”. Ele compartilha também da concepção de La Mettrie de que a filosofia perdeu de vista este objetivo. Esse propósito moral, prático e pragmático da filosofia está na tradição alemã desde Christian Thomasius e Wolff, que definiram a filosofia como uma sabedoria mundana. Enquanto Thomasius incorpora a ela ainda a antiga patologia dos humores, Wolff se livra dela, não obstante, permanece preso à tarefa filosófica do conhecimento de si e do aperfeiçoamento de si, o que também contém um aperfeiçoamento do corpo. Também se deve aqui lembrar a influência decisiva que o *medicina mentis* de Walter Ehrenfrieds exerceu sobre Wolff.

médico ulterior, Sulzer parece atribuir ao método uma função sistemática mais limitada do que ele possuía no modelo cartesiano, na medida em que ele a reproduz a partir do método e da sistemática da medicina. Essa distribuição de tarefas é, por seu turno, testemunho do conhecimento de Sulzer sobre a tradição médica. Sulzer incorpora particularmente as sugestões do grande médico Galeno de Pérgamo, aluno de Hipócrates, que, por sua vez, já defendia a concepção de que *o médico excelente também é filósofo*. Num escrito que porta justamente esse título, Galeno explica que, como Hipócrates, o verdadeiro médico se eleva à filosofia e se apossa de todas as suas partes: lógica, física e ética. Ele não é apenas um amigo da virtude e do comedimento, mas também um amigo da verdade. Nesse contexto, Galeno diferencia em “De sectis, ad eos qui introducuntur”,²⁹ pela primeira vez, três seitas médicas, a saber, a empírica, a racional e a metódica. De acordo com Galeno, para a descoberta de remédios apropriados a seita empírica se apoia tão-somente na experiência, na observação e na repetição daquilo que se mostrou comprovado. Em contrapartida, a segunda seita, denominada de dogmática, busca auxílio também na razão. Ela se dedica ao estudo das coisas apartadas da natureza dos corpos e ao

²⁹ “Des sectes pour les débutants”, in: Galien. *Traitées philosophiques et logiques*, Paris, 1998.

estudo das causas mais distantes das enfermidades. A terceira seita, metódica, se ocupa igualmente de buscar as causas, mas não as segue até as causas ocultas, e sim se detém nas causas evidentes e naquelas que servem ao objetivo terapêutico da cura. Sulzer parece se vincular aqui a Galeno, na medida em que também ele exige da arte médica uma forma empírica de curar, uma metodologia médica de sistematização, que corresponda à perspectiva da seita metódica. Com isso, ele abre para o Iluminismo novas possibilidades e perspectivas, que eu gostaria de apresentar brevemente na última parte.

3. As novas regiões disciplinares do Iluminismo tardio

Passemos, portanto, nessa última parte, para as últimas duas décadas do século XVIII. Muitas vezes, procura-se explicar certos desenvolvimentos característicos do Iluminismo tardio a partir do advento do empirismo, que se verteu da Inglaterra de Locke etc. para a Alemanha, afastando o racionalismo ou conduzindo a novas sínteses. Além disso, alude-se a uma virada antropológica, que no Iluminismo descobriu o “homem integral” e concentrou-se na sua unidade de alma e corpo.

Essas explicações permanecem em certo grau insatisfatórias. Já o cartesianismo se interessa pela psicofísica e pelo “homem integral”. E tanto o conceito “empirismo” como o conceito “antropologia” são de tal multiplicidade de significados, que se argumentou, como Peter Anstey em referência ao conceito de empirismo,³⁰ que talvez seja melhor deixá-lo inteiramente de lado ou explicar primeiro o contexto atual de seu uso e significado. De uma outra perspectiva histórico-filosófica e médica, parece ser muito mais produtivo derivar os desenvolvimentos do Iluminismo tardio com base no debate interdisciplinar entre filosofia e medicina (e teologia), que, justamente no que se refere a Sulzer, foram esboçados em alguns dos seus aspectos. Isso corresponde a uma ampliação de perspectiva, a qual foi desenvolvida pela primeira vez pela teoria literária de Wolfgang Riedel³¹ e Carsten Zelle.³² Wolfgang Riedel destaca a influência signifi-

³⁰ Peter Anstey, “Experimental versus speculative natural philosophy”, in: Peter Anstey e John A. Schuster (Orgs.), *The science of nature in the 17th century. Patterns of change in early modern natural philosophy*, Dordrecht, 2005, pp. 215-242.

³¹ Wolfgang Riedel, “Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer”. In: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992, hg. v. Hans-Jürgen Schings, Stuttgart, 1994, pp. 410-439, particularmente p. 413 sobre a relação entre Sulzer e Moritz.

³² Carsten Zelle, *Vernünftige Ärzte. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen*

cativa de Sulzer sobre Moritz e Herder. Carsten Zelle propõe uma datação anterior para a virada antropológica. Ela não foi, de modo algum, uma “circunstância do Iluminismo tardio”, mas em retrospectiva aponta para constelações anteriores de problemas no campo gravitacional da filosofia, teologia e medicina — Zelle alude particularmente às constelações em Halle na época do Iluminismo primevo.³³ Essas perspectivas interdisciplinares poderiam lançar também uma nova luz sobre determinadas constelações *filosóficas* do Iluminismo.

Mesmo na filosofia é possível constatar primeiro uma mudança de paradigma: em vez da matemática, é a medicina que, primeiro, serve de paradigma ou modelo metodológico para a filosofia. Como dito, em princípio essa mudança de paradigma já é consumada por Sulzer com a sua “física da alma”. A ele se segue, em 1772, Ernst Platner, professor de medicina e filosofia em Leipzig, que por sua vez, no prefácio de sua *Antropologia para médicos e filósofos* (1772), recomenda substituir a metodologia e a perspectiva matemática por uma médica. Platner discute, especialmente, o problema do *commercium* entre alma e corpo e identifica

Frühaufklärung, Tübingen, Niemeyer, 2001, particularmente p. 7.

³³ Desde então muitos trabalhos se debruçaram sobre a influência dos médicos de Halle. Seria desejável que essa perspectiva fosse estendida à totalidade da religião de língua alemã e aos seus centros médicos.

o problema pós-cartesiano de que a diferença radical dessas substâncias exclui uma explicação filosófica para a sua interação causal. Não é possível determinar ulteriormente a relação entre corpo e alma apenas porque não se pode *explicá-la* em conformidade com o método filosófico-matemático? Um olhar sobre a história da medicina mostra que a dificuldade metodológica não diminuiu de modo algum o interesse da medicina por essa questão e, sim, que as suas investigações poderiam revelar, mediante a delimitação de *razões mais próximas*, novas compreensões sobre a interação entre corpo e alma. Nesse sentido, Platner define a antropologia como aquela ciência que “considera conjuntamente corpo e alma em suas relações, limitações e parentescos recíprocos”.³⁴ Também Platner diferencia abertamente entre metodologias e perspectivas da medicina e da filosofia.

Com essa mudança de paradigma, observa-se uma intensificação do diálogo entre medicina e filosofia. É o caso de Karl Philipp Moritz, que, por sua vez, baseia a sua *Revista de Psicologia Experimental* numa interpretação da *Psychologia empirica* de Wolff. Também Moritz destaca os méritos do médico como *moraliste* e contrapõe a sua medicina moral à vigarice e ao charlatanismo do sacerdote. Aos olhos de Moritz, as terapias

³⁴ Ernst Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, Leipzig, 1772, p. XVII (Prefácio).

desse último não possuem nenhuma eficácia, porque ele vende uma única medicina universal — Deus! —, em vez de adaptar o tratamento ao indivíduo e tomar como ponto de partida a observação e o diagnóstico de suas enfermidades.

*Ah, se houvesse médicos moralistas verdadeiros que, assim como os médicos físicos, se ocupassem mais com o indivíduo, e realizassem relatórios públicos das suas espécies de tratamento, com vistas ao melhor de todos! Infelizmente, há muitos charlatães que acreditam ter inventado a única medicina universal para todas as enfermidades da alma, vendendo-a com grande gritaria e numa torrente de palavras para produzir um logro entre o povo embasbacado.*³⁵

A psicologia experimental de Moritz corresponde a uma verdadeira medicina moral. Ela trata daquela alma que, assim como o corpo, é acessível à experiência e, portanto, pode ser objeto de uma espécie própria de “desmembramento”. Nisso, Moritz transpõe o programa da anatomia médica para a sociedade como um todo. De acordo com a “Proposta” escrita anteriormente, a

³⁵ Karl Philipp Moritz, “Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde”, in: *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde*, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1999, p. 793 e ss.

revista deve conter uma autópsia dos membros enfermos e isolados da sociedade.³⁶

Vimos milhares de criminosos serem executados, sem que fossem considerados dignos da nossa investigação os prejuízos morais desses membros separados do corpo da sociedade humana. Como eles são, todavia, um objeto igualmente importante para o médico moral e para o executor, que precisa realizar a infeliz operação. [...] As enfermidades da alma são muito mais variadas, corruptoras e contagiosas do que todos os males do corpo! *Para o gênero humano, muito mais indispensável do que todos os tratamentos para o corpo, seria uma teoria das enfermidades da alma, que ainda não existe!* [...]

Como se sabe, Moritz toma de empréstimo da medicina a divisão em “psicologia”, “psiquiatria”, “psicografia” e “dietética da alma”, orientando-se para isso principalmente na obra *Plano de todas as ciências médicas*³⁷ de Markus Herz.³⁸

³⁶ Moritz, “Vorschlag”, 1999, p. 793.

³⁷ Herz, “Platner E. Anthropologie für Aerzte und Weltweise, tomo 1. Rezension”, in: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 1765-96, 1773, 20. vols., 1a parte., pp. 25-51. Também: *Versuch über den Schwindel*, Berlim, 1786, 2a edição 1791, pp. 29 e 33; e *Grundriss aller medicinischen Wissenschaften*, Berlim, 1782.

³⁸ Martin L. Davies, “Karl Philipp Moritz’s Erfahrungsseelen-

Finalmente, com a ampliação do campo da medicina do corpo para os homens, também ocorre um agravamento das suas relações de concorrência. Enquanto a filosofia revoga radicalmente as suas ambições a partir da segunda metade do século, a medicina parece ampliar as suas e desenvolver-se como uma ciência que, como ciência humana, além do corpo, incorpora também a alma dos seres humanos. É o que ocorre em Markus Herz, que é um dos representantes do Iluminismo berlinense, ao lado de Sulzer e de Moritz. Herz, que “tem predileção pelo trânsito entre as regiões fronteiriças de ambas as regiões, da filosofia e da medicina”,³⁹ dá, por seu lado, um passo adiante em relação às ideias presentes em Sulzer da medicina como disciplina mestra sistemática. Como explanado anteriormente, Sulzer considera a sua física da alma como disciplina filosófica e metafísica, e compreende a relação entre tal física e a ciência empírica médica enquanto analogia; Herz, em contrapartida, compreende essa relação não como uma relação de analogia, e sim como de identidade: ele afirma que *a física da alma é no todo medicina*, e não filosofia.

Não sei de onde vem que a psicologia empírica

kunde: Its Social and Intellectual Origins”, in: *Oxford German Studies*, 16 (1985), pp. 13-35.

³⁹ É o que diz Herz em sua carta a Kant de 27 de fevereiro de 1786, AA X, pp. 431-432.

foi deslocada do âmbito da filosofia natural, que é o seu lugar propriamente dito, para a região da metafísica, que deve se ocupar apenas de conhecimentos racionais *a priori*, trazendo, com isso, notoriedade para uma parte de uma filosofia assim denominada? Uma ciência que não é desprezada apenas pelos fantasistas e pelo povo de todas as épocas, mas que, infelizmente, em nossa época também é vista com certa repulsa e aversão pela grande multidão de eruditos e artistas! [...]⁴⁰

Herz se opõe à localização da psicologia na filosofia especulativa. Por um lado, ele explica essa classificação pelo fato de que a psicologia recorre apenas a princípios da experiência:

Contudo, [...] seja como for que se pense sobre a filosofia especulativa — a psicologia não pertence ao seu âmbito, mas constitui igualmente uma parte essencial da filosofia natural, assim como a ciência dos corpos. Os seus princípios são igualmente tomados da experiência, assim como os princípios da somatologia e as características da alma são reconhecidos igualmente por meio da intuição com o auxílio do sentido in-

⁴⁰ Herz, *Versuch über den Schwindel*, 2te Auflage, 1791, p. 32.

terior, assim como as características dos corpos por meio da intuição dos sentidos externos.⁴¹

Por outro lado, a psicologia pode servir também para os objetivos terapêuticos do médico. Como explica com maior precisão Herz em sua resenha da *Antropologia* de Platner, a medicina pode abranger uma farmacêutica e uma psicofarmacêutica. Ela pode fornecer tratamentos psicológicos, que atuam tanto sobre o espírito como sobre o corpo. Essa redistribuição e alocação *tout court* da física da alma para a física comprova uma nova ampliação da medicina e novas e velhas sobreposições.

Observa-se, portanto, que Sulzer suscita novos e amplos debates e introduz modificações profundas na estrutura dos saberes do século XVIII. Elas dizem respeito não apenas à literatura, mas também e especialmente à filosofia e à totalidade das ciências humanas, incluindo a medicina e a teologia. Com a física da alma de Sulzer, são fomentadas rivalidades antigas e recentes. Tem lugar um “conflito das faculdades”,⁴² que deve prosseguir até o final do século e no qual a filosofia precisa se reafirmar recorrendo a novos instrumentos conceituais e métodos críticos.

[OT]

⁴¹ Ibid., p. 32.

⁴² Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, pp. 1-116.

Herder: fisiologia e antropologia¹

Seria insuficiente ver a antropologia filosófica iluminista como meramente um movimento reformador *intrínseco* à filosofia. Um olhar para a história disciplinar da antropologia mostra o contrário, que foi uma reação em nome da filosofia para enfrentar mudanças *extrínsecas* à filosofia. Mais especificamente, foi um esforço em nome da filosofia para reconquistar um território que estava surgindo na idade moderna e que naquela época havia sido ocupado pela própria ciência humana, his-

¹ Publicado inicialmente em *Herder. Philosophy and Anthropology*, e editado por Nigel de Souza e Anik Waldow, Oxford, Oxford University Press, 2017. Gostaria de agradecer Nigel de Souza e Anik Waldow, por suas preciosas contribuições editoriais e estilísticas para este artigo, por compartilhar comigo seus trabalhos sobre a matéria e pelo frutífero diálogo filosófico. E agradecer a Fred Beiser por seus comentários sobre a versão anterior deste texto, sobre o materialismo de Herder. Este artigo é dedicado a meu saudoso colega, na Universidade Paris 8 Saint-Denis, Pierre Pénisson. *In memoriam*.

toricamente falando, tinha primeiro reclamado o nome “antropologia”, quer dizer, medicina. Além de Herder, a antropologia filosófica do Iluminismo envolveu vários filósofos, tais como Kant e filósofos médicos, como Ernst Platner, Markus Herz, que “percorreram os limites das duas províncias, filosofia e medicina”. (AA 10. 422), como Herz escreveu. Até um certo ponto todos os autores iluministas conceberam sua própria “antropologia”.² Apesar disso, todos esses esforços possuem diversas características em comum: todos eles representaram es-

² Ver Ernest Platner, *Antropologie für Ärzte und Weltweise*, 1972 e a crítica de Herz a Platner (1973). Embora Herz pareça valorizar bastante o projeto de Platner, torna-se claro pela crítica que “antropologia” era um termo ambíguo no Iluminismo: designava uma disciplina no entroncamento entre a medicina e a filosofia com contornos trocados e semânticas comutáveis. Herz adotou uma definição da antropologia diferente da de Platner. Em lugar de “ciência do homem e de seus espíritos e corpos que tem uma relação com o homem” (Platner, prefácio), a visão antropológica de Herz era como uma forma de psicofarmacêutica. Como para Kant, em 1773, ele anunciou explicitamente a Herz que estava aceitando uma “ideia completamente diferente de antropologia” (Kant a Herz, AA X, 145). O mesmo parece se aplicar a Herder. No francês também o mesmo parece ter sido empregado ao termo “antropologia” como “ciência do homem”. Hoje, “antropologia” possui uma enorme gama de diferentes significados. Nosso foco aqui é sobre a *Begriffsgeschichte* – como o termo se torna proeminente – sobre uma certa “virada antropológica” e mudanças disciplinares que indica a modificação semântica em relação ao racionalismo tradicional, que não se refere à “antropologia” ela mesma.

forços para “recentrar” a filosofia no ser humano³ e apresentar narrativas ao antigo ditado “Conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*), inscrito acima do templo em Delfos – uma inscrição que Karl Phillipp Moritz utilizou no título da *Revista de psicologia experimental* ou *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* na década de 1770. A mudança de paradigma do racionalismo filosófico para a antropologia revela uma ampla desconfiância em relação à escolástica iluminista ou *Schulphilosophie* e à metafísica, agora desqualificada como “especulativa” e “dualista”. Ao mesmo tempo, isso também sinaliza um estado particular e progresso nos campos da ciência e da medicina: todas as novas antropologias podem ser caracterizadas pelo esforço comum de repensar a interação entre corpo e alma sobre uma filosofia e fisiologia em novas bases. Todas elas assinalam para uma recepção intensiva da fisiologia de Albrecht von Haller e sua inovadora distinção entre a irritabilidade do músculo e a sensibilidade dos nervos.⁴

Essa descrição também se aplica à antropologia de

³ “Einziehung der Philosophie auf Anthropologie”, Ver Herder, *Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*, 1765, FHA 1, 132, e a contribuição de Marion Heinz no presente volume.

⁴ Platner, e.g., início de seu longo diálogo com Haller, em 1770, em *Briefe eines Arztes an seinen Freund über den menschlichen Körper*, antes publicado, em 1772, na primeira edição de sua *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*.

Herder, que é uma das principais figuras da antropologia iluminista. A antropologia de Herder – tal como desenvolvida muito detalhadamente em seu *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideias sobre a filosofia da história da mente*] – é um projeto de autoconhecimento e um projeto que abriga traços da profunda influência deixada pela psicologia de Haller. Estes são ainda mais claros nos primeiros tratados de Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [*Sobre conhecer e sentir da alma humana*], de 1774/ 1775/ 1778, no qual chega ao ponto de considerar a fisiologia de Haller como “o templo da alma”, como a verdadeira fundação da psicologia. Mesmo no início de sua carreira literária, Herder já parecia estar bem-informado sobre os debates em curso e as famosas polêmicas entre Haller e Julien Offray de la Mettrie, que haviam sacudido a *République des lettres* na década de 1750. Ele faz uma referência explícita à resposta de Haller a La Mettrie de 1765 numa nota de rodapé em *Haben wir jetzt noch das Publikum und Vaterland der Alten?* [*Ainda temos o público e o ambiente doméstico dos antigos?*]. Ali ele menciona a contenda teológica deste debate médico e utiliza a defesa da religião de Haller como um exemplo que ilustra o que considera ser uma “experiência sólida”, nomeadamente, que “uma religião puramente sensata” é o pilar e o suporte do Estado

e a fundação de nossa felicidade nesta vida e além dela (FHA I, 49). Enquanto compartilha um número de características comuns com outros antropólogos de sua época, Herder parece interpretar o dito “conhece-te a ti mesmo” de modo um pouco diferente de seus contemporâneos. De modo a compreender melhor a originalidade do projeto antropológico de Herder, na primeira parte deste artigo, esboçarei brevemente a história da disciplina da antropologia entre medicina e filosofia e mostrarei a conjuntura na Alemanha e Berlim no momento em que Herder estava desenvolvendo sua antropologia.⁵ A reconstrução do contexto mais amplo da interpretação de Herder pode também ajudar a dimensionar o grande impacto de Haller na filosofia alemã, o qual, até hoje, em grande parte ainda não foi reconhecido. Na segunda parte, me voltarei para Herder e para as suas próprias conclusões metodológicas e filosóficas, inclusive “a exímia perspicácia para encontrar analogias” de Herder, que são, *en passant*, o que seu professor Kant considerou mais perturbador⁶ e o que seu correspondente e amigo

⁵ Até recentemente, a história da antropologia médica tinha principalmente atraído a atenção de especialistas em estética e literatura (por uma revisão da literatura especializada, ver Riedel 1994 e a resenha crítica de Stiening, 2005). Alguns estudos mais recentes (Nowitzki 2003, de Angelis 2010, Gaukroger 2012) na fronteira da história das ciências e história das ideias prestaram atenção a implicações mais filosóficas da antropologia.

⁶ Ver “Kant, Review of J. G. Herder’s Ideas for the philosophy

Goethe⁷ considerou mais interessante sobre Herder.

I. Antropologia, o campo intermediário entre medicina e filosofia

A história da disciplina da antropologia testemunha as profundas afinidades e as sobreposições temáticas entre filosofia e medicina (cf. Gaille 2011, Buchenau et al. 2013). Filósofos e médicos compartilham um objeto comum e uma vocação comum na medida em que ambas as suas disciplinas são “humanidades” ou “ciências humanas”: elas não apenas buscam uma prática comum e têm uma ambição “terapêutica”, que é manter os seres humanos em boa saúde e administrar-lhes o regime mais adequado, mas também compartilham o objetivo teórico comum de conhecer seres humanos em suas dimensões física e moral. É por isso que as duas disciplinas, que ainda estavam conectadas muito de perto durante a época de Hipócrates, continuaram a manter um profundo diálogo na era moderna e entraram em competição ou num “conflito entre faculdades”, tal

of the history of humanity”, AA 08: 045, tradução para o inglês de R. B. Loudon e G. Zöller, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 124.

⁷ Ver a correspondência entre Herder e Goethe sobre anatomia comparada e a descoberta de Goethe do osso intermaxilar, particularmente nas cartas de 27 março e 12 de outubro de 1784.

como disse, no fim do século XVIII (I. Kant, AA 07, 95-116), em que cada uma reivindicou supremacia sobre as humanidades, tanto sobre princípios teóricos como sobre instituições e cultura (cf. Andraut et al. 2014, cap. 1).

Originalmente, na aurora da era moderna, “antropologia” era o nome empregado inicialmente para certas obras de medicina da Renascença, isto é, obras de anatomia que se destinavam a celebrar o corpo humano e reconhecer sua dignidade (Casmann 1594/1596). Em 1501, Magnus Hundt publicou o *Anthropologium, de hominis dignitate, natura et proprietatibus* [Antropologia, sobre a dignidade, natureza e propriedades do humano], que foi seguido em 1594 pela *Psicologia antropológica ou doutrina da alma humana*, de Otto Casmann, que ofereceu a primeira definição da disciplina: “Antropologia est doctrina humanae naturae” (Casmann 1594, pars prima, 1). Casmann produziu uma obra em dois volumes, sobre psicologia (ou doutrina da alma) e somática (ou anatomia, o estudo do corpo humano). O emprego original, em anatomia, de “antropologia” e de termos correlatos, tal como “antropografia”, continuou até o século XVIII, como comprova o verbete “anthropographie” na *Encyclopédie* francesa de Denis Diderot e D’Alembert: “Antropografia, em anatomia, é a descrição do homem. Esta palavra é composta do grego ‘antro’: homem, e

‘graf’: eu descrevo.”⁸ Este uso em anatomia dos termos “antropologia” e “antropografia” mostra que nessa época a medicina começa a reivindicar o seu papel entre as ciências do homem (De Angelis, 2010). A despeito da rivalidade entre as disciplinas, certa divisão do trabalho ainda parecia ser aceita: no começo do século XVIII, a teologia ainda reivindicava sua autoridade sobre a alma, enquanto a medicina estava relacionada sobretudo com o corpo e a filosofia atuava como uma “serva” (*ancilla*) das faculdades mais elevadas da teologia e da medicina e como uma mediadora entre as disciplinas, tentando adquirir protagonismo.⁹ Esta divisão – e a primazia da filosofia e da teologia – estava por ser desafiada mais profundamente pelas novas descobertas da fisiologia e da medicina, como demonstraram as intensas reações que as novas descobertas de Haller provocaram em toda Europa: elas tendiam, pelo menos por um momento, a promover a medicina à posição de principal ciência humana.

Do mesmo modo que reconhece suas dívidas para com seu professor Boerhaave¹⁰ e certo número de prede-

⁸ *Anthropographie, s.f. en Anatomie, c'est la description de l'homme. Ce mot est composé du Grec, anthro, homme, & Graf, j'écris.* D'Alembert e Diderot 1751/1758, tomo 1, p. 497.

⁹ Ver o ensaio de Christian Wolff “De philosophiae non ancillante”, in *Horae subsecivae*, vol. 1, 1729. Wolff, *Gesammelte Werke*, II, 34, 1, pp. 425-478.

¹⁰ Ver a própria narrativa de Haller em seu tratado sobre a

cessores no que diz respeito ao conceito de irritabilidade (Duschenau, 1973), Haller indica a novidade de sua distinção nas passagens de abertura do seu tratado *Von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Körpers* [*Sensibilidade e irritabilidade das partes dos animais*]: na sua opinião, ele introduzia uma “divisão inteiramente nova do corpo humano” (Haller, 1755, Prefácio). Seu tradutor francês, Tissot, chegou mesmo a comparar o efeito de Haller na psicologia ao efeito de Newton na física.¹¹ É verdade que Haller produziu algum tipo de revolução: nos anos seguintes à sua apresentação, o tratado de Haller foi traduzido do latim para a maior parte das línguas europeias, incluindo o holandês, sueco, francês, inglês, e seus experimentos foram reproduzidos em todas as partes da Europa. Essa revolução não afetou apenas a fisiologia, mas também a filosofia, e ela deu origem a uma nova tradição filosófica em toda Europa e em ambos os lados do Reno (Steinke, 2005). Tanto na Alemanha como na França, ela provocou imediatamente discussões entre os *filósofos-médicos* que, como La Mettrie, consideraram a filosofia e o conhe-

sensibilidade e a irritabilidade, Haller 1755.

¹¹ Tissot, “Discours préliminaire du traducteur”, em Haller (1756): “Nous devons la Physique à l’Angleterre, on devra la Physiologie à la Suisse & le Mémoire sur l’Irritabilité en sera la base immuable. [O mérito da física cabe à Inglaterra, o da fisiologia caberá à Suíça, e a Memória sobre a Irritabilidade será a sua base imutável.

cimento do ser humano pressupor certa familiaridade com o conhecimento médico do “labirinto do homem”.¹² Embora a tradição antropológica alemã tivesse origens médicas semelhantes à francesa¹³, ela abrigava certas características distintas. Em particular, é notório que os alemães não usaram a antropologia como uma arma contra a religião, tal como fizeram os franceses. Como mostram as primeiras anotações de Herder sobre a polêmica entre Haller e La Mettrie, os alemães pareciam antes estar bastante ligados às origens religiosas e protestantes da antropologia e à sua estrutura bipartite como uma disciplina devotada ao corpo (somático) e à alma (psicologia), respectivamente. Em vez de simplesmente rejeitar a velha terminologia da alma como os franceses, eles tentaram refundar a psicologia e salvar o dogma da alma imortal e imaterial, refundando assim sobre novas bases a supremacia da teologia e da filosofia entre as disciplinas antropológicas. A proliferação de tratados

¹² Ver La Mettrie, “Os médicos exploraram e lançaram luz sobre os labirintos do homem. Só eles revelaram as molas secretas sob capas que escondem tantas maravilhas de nossos olhos” (La Mettrie, 1748, 2).

¹³ De acordo com Cabanis, que comenta sobre o termo numa nota de rodapé de 1805, em edição dos *Rapports du physique et du moral*, em alemão, antropologia é mesmo apenas um equivalente daquilo que ele introduz depois como ciência do homem: “la science de l’homme”, Cabanis 1805, 7: “C’est celle que les Allemands appellent l’Anthropologie”. Sobre a paisagem disciplinar na França, ver Blanckaert 1989, Moravia 1970, e Gaille 2014.

sobre psicologia e teologia na segunda metade do século das luzes demonstra essas diferenças profundas e a hostilidade e/ou inquietude alemã para com os *libertins* franceses.

De modo a entender melhor as questões filosóficas em jogo nessas polêmicas, retornaremos brevemente ao ano de 1752, quando Haller apresentou pela primeira vez a sua “nova divisão do corpo humano” e sua diferenciação entre irritabilidade e sensibilidade para seus colegas da Sociedade Acadêmica de Göttingen. Haller define como irritável a parte do corpo que se contrai por movimento, ao passo que uma parte é sensível se ela produz sinais de dor ou prazer no animal. Contra as doutrinas de seu mestre, Boerhaave, e mesmo contra sua convicção anterior, Haller propõe que esses dois atributos podem ser simultaneamente associados a órgãos específicos e localizados neles: enquanto a irritabilidade é uma propriedade do músculo (do que ele chama de fibra muscular e órgãos musculares tal como o coração), a sensibilidade é uma qualidade do nervo (a fibra nervosa e os órgãos) e a elasticidade é a qualidade da fibra que reage à pressão. Haller estabelece esta divisão sobre uma base experimental, ao realizar um grande número de experimentos com animais e vivissecções em seu laboratório na recém-fundada Universidade de Göttingen, conjuntamente com seus colegas e estudantes, tal como

Johann Georg Zimmermann. Ao interromper a comunicação entre um músculo e um nervo em animais menores, como o cachorro, o músculo continua respondendo ao estímulo e a sua irritação continua a provocar a sua contração. Acontece algo similar em partes que foram cortadas e separadas do corpo e inclusive durante um momento após a morte [*post mortem*], como testemunharam Haller e seus colegas, por exemplo, no caso da decapitação de sapos. Esses experimentos terríveis mostraram que a sensação está limitada aos órgãos nervosos e revelaram a insensibilidade de partes como o tendão.

Embora Haller estivesse ciente dos desafios filosóficos de suas descobertas, ele mesmo parecia relutante em se envolver em debates filosóficos. É claro, ele está consciente de ser um dos últimos cujo conhecimento adentra diversos campos, como cientista, mas também como escritor cujos escritos e análises cobrem uma ampla gama de campos disciplinares, que vão da anatomia, da fisiologia e da botânica até a literatura, a teologia e a filosofia (Steinke et al., 2009). A sua poesia, que lhe rendeu o título de poeta nacional suíço, muitas vezes toca em temas metafísicos profundos. Seu diário literário, de grande interesse, e os três volumes da *Coletânea de escritos menores* [*Sammlung kleinerer Schriften*] contêm uma seleção representativa de seus escritos, incluindo certo número de resenhas mais importantes de livros

sobre filosofia e teologia. As *Cartas sobre as verdades mais importantes da revelação* [*Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung*] apresentam suas concepções teológicas com grande detalhe.¹⁴ A despeito de seu interesse pela literatura, a relação de Haller com a filosofia se mostrou complicada. Em vez de especular sobre as causas finais e as origens da irritabilidade e da sensibilidade que considerou profundamente escondidos na *fabrica* do corpo, ele preferiu discutir com o escalpelo na mão. De fato, Haller, que como seu professor Boerhaave foi um calvinista estrito, adotou uma visão muito pessimista da capacidade humana em obter conhecimento verdadeiro. Na opinião de Haller, a verdadeira natureza das coisas e os fins divinos estão, ambos, além do alcance cognitivo do ser humano, e Haller exorta seus contemporâneos a absterem-se da especulação vã a respeito do fim, que necessariamente escapa à sua compreensão e a aceitarem humildemente sua imperfeição e finitude. Em sua opinião, o ser humano, cuja queda danificou e obscureceu as faculdades humanas, está separado de Deus por uma distância infinita e por um degrau intransponível. Essas concepções religiosas motivaram a rejeição de Haller da metafísica e da filosofia contemporâneas e estiveram na base de suas concepções

¹⁴ Para acesso virtual a Haller principais escritos, ver <http://www.haller.unibe.ch/e/index.php>.

sobre ciência e poesia. De fato, Haller considerou a sua atividade científica somente como exercício *descritivo e religioso* (cf. Duchesneau, 1973, Monti, 1990). Ciência é simplesmente uma forma particular de psicoteologia, destinada a descrever a aparência das coisas e glorificar o destino impenetrável da criação divina: assim como a poesia, ela ajuda a traduzir em palavras a infinita criação e beleza, e o seu objetivo é promover uma forma vívida, quase motivadora de convicção e reforçar a fé.

A maioria dos leitores de Haller, contudo, não partilhava de seu agnosticismo radical. Da década de 1750 em diante, o Iluminismo começou a se opor às concepções da filosofia natural de Haller. Aos olhos de deístas, tal como Hermann Samuel Reimarus que, em 1754, dedicou *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* [*As verdades mais nobres da religião natural*] a uma defesa explícita de Haller contra La Mettrie, o ser humano é dotado da faculdade de conhecer, a qual deve ser empregada para celebrar a criação de Deus. Ao invés de negligenciar as verdades da razão, a religião conclama ao exercício do “nobre presente da razão sadia”: homens precisam aplicar a sua razão para que possam saber que Deus é o criador e alcançar a convicção racional da origem divina do mundo, a qual é necessária para aplicar seus comandos e para conduzir uma vida moral (Reimarus, 1754, relatório preliminar). Para a maioria

de seus leitores, a psicologia de Haller levanta um desafio genuinamente filosófico. De fato, ela requer filósofos para revisar e repensar um número de dogmas tradicionais relativos à alma. Há três dogmas que gostaria de mencionar aqui: a simplicidade e onipresença da alma, a sua imaterialidade e a liberdade e a sua imortalidade. Da metade do século em diante, essas questões estão no centro do debate filosófico e nas páginas seguintes quero lançar mais luz sobre as questões centrais envolvidas no debate a partir desses três dogmas.

Em primeiro lugar, sensação e consciência parecem estar mais estreitamente associadas a certos órgãos corporais, isto é, ao sistema nervoso, do que se assumia até agora. Se a alma não é pensada como divisível, mas como simples, seu império (o domínio da autoconsciência) precisa ser restrito ao sensível, às partes nervosas do corpo em oposição ao corpo como um todo; em outras palavras, não pode ir além do sistema nervoso. Esta é uma consequência que Haller reconheceu parcialmente em resposta às objeções formuladas por Robert Whytt, que eram também discutidas pelos contemporâneos de Haller. Cito aqui uma passagem do *Tratado sobre sensibilidade e irritabilidade* de Haller:

Nossa alma é aquilo que é consciente de si mesmo e que representa seu próprio corpo e por meio de seu corpo [representa] o mundo. Eu sou eu

mesmo e não sou outro, porque o que chamo de eu é modificado por qualquer coisa que acomete meu corpo e as suas partes. Se há ali um músculo ou um intestino cujas modificações relacionam-se a outra alma, e produz modificações nessa alma, mas não em mim, então a alma de tal músculo, de tal intestino, não é minha e não pertence a mim. Agora, um dedo separado do meu corpo, um naco da carne cortado do meu pé não me diz mais respeito, as suas modificações não estão mais conectadas comigo, nem ocasionam qualquer dor, nem qualquer pensamento em mim. E, portanto, tal músculo separado não é ocupado pela minha alma ou por parte dela, e eu não estou presente em tal dedo. Minha vontade permaneceu intocada.¹⁵

Da restrição do império da alma ao sistema nervoso, segue-se que não se pode mais considerar a alma como uma força que, por meio dos nervos, move o corpo (cf. Haller, 1757-1766, parágrafos 408-409). Estritamente falando, a alma não pode mais ser dita um princípio do movimento do corpo. A alma pode ser considerada como um princípio dos movimentos voluntários, mas não dos involuntários, tais como os reflexos, a circulação

¹⁵ Haller, 1756-1760, I, 51. Gostaria de agradecer a John Zammito e John Dillon por sua ajuda com a tradução dessa passagem.

sanguínea ou o batimento do coração. Por isso é necessário supor uma segunda força motora no corpo, diferente da alma, responsável pelos movimentos involuntários e vitais. Como resultado, parecem haver duas forças ocultas na própria *fabrica* do corpo, cuja natureza e hierarquia e relação mútuas necessariamente permanecem desconhecidas. Essa ideia ameaça seriamente a ideia aristotélica da alma como o princípio que anima o corpo, como o princípio do movimento e da vida.

A análise de La Mettrie sobre Haller ilustra o problema muito bem. Ele mesmo um antigo discípulo de Boerhaave, La Mettrie estava bem informado sobre os experimentos de Göttingen e sabidamente dedicou seu *Homem máquina* a Haller ainda em 1748, consagrando um capítulo substancial dele aos experimentos de Haller como um ponto estratégico do tratado (La Mettrie, 1748; 22s.). La Mettrie defende que nosso desconhecimento da relação entre as forças do movimento voluntário e involuntário ameaçam seriamente o segundo dogma mencionado acima, isto é, a imaterialidade e a liberdade da alma. Não poderia ser, pergunta ele, que o que percebemos como movimento intencional, desejado por nossos membros, não tenha origem na alma imaterial, mas em vez disso no músculo ou em alguma espécie de força material do corpo? Isso significaria que o que percebemos como uma causa imaterial e espontânea

determinando nossa vontade e configurando nosso corpo em movimento não é uma alma que trabalha *por meio* dos nervos e espíritos animais, mas antes uma causa material que tem sua origem na “própria substância das partes do corpo (excluindo as veias, artérias, nervos, em suma, a organização do corpo todo)” (La Mettrie, 1748, p. 22). E significaria também que “cada parte... contém suas próprias molas (*ressorts*), que dependem mais ou menos fortemente das necessidades da parte” (Ibid.). O que La Mettrie chama de automático ou involuntário, isto é, movimentos reflexos, tais como os batimentos do coração ou certas reações emotivas como rubor repentino, parece confirmar a hipótese do homem-máquina e o cérebro-músculo:

Vamos examinar mais detalhadamente essas molas do corpo-máquina. Todos os movimentos do corpo – vital, animal, natural e automático são realizados pelo corpo. Não são todos eles mecânicos? O corpo recua, aflige-se com o terror da visão de um precipício inesperado, as pálpebras se fecham diante da ameaça de um golpe, as pupilas contraem sob luz intensa para se protegerem e dilatam-se na escuridão...

Não gastarei mais tempo com todas essas pequenas molas secundárias que qualquer pessoa conhece. Há, todavia, algo mais sutil e maravi-

lhoso que conduz impulsiona todas essas molas. Ele é o princípio de todas as nossas sensações, de todos os nossos prazeres e todos os nossos pensamentos; o cérebro tem músculos para pensar, assim como as pernas têm para andar. Refiro-me ao princípio instigante impetuoso que Hipócrates chamou de *ενόρμιον* [a alma]. Este princípio existe e está localizado no cérebro no ponto de partida dos nervos, por meio dos quais exerce o controle sobre todo resto do corpo. Isto explica tudo que é necessário explicar (La Mettrie, p. 23 s.).

Esta passagem mostra em que sentido a distinção de Haller ameaça a imaterialidade e a liberdade da alma. Na interpretação materialista e naturalista de La Mettrie, a ação (e a reação) humana está reduzida a certo conjunto de movimento reflexo do músculo, cuja única diferença do movimento animal reside em sua maior complexidade. O princípio organizador ao qual os filósofos se agarraram para ser uma “alma imaterial” tem de certa maneira origem aqui, dotado de movimento e sensibilidade, e revela ser não mais que uma ficção de nossa imaginação.¹⁶

¹⁶ Ver a discussão dos diferentes tipos de alma – vegetativa, sensitiva e racional – no *Traité de l'âme*, de La Mettrie.

Tal conclusão possui suas ramificações, em terceiro lugar, não apenas por causa da imaterialidade ou espiritualidade da alma, mas também por causa de sua imortalidade: se “entre uma substância espiritual e uma substância material não há outra diferença senão que uma que se supõe existir entre as modificações ou os meios de ser da mesma substância”, então a ideia de imortalidade expressa não mais do que uma propensão natural da nossa mente para livrar-se da angustiante ideia de morte (La Mettrie, 2004, 183). Esses *insights*, portanto, “abalam as próprias fundações da teologia sacrossanta”, conforme posto por La Mettrie (La Mettrie 2004, 339). Novamente, como revela sua correspondência com os colegas de Haller da Faculdade de Teologia na Universidade de Göttingen, La Mettrie está perfeitamente consciente dessas consequências.

O ataque de La Mettrie a Haller foi devastador, e mais devastador do que todos os outros porque atingiu suas próprias premissas. Ele deu origem a uma das principais polêmicas do século, cujo primeiro ato foi desempenhada por La Mettrie e Haller na revista *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* e mais tarde foi continuada por diversos de seus colegas (cf. Guthke, 1962, Hintzsche, 1968, Knabe, 1978). A resenha de Haller sobre a tradução e o comentário de *Instituições médicas*, de seu professor Boerhaave, e do texto *A história*

natural da alma do próprio La Mettrie ilustram uma mudança gradual de atitude que vai da curiosidade e benevolência até a raiva e a indignação. Haller termina acusando diretamente o autor de plagiar e roubar suas ideias e por sua falta tanto de rigor como de integridade. Haller se absteve aqui novamente de fazer uma incursão no território da filosofia, apontando meramente para a dificuldade de conceber as partes do corpo que se comunicam umas com as outras sem invocar também um órgão centralizador. Haller reage então com grande indignação em relação à dedicatória irônica de La Mettrie a ele no *Homem-máquina*. A polêmica continua na revista *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, que *reseñhou* não apenas todos os artigos de La Mettrie, como também as produções literárias dos adversários de La Mettrie, tais como o médico Ludwin Tralle e os teólogos Samuel Christian Hollmann e Adan Wilhem Frantzen. La Mettrie respondeu em novos panfletos, como *Epître à mon esprit* [*Epístola a meu espírito*] (a Hollmann) e *Les animaux plus que machines* [*Os animais mais que máquinas*] (a Tralle). Nesse meio tempo, ele encontrou refúgio em Berlim, onde foi nomeado membro da Academia por Frederico o grande, o qual proferiu um elogio a ele depois de sua morte acidental na embaixada francesa (cf. Péniisson 2006). A polêmica atingiu o clímax, em 1751, com a carta de Haller a Pierre Loius Moureau

de Maupertuis, presidente da Academia de Berlim, exigindo que sua honra fosse restabelecida. A carta chegou no dia da morte de La Mettrie.

Ao longo deste tempo e muito depois de sua morte, La Mettrie permaneceu no centro da cena filosófica alemã. Sem dúvida, o inimigo nem sempre foi chamado pelo seu nome verdadeiro – muitas vezes ele era mencionado de modo mais geral como “materialismo” e “novo epicurismo”.¹⁷ Entretanto, dos anos 1750 em diante, observa-se uma proliferação de defesas da imaterialidade e da imortalidade da alma dentro e fora dos círculos da Academia de Berlim. Entre eles, *Fédon ou sobre a imortalidade da alma* (*Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1767) de Moses Mendelsson, *Palingénèse philosophique* [*Palingênese filosófica*] de Bonnet (1769) e as “Memórias” de Sulzer *Observações sobre algumas propriedades da alma quando comparadas às da matéria: com vistas ao exame do materialismo* [*Observations sur quelques propriétés de l’âme comparées à celles de la matière: pour servir à l’examen du Matérialisme*] (1773) e *Sobre a imortalidade da alma, considerada fisicamente* [*Sur l’immortalité de l’âme, considérée physiquement*] (1779). Bonnett, que em carta datada de 1755 expressa ao autor

¹⁷ Ver o *Laocoonte* de Lessing (I, 3, FHA, V, 2, 33), para o retrato de La Mettrie, como um moderno epicurismo, e o comentário de Herder no primeiro *Kritisches Wäldchen* (1769), FHA, II, 133.

sua profunda admiração pelo tratado,¹⁸ fala por muitos quando escreve: “Essa irritabilidade é algo digno de nossa consideração mais adiante. Mas para aonde essas meditações irão nos conduzir em uma noite tão profunda?”¹⁹

II. Retomando Haller, “como a estátua de Pigmaleão”: Psicologia fisiológica de Herder

É verdade que antes da metade da década de 1770, Herder raramente se referiu a La Mettrie ou a Haller. Quando fez o primeiro esboço de seu projeto antropológico em seu tratado *Como a filosofia se torna mais universal e útil para o benefício das pessoas*, em 1765, ele não desenvolve de forma alguma seus alicerces psicológicos. Entretanto, não há dúvida de que Herder foi

¹⁸ “Nenhum trabalho de *fisiologia* me agradou tanto quanto a *Dissertação sobre a irritabilidade*. Eu o reli com a pena na mão. Cada linha dessa obra excelente contém uma verdade; e, sendo fecundas, essas verdades são consequentemente úteis! Um novo dia vem esclarecer a medicina e a cirurgia. A experiência triunfa sobre a ignorância, o erro e o preconceito.” Charles Bonnet a Albrecht von Haller, em Genebra, 27 de janeiro de 1755, Bonnet 1983, p. 59.

¹⁹ “Cette Irritabilité est quelque chose de bien digne de nos Méditations. Mais où nous conduiront-elles ces Méditations dans une Nuit si profonde ?”, Ibid.

profundamente influenciado pelo debate alemão esboçado acima, e ele tinha claramente conhecimento das polêmicas²⁰ e estava bem familiarizado com as reivindicações filosóficas dos principais protagonistas, incluindo Haller, La Mettrie, Bonnet, Reimarus e Sulzer. Ele seguiu atentamente os debates filosóficos da Academia de Berlim e foi muito receptivo às novidades filosóficas. Em seus escritos de 1760, ele já havia elaborado uma metafísica e um conceito novo de “força”; em seu premiado ensaio de 1772, *Sobre a origem da linguagem*, ele já considerava a dimensão psicológica da comunicação e da linguagem no sentido mais amplo do mundo, e as ligações de simpatia entre os seres, sua receptividade e atividade. Estes são assuntos com os quais provavelmente se viu às voltas antes de finalmente enfrentá-los no premiado ensaio, *Sobre a cognição e sensação na alma humana*, em suas três versões, de 1774, 1775 e 1778, elaborando mais tarde seu argumento no primeiro livro das *Ideias*. O premiado ensaio sobre *A cognição...* não deixa dúvidas quanto a um significado maior da fisiologia de Haller para a própria psicologia e antropologia de Herder. Em duas seções intituladas “Irritabilidade” e “Sensação”, Herder apresenta primeiro o contexto fisiológico da psicologia. Nessa publicação, na versão de 1778, está escrito:

²⁰ Ver a referência a Haller na nota de 1765, citada acima.

Em minha modesta opinião, nenhuma psicologia é possível cujo passo não reconheça cada passo da fisiologia. O trabalho fisiológico de Haller levantou questões para a psicologia e animou a mente como a estátua de Pigmaleão, então podemos dizer alguma coisa sobre pensamento e sensação.²¹

O rascunho de Herder de 1775 contém a seguinte variante:

A sensação é somente o agregado de todas as irritações obscuras, assim como o pensamento é o agregado luminoso da sensação. A fisiologia é o templo da alma. O trabalho de Haller é a estátua de Pigmaleão nas mãos do amante da alma humana.²²

Elogio similar das descobertas fisiológicas do imortal Haller podem ser encontradas em seu primeiro livro *Ideias*:

O imortal Haller discriminou as diferentes forças que se apresentavam fisiologicamente no corpo

²¹ 22 SWS, 8, 180. Ver também o destaque sobre Haller na edição de 1775, SWS, 8, 250: “mais do que todos os cismadores *a priori*, Haller, Mead e Zimmermann estão familiarizados com [o homem interior]”.

²² SWS, 8, 277. Para um estudo comparativo da diferença entre as versões do tratado de Herder, ver Heinz 1994, 109-174.

animal, como a elasticidade da fibra, a irritabilidade dos músculos e a sensibilidade do sistema nervoso, com uma precisão que não apenas continua incontestável, mas que promete o mais valioso uso para psicologia fisiológica, mesmo em outros corpos que não os humanos (FHA, 6, 86, 48 folhas²³.

Entretanto, Herder, que percebe no início do premiado ensaio sobre linguagem, escrito apenas para aqueles “calmos e dignos leitores” [*stille und zürchtge Leser*] capazes de sentimentos religiosos, prefere uma linha nova de defesa e extrai conclusões mais radicais dos novos insights de Haller do que qualquer um de seus contemporâneos alemães. Como não parece mais possível estipular o primado da sensação (que é o primado dos nervos transmitindo o impulso da alma ao movimento voluntário no corpo) sobre a irritabilidade, e estipular, assim, o agenciamento causal de uma alma imaterial, Herder sugere adotar a perspectiva inversa. Supondo a identidade original ou algum tipo de ligação genealógica entre as diferentes funções corporais, isto é, entre a elasticidade da fibra inorgânica, a irritabilidade do músculo e a sensação cerebral, ainda é possível defender a ideia

²³A autora indica aqui que a tradução do trecho para o inglês foi "parcialmente revisada", chamando assim a atenção para a complexidade da interpretação do original de Herder [N. do E.]

aristotélica da alma como um princípio animador do corpo e reconciliá-lo com a visão moderna da alma com força da representação.

Claro que, para Herder, o conhecimento dos efeitos das causas finais tais como irritabilidade e sensação no corpo estão além de nossos limites cognitivos. A esse respeito, Herder concorda com newtonianismo e agnosticismo de Haller. Além disso, ele admite que a distinção de Haller dificultou a reivindicação de que a alma tem uma origem imaterial e por esta razão pode de fato explicar a possibilidade de liberdade e, no entanto, não podemos salvar nossas antigas convicções? Não podemos supor que atributos humanos desenvolvidos a partir de atributos que temos em comum com os animais, como sensibilidade, razão e vontade, emergiram da irritabilidade do músculo ou de uma forma ainda mais primitiva de elasticidade? Não podemos assumir o contrário como La Mettrie que uma certa “imaterialidade” (ver a edição *Sobre cognição*, 1778) ou pelo menos a sagrada ou divina parte da alma humana se origina na materialidade? Esta é a solução que Herder parece sugerir em *Sobre cognição e sensação da alma humana* e que ele desenvolverá adiante nas suas *Ideias*.

Não podemos provavelmente acompanhar a origem da sensação mais além do que o estranho fenômeno que Haller chamou de “irritação”. A

pequena fibra irritada se contrai e expande novamente – talvez um estame, a primeira pequena centelha luminosa, rumo à sensação, na qual a matéria morta tem de se purificar através de muitos percursos e níveis do mecanismo e organização. – Por menor e obscuro que pareça esse começo da nobre faculdade que chamamos de sensação, tanto mais importante ele deve ser, pois veja o quanto é obtido por meio dele. Sem as sementes não há colheita, nenhuma planta pode haver sem raízes e filamentos tenros, e talvez não existissem as nossas forças divinas sem essa sementeira de agitações e estímulos obscuros. (Herder, SWS 8, p. 171, trad., 2002, p. 189).

De modo semelhante, lê-se em suas *Ideias*:

Não preciso explicar agora se esses três fenômenos, por diferentes que pareçam, podem ou não surgir no fundo de um e mesmo poder, mostrando-se de uma maneira nas fibras, de outra nos músculos e de uma terceira nos nervos. Como tudo está conectado na natureza e esses três efeitos estão tão íntima e diversamente combinados no corpo vivo, mal podemos nutrir uma dúvida a esse respeito. Elasticidade e irritabilidade confinam uma com a outra, assim como fibras e músculos. Uma vez que os múscu-

los nada mais são que uma estrutura de fibras habilmente entrelaçadas, a irritabilidade provavelmente nada mais é que elasticidade infinitamente potenciada e intimamente combinada, incrementando a si mesma, nesse entrelaçamento orgânico de inúmeras partes, da sensação fibrosa inanimada ao primeiro passo do sentimento animal. A sensibilidade do sistema nervoso poderia então ser a maior espécie do mesma força, um resultado de todos as forças orgânicas; considerando a circulação do sangue em geral e todas as veias subservientes ao sistema, parece artificial ao cérebro umectante, como a raiz dos nervos com que fluidos sutis, que consideramos como o meio da percepção é tão exaltada acima das faculdades das fibras e dos músculos (FHA 6, 86; 1803, 1, 86²⁴).

Alguns comentadores acharam essas passagens decepcionantes (Steinke, 2005; Nisbet, 1970; Pross, 1984). Após o elogio da imortal fisiologia de Haller, Herder aqui parece novamente borrar as fronteiras tão laboriosamente estabelecida por Haller e retornar a uma fase pré-halleriana, na qual irritabilidade, sensação e elasticidade estão todas misturadas como diversas manifestações de uma única força simples que tudo permeia.

²⁴ Ver nota anterior [N. do E.]

Como discutido, Herder estava profundamente imerso no debate e familiarizado com os seus pontos controversos. Para ele, é precisamente por causa da distinção e da associação entre sensação e pensamento e sua ligação com estruturas corporais particulares que um novo ponto de partida filosófico tinha de ser desenvolvido, que rompesse fundamentalmente com a perspectiva metafísica tradicional.

Para Herder, a perspectiva dualista mais ligada à metafísica cartesiana tradicional e à sua variante leibniziana não é mais convincente. Esses racionalistas pretendem alcançar autoconhecimento, isto é, uma intelecção da alma humana e dos atributos tais como substancialidade, personalidade, imortalidade, causa, liberdade, pela via da introspecção solitária, e conhecer a alma *sem* e *antes* de investigar seus fundamentos psicológicos – na visão de Herder, eles eles pretendem que as almas “estão formadas na lua, no limbo, e aguardam, sem dúvida nuas e impassíveis, por suas folhas, relógios ou roupas preestabelecidas, pelos seus corpos ainda não formados”.²⁵ Para Herder, ao contrário, a alma está intimamente ligada ao corpo e pode apenas conhecer a si mesma voltando-se ao que é diferente e externo a si,

²⁵ Herder, *On the Cognition* [*Sobre a cognição*], 193. Ver também as edições de 1774 e 1775 a variante (SWS 8, 253 e 266) sobre o cartesianismo e o espinozismo.

isto é, seu corpo e ao mundo exterior.²⁶

Herder desenvolve aqui uma ideia wolffiana, a da progressão paralela do conhecimento do mundo e do autoconhecimento. Para Wolff, o mundo é um espelho da divindade, assim como a alma (Wolff, *Metafísica alemã*, § 1045) e o conhecimento do mundo ajudam a progressivamente refinar e criar uma autoconsciência mais clara que primeiro se apresenta como sentimento de si (Ibid., parágrafo 1). Herder assume o mesmo padrão e é simplesmente mais explícito que Wolff em excluir a possibilidade de autoconhecimento pela introspecção direta: no início, sou opaco a mim mesmo, e eu não tenho mais que um único obscuro, mas vívido sentimento de mim mesmo.²⁷ Eu preciso direcionar minha atenção ao mundo e aos seres que me rodeiam, à natureza do próprio corpo que, de acordo com Herder, “espelha” (cf. Heinz, 1994, 139) a alma. Antropologia deve ser alcançada pela cosmologia e por um método analógico e comparativo, explorando similaridades entre o reino vegetal, animal e humano.

“Nesse sentido, as visões de Herder foram pressenti-

²⁶ Ver de Souza 2012, especialmente pp. 779 e 784.

²⁷ No original *Selbstgefühl* (“ein dunkles, aber Einziges lebhaftes Gefühl”); ver bem no início do texto *Plato sagte, daß unser Lernen bloß Erinnerung sei* [Platão dizia que nosso conhecimento é apenas recordação]; sobre a relevância do sentido do tato para rememorar como a alma construiu um corpo para si mesma, ver *Zum Sinn des Gefühls* [Sobre o sentido do tato] e *Plastik* [Plástica].

das por Sulzer, que é o interlocutor direto dele em seu ensaio premiado, Sulzer que, como membro da Academia de Berlim, formulou em 1775 a questão acadêmica respondida por Herder em seu ensaio [Sobre a cognição e o conhecimento]. É preciso não esquecer que o mesmo Sulzer desenvolve uma “física da alma” (“Sur l’apperception et son influence sur nos jugements”, p. 415), inspirando-se, de um lado, em Wolff e, de outro, na fisiologia de Haller e em experiências médicas. É evidente que Herder deseja travar um diálogo com Sulzer acerca dessas questões, e partindo de fundamentos semelhantes. Infelizmente, para Herder, que tem consciência de que está abandonando as chances de vencer o concurso,²⁸ os dois autores constroem psicologias bastante diferentes sobre os fundamentos da nova fisiologia. A formulação da questão acadêmica, “Sobre as duas faculdades básicas da alma: a cognitiva e a sensível”, já indica que Sulzer pensa as duas faculdades separadamente. Sulzer considera sentir como uma atenção voltada para dentro e ausente do objeto enquanto Herder considera sentir como uma forma primitiva da representação e cognição

²⁸ Herder inclui uma justificativa explícita de sua estratégia de *não* usar o trabalho de Sulzer como um fundamento e objetivo do seu no início do ensaio publicado em 1775, onde ele elogia os méritos da psicologia de Sulzer e compara o seu próprio procedimento ao de um marinheiro que precisa voltar as costas ao próprio destino, isto é, ao porto ao qual ele quer chegar. Ver a edição de 1775, SWS 8, 270 e, para o debate, Heinz 1994, 109.

e, nesse sentido, assume sua unidade.

A fim de justificar essa alegação, Herder emprega um método cosmológico original e fazendo isso recorre a duas tradições filosóficas, nomeadamente fisicoteologia e história natural. A respeito da primeira, Herder segue estritamente os passos de Reimarus, que em seu *Die vornehmsten Wahrheiten* [As verdades mais eminentes], já tinha ampliado o escopo da fisicoteologia ao incluir uma prova não apenas da existência e perfeição de Deus, mas também da perfeição e propósitos humanos. [*Bestimmung*].²⁹ A fisicoteologia aqui já tinha se transformado em antropologia, assim como em Herder. Herder toma de empréstimo o método analógico da história natural e da anatomia comparativa, zoologia e fisiologia.³⁰ Em *Ideias*, ele desenvolve o método analógico mais detalhadamente. Herder afirma explicitamente que emprega tal anatomia comparativa (e fisiologia) como método da antropologia filosófica ou história natural.

Quantos animais, inteiramente diferentes do homem na aparência interior, são interna, impressionantemente semelhantes a ele na estrutura do esqueleto, nas partes principais da sensação e

²⁹ Para o debate de Herder com Reimarus, tão estimulante, ver em particular, FHA I, 711f., FHA 6, 100. Sobre a dimensão antropológica da psicoteologia de Reimarus, ver Buchenau.

³⁰ Alguns estudos como os de Nisbet 1970, Zammito 2002, and de Souza 2012 desenvolvem este aspecto.

da vitalidade, e mesmo nas funções vitais! Isto será evidente a qualquer um que examine as dissecções de Daubenton, Perrault, Pallas e outros acadêmicos. A história natural para crianças e jovens deve se contentar com algumas distinções da forma exterior, para auxiliar os olhos e a memória; A história natural máscula/madura e filosófica investiga tanto a estrutura externa quanto interna do animal, para compará-las ao seu modo de vida e para encontrar suas características e lugar. No que diz respeito às plantas este foi chamado método natural; e a anatomia comparada é a guia que deve levá-lo [o método natural] passo a passo até os animais. Isso dá naturalmente ao homem a chave para entender a si mesmo, que o conduz ao grande labirinto da criação viva; e tal será o método, se podemos dizer que há algum que se atreve a fazer nosso entendimento escrutinar a mente profundamente compreensiva de Deus através dele (FHA 6, 74, trad., 1803, pp. 71 e segs., ligeiramente modificada).

Todas essas disciplinas partilham as mesmas premissas metodológicas. Deve haver uma analogia entre as manifestações mais primitivas e originais das várias faculdades humanas e as formas mais baixas que possa oferecer o caminho para o conhecimento do homem. Os

novos métodos comparativos que surgem no início do período moderno são baseados na convicção de que a comparação com o animal (e até um certo modo estende-se às plantas) pode ajudar a explicar a estrutura interna ou “mecanismo” do “órgão” ou “ferramenta” humana, como é chamada em grego, que de outra forma permanece escondida. Pois os animais apresentam a natureza e a economia das mesmas funções, em maior simplicidade e ao mesmo tempo com grande variedade. Esses novos métodos revelam a adequação da ferramenta ou órgão à finalidade. Como Claude Perrault, um dos pioneiros da anatomia comparativa, coloca: “As funções admiráveis dos animais são produzidas por instrumentos que nós podemos ver”.³¹ Anatomistas posteriores e fisiologistas desenvolverão essas ideias em novos enquadramentos, concebendo a natureza como uma cadeia contínua de seres, expressão da intenção divina e que primeiro e último elemento é o homem. Essas são ideias sobre as quais Herder se delongar, notando o grande interesse de tal metodologia comparativa para a fisiologia. Em linha com a visão fisiológica apenas discutida, entretanto, Herder radicaliza o modo antigo de abordá-las. Mesmo a medida do humano, a sua consciência, e a *Humanität* [*humanidade*] precisam ser derivadas unicamente dos

³¹ Perrault (1680): “Les fonctions admirables des animaux sont produites par des instruments que nous pouvons voir”, 7.

critérios da anatomia e fisiologia, da analogia e da similaridade, das faculdades animais da irritabilidade e da sensibilidade, dos deslocamentos materiais de atração e repulsão, e dos movimentos da fibra orgânica de expansão e contração (de Sousa, 2012). Esta é a mais original e paradoxal reivindicação. Embora a antiga tradição tenha igualmente explorado a analogia com o animal, eles haviam se apoiado principalmente na divisão mais tradicional do trabalho entre medicina (ou história natural) e filosofia e haviam acreditado que apenas esta última lidaria propriamente com os atributos humanos. Isso vem da dificuldade de criar gradações para as distinções entre o chimpanzé e o ser humano usando apenas critérios anatômicos e fisiológicos, como havia sido mostrado por Edward Tyson em seu tratado *Orangotango ou Homo silvestres ou A anatomia do pigmeu comparada com a do macaco* que lista 48 semelhanças e 34 diferenças. Herder conclui que “interna e externamente o orangotango se assemelha ao ser humano” (FHA, 116; trad., 1803, 125). Esta semelhança levava Buffon a finalmente assumir algum tipo de diferença invisível, mas na visão de Herder tal estratégia argumentativa era como uma retórica vã. Na visão de Herder, “Buffon gastou sua eloquência em vão, quando leva em consideração estes animais para combater a similitude do organismo interno da natureza para o exterior: os fatos que ele

havia coletado eram suficientes para refutá-lo” (FHA, 6, 117; trad., 1803, folha 127). A fim de determinar a natureza humana ou sua economia peculiar ou proporção de forças, é necessário usar um procedimento mais indireto e medir negativamente o intervalo que o separa do animal.

Plantas e animais espelham o ser humano, porque permitem perceber funções ou faculdades que o ser humano também possui. Precisamente porque não possui todas as faculdades animais na mais alta perfeição, precisamente porque é, entre os animais, “aquela criatura intermediária em que se reúnem os raios mais numerosos e sutis de forma similares, se estão em consistência com o seu propósito”, o ser humano pode aprender com o estudo desses seres que desempenham sozinhos essas funções, que são fins subordinados nele mesmo (FHA, 6, 74, trad., 1803, p. 51) . É nesse sentido que a planta pode lançar luz sobre as mais fundamentais funções humanas da nutrição e reprodução; precisamente porque essas funções determinam a natureza da planta, que é, “por assim dizer, toda ela boca” isso elucida “a mais nobre criatura” que possui a mesma função embora não sendo “destinada a ser escrava de sua barriga (FHA, 6, pp. 77 e segs; trad., pp. 85 e segs.). Similarmente, animais de sangue frio, como sapos, apresentam uma função fundamental igualmente presente nos humanos:

eles possuem a “excessiva” irritabilidade que faz seus membros contraírem mesmo quando separados do corpo e possibilita que o corpo refaça seus membros, uma capacidade que os animais de sangue quente superiores e sensíveis, assim como o homem, perderam. Força muscular e irritabilidade deixam de ser tendências predominantes, assim que a sensibilidade cria novas relações recíprocas e conexões entre as partes: “Quanto mais numerosos e delicados os nervos de um animal, tanto mais diversamente eles estão conectados, habilmente fortalecidos e unidos às partes e sentidos nobres; e, por fim, quanto mais amplo e mais delicado o foco de toda percepção, o cérebro, tanto mais inteligente e fino é o tipo de organização” (FHA 6, p. 82; trad., pp. 95 e segs.). O projeto é assim introduzir a comparação entre o ser humano e outras criaturas para revisar algumas das principais reivindicações metodológicas da história natural aristotélica; isso supõe que as características humanas podem ser encontradas em criaturas inferiores.

Este método novo de pesquisa psicológica pela cosmologia e pela comparação com criaturas inferiores oferece soluções inovadoras à variedade de problemas filosóficos levantados pela fisiologia de Haller. Primeiro, demonstra uma perspectiva completamente nova sobre a simplicidade e a ubiquidade da alma; abandona o debate vão sobre a “interação” entre alma e corpo, como se fizesse

sentido, primeiro, para conceber duas substâncias, isto é, uma alma e um corpo, e, então, inquirir sobre os modos de interação entre ambas e a possível “sede” de uma alma ‘imaterial’ da antiga tradição racionalista. Na visão de Herder,

todos os experimentos até agora coletados por Haller, o fisiólogo mais instruído/erudito que alguma nação jamais produziu, mostram quão fútil seria procurar o trabalho invisível da formação das ideias na substância, trabalho que estaria distribuído entre as partes materiais do cérebro. Uma reflexão com o mínimo de tranquilidade nos diz que essas faculdades não estão separadas localmente, como se o juízo residisse em uma parte do cérebro, memória e imaginação em outra, a paixão e os poderes sensitivos numa terceira; pois o pensamento de nossa mente é indiviso, e cada um desses efeitos é fruto do pensamento. Seria, pois, em alguma medida absurdo tentar dissecar essas relações abstratas, como se fossem corpos e espalhar a mente, como Medeia fez com os membros de seu irmão (FHA, 6, p. 125; trad., p. 136).

Procurar a unidade e a origem comum das faculdades fundamentais na irritabilidade e mesmo na elasticidade demonstra ser uma estratégia muito melhor para as-

segurar tanto a ubiquidade quanto a simplicidade da alma. Desde o início e mesmo em suas mais primitivas manifestações, uma tal alma está presente por todo o corpo. Ela é, ao mesmo tempo, simples, na medida em que pode ser relacionada com um único princípio e com um único si mesmo. Como tal, a simplicidade depende da faculdade mais fundamental da alma, a sensibilidade. Pois sensibilidade não é apenas uma forma mais diferenciada de irritabilidade e elasticidade, condicionada pela temperatura mais alta do sangue e da livre circulação do mais refinado material sensitivo. Ela não é apenas a medida que determina o que Herder chama “moderação” ou “proporção”, uma economia e direção de forças. Ela é mais: é a forma primitiva da egoidade, da consciência e reflexividade.

Além disso, Herder contrasta suas visões sobre a imortalidade da alma e sobre a liberdade com aquelas de La Mettrie. Se é verdade que o conhecimento completo das forças da natureza que governam o universo não pode ser tido como válido, o mesmo deve ser dito sobre a força da alma. A despeito da necessidade de postular tal força, sua natureza e realidade ontológica, podem somente ser apreendidas num infinito processo de explicitação. Suplementarmente, se há alguma coisa tal como a imaterialidade, tal imaterialidade precisa ser pensada como um resultado de uma transformação

progressiva e depuração do problema: “Não sei o que material ou imaterial poderia ser – mas não acredito que a natureza poderia ter erigido muros de ferro entre ambos” (FHA, 4, p. 354; trad., p. 208). E não importa a natureza material ou imaterial que a causalidade da alma pode ter, sua liberdade deve simplesmente deixar o conhecimento intelectual em condições de exercitar as forças que constituem sua própria natureza. Isso é compatível com certo tipo de servidão, a de servir como um órgão para a divindade. “Quanto mais profunda, pura e divina a nossa cognição, mais divina, pura e universal é nossa ação, e mais livre nossa liberdade”(SWS, 8, p. 202). Imortalidade, finalmente, é um atributo necessário de tal ser humano e órgão divino. Embora tal imortalidade não possa ser deduzida da substancialidade da alma, como na antiga metafísica, ela é ainda assim concebível como um progresso contínuo e infinito e uma elevação rumo a uma perfeição maior.

Conclusão

A antropologia filosófica de Herder é um empreendimento pós-halleriano intrinsecamente ligado às descobertas de Haller, e que deve ser entendido no contexto fisiológico e médico em que inicialmente toma forma. Pois os novos insights de Haller restringem o império da

alma a uma faculdade ou força de movimento voluntário, ao mesmo tempo em que estabelece uma segunda força de movimento involuntário, cuja causa e relação com a primeira permanece obscura. Essas concepções lançam um profundo desafio às perspectivas tradicionais sobre a alma enquanto princípio de vida e movimento, como também às afirmações sobre sua imaterialidade, liberdade e imortalidade.

Em linha com o próprio pensamento de Haller, Herder tenta defender a possibilidade da liberdade da vontade contra as consequências materialistas assustadoras da doutrina de Haller que foram primeiramente articuladas e enfatizadas por La Mettrie, e que a partir de então passaram a assombrar os debates na França e na Alemanha. A virada de Herder para a cosmologia resulta da ideia que o mundo exterior pode refletir minhas próprias finalidades ou funções e oferecer um caminho para o autoconhecimento. Esta é uma visão que Herder compartilha com fisicoteólogos e anatomistas modernos que usavam os mais primitivos organismos animais como uma ferramenta epistêmica para adquirir conhecimento sobre o mais complexo ser humano. Herder oferece respostas novas a vários problemas filosóficos abertos pela fisiologia de Haller ao mesmo tempo que consolida a posição da filosofia como primeira disciplina antropológica e sua prioridade sobre a medicina. ‘Antropos’

[ανθρωπος], de acordo com a etimologia sugerida nas *Briefe zur Beförderung der Humanität* [*Cartas para a promoção da humanidade*], expressa a capacidade humana e filosófica de dirigir os olhos para cima e vir a saber-se através do estudo de seu próprio corpo, de outros corpos, e do mundo como um todo e pelo reconhecimento de si mesmo como um ser de um pequeno mundo ou “microcosmos”, segundo ambas perspectivas, nova e antiga.

[AAF, MS e OT]

Kant: a medicina e o conflito das faculdades

No século dezoito se instaura uma nova paisagem disciplinar. Num contexto científico e medicinal inovador principalmente no domínio da fisiologia, médicos e filósofos estabelecem um novo diálogo, mas também uma nova competição. À medida que os médicos contestam os limites estreitos que lhes é atribuído por certa tradição que tende a restringir o seu terreno ao corpo, convém renegociar os respectivos territórios. Mediante esse debate, médicos e filósofos redescobrem um certo número de afinidades e de ambições comuns: um mesmo objeto de estudo teórico, o homem; um mesmo objetivo prático e terapêutico, o de conservar ou restabelecer a saúde, o de suplantar as fraquezas da natureza ou os azares da fortuna.

Kant é um dos filósofos e filósofos antropólogos que

participa desse debate na Alemanha. Segundo ele, o “conflito” entre filosofia e medicina se deve a uma mesma visada prática, “higiênica” e “terapêutica” das duas disciplinas. Em particular, filosofia e medicina comportam uma “dietética” em sentido amplo, hipocrático e galênico do termo,¹ que prescreve uma arte de viver (δίαιτα em grego): um regime que oferece regras para uma conduta de vida sadia, para a prevenção da doença e conservação da saúde. No seio dessa dietética, filosofia e medicina colaboram, mas cada uma assume também uma perspectiva e uma tarefa particulares.

Essa matéria, a dietética, se encontra no coração da terceira seção do tratado sobre o *Conflito das faculdades*. O texto, que tematiza a relação entre as faculdades universitárias da filosofia e da medicina, é um dos últimos escritos do velho Kant, que completava, em 1798, seu septuagésimo quarto ano de vida. Ele prolonga um certo número de reflexões anteriores,² dispersas em diversos

¹ Ver Steger, 2004.

² Kant elabora seus pensamentos sobre a medicina em diversos textos, cursos e cartas, sobretudo no início e mais para o fim de sua carreira filosófica. Entre esses escritos, figuram o “Ensaio sobre as doenças mentais” (1764), a Resenha do escrito de Moscati sobre a “Diferença essencial entre a estrutura dos animais e dos homens”, o discurso de 1786 sobre o *Regimen Corporis, quod philosophorum est* (AA XV, 948, p. 5), o opúsculo *Sobre a obra de Sömmerring: Do órgão da alma* (1795), a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e a carta a Hufeland. Ver também os cursos sobre psicologia racional, de 1794, e as reflexões e notas

textos. Ao mesmo tempo, esse texto surge também como resposta a um contexto preciso. Nele, Kant reage à questão proposta por um médico filósofo alemão, Christian Wilhelm Hufeland (1762-1836), que lhe envia, em 1797, o próprio esboço filosófico-médico de uma dietética intitulada *A arte de prolongar a vida humana* [*Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*]. Kant, que parece ter seguido matérias de seu interesse no *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarztkunst* [*Journal de farmacologia e cirurgia prática*] de Hufeland, em particular, a hipocondria, não tarda em lhe responder, e autoriza a publicação da carta, tanto nesse *Journal*, quanto como posfácio ao tratado de Hufeland, provavelmente antes de decidir a inseri-la no *Conflito das faculdades*. Um primeiro rascunho dessa carta foi recentemente encontrado, publicado na *Kant-Studien*³, e traduzido para o francês por Grégoire Chamayou numa seleção recente que recolhe e comenta grande número de textos médico-filosóficos de Kant.⁴

médicas contidas no segundo anexo do volume XV da edição da Academia. Em sua resenha de Sömmerring, de 1795, Kant já entrevê um conflito entre as faculdades de filosofia e medicina, como na carta a Hufeland: ao lhe submeter a questão do órgão ou da sede da alma, Sömmerring solicitava “um *responsum*, suscetível de provocar um conflito de jurisdição entre as duas faculdades [...]” Chamayou, 2007, p. 96.

³ Ver Unna, 2012.

⁴ Chamayou, 2007.

Essa carta a Hufeland mostra que Kant, idoso, se debate, no plano filosófico e pessoal, com a enfermidade, a velhice e a morte. Ela revela um Kant despreparado, “desorganizado”, incapaz de acabar a sua obra. A carta mostra também como duas visões disciplinares, uma medicinal e outra filosófica, se confrontam a respeito dessas matérias. Como se apresenta essa confrontação e como se resolve o conflito? A fim de tentar responder a essas questões, voltemo-nos primeiro a Hufeland. Retornaremos a Kant num segundo momento.

I. Hufeland: a medicina como arte da longevidade

Hufeland⁵ faz parte do grupo de médicos com os quais Kant manteve diálogo filosófico. Não apenas ele não era “absolutamente novato na ciência da natureza”,⁶ mas manifestava, além disso, vivo interesse por todos os debates médicos de seu tempo. Havia outros como ele, como o médico judeu Markus Herz (1747-1803),

⁵ Hufeland, que foi o médico de Wieland, Herder, Goethe e Schiller em Weimar, e mais tarde médico do rei da Prússia, gozava de reconhecimento internacional na época, o que é testemunhado pelas numerosas traduções de suas obras em francês. Sobre Hufeland, ver Busse, 1982, Pfeifer, 2000, Hufeland, 2002, Eckart, 2005.

⁶ Cf. Chamayou, 2007, p. 96.

discípulo e correspondente de Kant, e Samuel Thomas Sömmerring (1755-1830) e Pietro Moscati (1739-1824), cujas teses Kant discute em resenhas. Pode-se citar também o médico Christian Gottlieb Selle (1748-1800) ou Ernst Platner (1744-1818), que publica, em 1772, uma *Antropologia para médicos e filósofos*, obra à qual Kant se refere no parágrafo de abertura da sua própria *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Ou, enfim, Hieronymus Gaubius (ou Jérôme Gaub, 1705-1780), autor de um discurso intitulado *De regimine mentis quo medicorum est* (publicado em 1764)⁷ ao qual Kant responde com o discurso *Regimen Corporis, quod philosophorum est*, de 1786. Todos esses interlocutores de Kant ilustram uma certa tendência dos médicos das Luzes a “deambular pela fronteira entre os dois países, da filosofia e da medicina”, para tomar de empréstimo uma expressão de Markus Herz;⁸ eles refletem sobre as implicações filosóficas da nova física e fisiologia –

⁷ Cf. Rather, 1965.

⁸ Ver a carta de Herz a Kant de 27 de fevereiro de 1786: “[...] eu adoro deambular na fronteira dos dois países, a filosofia e a medicina, e é para mim uma alegria esboçar proposições e arranjos em vista de um governo comum. Seria bom, me parece, que tais lugares situados na fronteira da filosofia com regiões adjacentes sejam assiduamente frequentados pelos filósofos, assim como pelos práticos e artífices de toda espécie. Aqueles escapariam, assim, à censura, frequentemente justificada, de devaneios vãos, e estes, à censura de empirismo”.

particularmente a de Haller; nessa perspectiva, eles expandem o interesse do corpo para “o homem inteiro”: e, por vezes, buscam também anexar novos territórios, tradicionalmente reservados à filosofia ou até à teologia. Ao contrário dos médicos filósofos franceses como La Mettrie ou Cabanis,⁹ esses médicos se inscrevem, além disso, numa certa tradição protestante e “antropológica”, no sentido original e medicinal do termo, que abrange, além de uma primeira parte sobre o corpo ou “somática”, uma segunda parte sobre a alma ou uma “psicologia”.¹⁰ Em vez de abandonar o vocabulário tradicional da alma e seus atributos (sua espiritualidade, sua imaterialidade, sua imortalidade), como ocorre na tradição francesa, mais “materialista”, esses alemães procuram reatar a medicina a um certo território “psicológico”. Assim, Herz propõe retirar a psicologia da metafísica e submetê-la totalmente à “física”.¹¹

No entanto, mesmo mantendo o mesmo título de “medicina filosófica” ou ainda de “antropologia”, esses projetos filosófico-medicais tomam formas plurais e diversas. Enquanto alguns, como Selle ou Platner, sustentam um

⁹ Ver Gaukroger, 2016, particularmente a segunda parte, capítulo 3.

¹⁰ Ver De Angelis, 2010, Gaukroger, 2016, Andrault et al., 2014, Capítulo 1. Para a antropologia de Kant, ver também, entre outros, Cohen, 2009, Sturm, 2009, Wood, 2003 e Zammito, 2002.

¹¹ Herz, 1786/1791, p. 32.

argumento metodológico, apresentando o empirismo médico como um modelo para o procedimento filosófico, outros argumentam de um ponto de vista mais prático e terapêutico. Assim, Herz e Gaubius propõem uma psicofarmacêutica na qual a psicologia manifesta antes de tudo um fim curativo. Sob certos aspectos, o projeto de Hufeland se assemelha a essa psicofarmacêutica, mas dela difere por sua finalidade mais específica e dietética.

No seu *A arte de prolongar a vida humana* [*Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*], que publica em 1797 e que rebatizará mais tarde como “macrobiótica”, Hufeland parece à primeira vista reatar com certas regras da dietética, tal como desenvolvida numa certa tradição antiga, primeiro em Heródico de Selím-bria, depois no Corpus hipocrático e em Galeno. A dietética se apresenta ali como um dos três ramos da medicina terapêutica, ao lado da farmacologia e da cirurgia.¹² Como para essa tradição antiga, a dietética de Hufeland não se resume a um regime nutricional, mas integra o que Galeno havia denominado as seis coisas não naturais (*sex res non naturales*), a saber, além do alimento (*cibus et potus*), a respiração (*aer*), o movimento e o repouso (*motus et quies*), o sono e a vigília (*somnus et vigília*), as secreções e as excreções (*secreta et excreta*), e os afetos (*affectus animi*). Como Galeno,

¹² Ver Steger 2004.

Hufeland expande seu olhar do físico para o moral, para o psíquico, e dá ênfase ao liame intrínseco entre os dois. A saúde física, em particular, parece depender de uma certa saúde moral; eis por que Hufeland convida seus leitores a assumir uma certa responsabilidade pela própria saúde mediante o seu modo de vida. Assim, na parte prática da obra, Hufeland arrola um certo número de meios práticos, “ao alcance de todos”, que podem servir de regime e de “remédio universal” ao agir sobre o corpo e a alma, tais como ar, luz, passeios, viagens, sociabilidade, música etc.

Entretanto, observando-se mais de perto, Hufeland propõe algo que vai além da dietética antiga. Sua ambição não é simplesmente a de conservar a saúde, mas de prolongar a vida – o que o aproxima de certas tendências da medicina atual. Hufeland, aliás, acentua ele mesmo a diferença entre as duas finalidades médicas que são a saúde e a longevidade. Subordinando a medicina tradicional à macrobiótica, ele adota, com esta última, uma perspectiva ampla sobre o conjunto da vida, a maximização da idade e a manutenção do equilíbrio. Para tal fim, a macrobiótica evitará toda expressão excessiva da força vital, e poderá mesmo admitir certas doenças, no caso, aquelas que poderão servir para prolongar a vida.¹³ Soa

¹³ Hufeland, 1796/1809, Introdução, p. VIII. (As referências se reportam à tradução francesa de 1809).

um pouco estranho que uma vida puramente “extensiva”, na qual estaríamos “aos cuidados de nós mesmos e dos outros” e na qual “sobreviveríamos a nós mesmos”¹⁴, a macrobiótica oferece um regime para alcançar uma idade máxima que Hufeland fixa, para o ser humano, em cerca de duzentos anos.¹⁵

Essa redefinição das finalidades médicas se alimenta de elementos proporcionados pela física e filosofia do seu tempo. De acordo com o seu próprio relato autobiográfico, Hufeland adquire as bases de sua ciência na nova universidade de Göttingen, marcada pelo impulso da antropologia e pelas figuras de Albrecht von Haller (1708-1777), Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), Georg Gottlob Richter (1694-1773) e Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), a quem Hufeland frequenta particularmente.¹⁶ Em física, Hufeland desenvolve um modelo de força vital, comparável ao fogo, e mais originário que os princípios elétricos e magnéticos. Essa força vital estaria continuamente em luta com as forças de destruição, tendendo à corrupção, numa natureza regida pelas forças químicas. A vida se resumiria, assim, a um “fenômeno produzido pela concorrência das forças reunidas da natureza e da matéria numa mudança con-

¹⁴ Hufeland, 1796/1809, p. 144.

¹⁵ Hufeland, 1796/1809, p. 101.

¹⁶ Hufeland, 1937, p. 58.

tínua”.¹⁷ Uma vez que o efeito dessas forças, tendendo respectivamente à composição e à decomposição, pode ser calculado, é possível calcular a soma da força de uma vida individual e de precipitar ou retardar a vida, assim como todas as operações químicas.¹⁸ A velhice se caracteriza por um declínio da força vital, que se manifesta por uma “rigidez” e “secura” das fibras, assim como por um certo “estreitamento dos vasos”.¹⁹ Adotando o regime apropriado, é possível, em certa medida, fazer frente a essa evolução, evitar os excessos (incluindo os trabalhos da mente e da filosofia!) e o envelhecimento precoce, e trabalhar no reforço das fibras. Hufeland destaca as semelhanças de sua doutrina com a da excitabilidade do médico escocês John Brown (1735-1788), também ele inspirado por Haller e fonte de inspiração

¹⁷ Ver também o ensaio de Hufeland sobre a morte aparente e a entrada Hufeland em Andrault et al., 2014, pp. 367-372.

¹⁸ Hufeland, 1796/1809, Prefácio, p. 4: “O término da vida está fixado ou não? Essa questão foi com frequência um pomo de discórdia entre os filósofos e os teólogos, e embarçou a pobre medicina. Com ajuda das ideias precedentes, ela é fácil de resolver. Os dois partidos têm razão, num certo sentido. Sem dúvida, cada espécie de criatura, e mesmo cada indivíduo tem um término prescrito, tanto quanto sua altura, a porção de seus princípios vitais, a força de seus órgãos; e seu procedimento de consumição ou de regeneração [...] Vemos também que cada classe de ser tem uma idade determinada, da qual seus indivíduos se aproximam mais ou menos.”

¹⁹ Hufeland, 1796/1809, p. 155.

para Kant,²⁰ mas em sua autobiografia ele insiste em ter sido o primeiro a elaborar a sua doutrina.²¹

Ademais, Hufeland retira certas ideias suas de filósofos de sua época. Ele parece tirar empréstimos não somente da *Historia vitae et mortis* de Francis Bacon, mas também da *Ideias para uma história da filosofia da humanidade*, Johann Gottfried Herder,²² a quem havia encontrado durante seus estudos em Weimar, e cuja figura e discursos permaneceram gravados para sempre em sua memória, pois Herder teria elevado suas perspectivas “rumo à verdadeira vida eterna”.²³ Como Herder, Hufeland estima que não é a alma imaterial, acessível por meio da introspecção, que distingue o ser humano do animal, mas a constituição física, que contém a promessa de uma perfectibilidade indefinida. Em comparação com o animal não humano, o animal humano possui um sistema mais desenvolvido, pois provido de uma sensibilidade nervosa mais “delicada”: “sua organização é mais delicada e mais perfeita; suas seivas e

²⁰ Kant cita igualmente John Brown a propósito da excitabilidade. *Reflexionen*, 1539 AA XV, Zweiter Anhang Medicin, p. 963. Ele afirma que aprecia seu modelo e sua divisão formais; critica-lhes, no entanto, sua dimensão material e prática.

²¹ Hufeland, 1937, p. 83.

²² Herder, 1786, particularmente livro I, 5, 5.

²³ Ver a autobiografia, que reconstrói o encontro com Herder durante seus anos em Weimar. Hufeland, 1937, p. 52.

suas substâncias são mais nobres e mais organizadas”,²⁴ tendo “mais contatos com tudo o que o cerca e mais necessidades”, ele tem um “definhamento mais forte”, mas também uma “restauração mais abundante”.²⁵ Ele representa, assim, a obra de arte da criação, um microcosmo, como afirmavam os antigos:

É com razão que vemos o homem como um compêndio de toda a natureza, como uma obra de arte da composição, na qual todos os princípios ativos esparsos no resto da criação, todas as espécies de órgão e formas de vida estão reunidas para formar um todo, para agir em concerto, e das quais elas constituem, propriamente falando, um pequeno mundo (isto é, uma imagem do grande), como os filósofos antigos o denominavam ordinariamente.²⁶

Nesse contexto físico moderno, a velha imagem do microcosmo recebe uma nova interpretação. Pois o homem, ao mesmo tempo que microcosmo, é um ser intermediário, pertencente a duas classes em razão de seus órgãos. Ele é cidadão de dois mundos e “ligado a um mundo inteiramente novo, cuja entrada está proibida

²⁴ Hufeland, 1796/1809, p. 105.

²⁵ Hufeland, 1796/1809, p. 105.

²⁶ Hufeland, 1796/1809, p. 105.

a todo o resto da criação – o mundo intelectual”.²⁷ Na medida em que esse mundo lhe oferece “influências totalmente novas, um elemento totalmente novo”, poderíamos compará-lo a um “anfíbio de uma espécie mais nobre”.²⁸ Hufeland toma de empréstimo a Herder – e à história natural de seu tempo²⁹ essa perspectiva sobre o humano como ser intermediário, análogo ao “anfíbio”, que é capaz de habitar indiferentemente o mundo aquático e o mundo terrestre. Na medida em que o pertencimento do homem a um mundo superior e intelectual repousa sobre a posse de órgãos físicos, pode-se estimar que é a constituição física do homem que lhe permite alcançar a sua destinação moral superior.

Uma tal abordagem naturalista da perfectibilidade humana coloca, por certo, alguns desafios à medicina. Não somente ela redefine esse princípio vital que é a alma, banindo a hipótese de uma alma incorpórea, mas também atribui ao médico uma certa responsabilidade moral. É a ele, enquanto cientista, e não ao alquimista, ao “charlatão”, ao teólogo, não mais que ao filósofo que ele incumbe de fornecer as regras que podem assegurar

²⁷ Hufeland, 1796/1809, p. 119.

²⁸ Hufeland, 1796/1809, p. 119.

²⁹ Ver, em particular, o debate sobre o pólipio, envolvendo Trembley, Réaumur et Charles Bonnet. Ver também Gaukroger, 2016.

melhor uma máxima longevidade.³⁰

Hufeland insiste, no capítulo intitulado “Paz da alma”, sobre a importância da “serenidade”: “O repouso da alma, a serenidade, o contentamento são as bases da felicidade, da saúde, de uma longa vida”. Essa serenidade depende somente de nós mesmos: “temos em nós mesmos as fontes da felicidade”,³¹ e Hufeland se propõe a fornecer alguns preceitos para alcançá-la”, os quais, “sem ser de uma metafísica profunda”, merecem a atenção do leitor, como, por exemplo: “ame a vida sem temor da morte”.³² Esses preceitos parecem ser de particular utilidade para lutar contra a hipocondria, evocada por Hufeland e discutida mais em detalhe em

³⁰ “Uma longa vida foi, em todos os tempos, o primeiro desejo, o fim principal do homem. Mas quanto as ideias relativas a sua conservação e prolongamento não foram e ainda são até o presente confusas e contraditórias: o teólogo ortodoxo ri de todas essas tentativas e pergunta quem é aquele que pode acrescentar uma linha à sua estatura ou um minuto à duração de sua existência! Fazei uso de minha arte, tomai cuidado com vossa saúde, previni as doenças, curai aquelas que se manifestam. O adepto nos mostra o seu elixir, assegurando-nos de que aquele que fizer uso de tal espírito de vida materializado poderá viver muito tempo. O filósofo procura resolver o problema aprendendo a desprezar a morte, e a duplicar a vida, ao duplicar seu uso. A massa imensa de empiristas e charlatões que tomaram conta da multidão faz crer a esta que o melhor meio de envelhecer é saber se prescrever uma sangria, receber uma aplicação de ventosas, se purgar etc.” Hufeland, 1796/1809, Introdução, pp. IX-X.

³¹ Hufeland, 1796/1809, III, capítulo XII.

³² Hufeland, 1796/1809, VIII.

vários longos artigos publicados nos primeiros números do *Journal* de Hufeland (1 e 4 de 1795) e 1796,³³ por um colaborador próximo seu, o professor Friedrich Hildebrandt, de Erlangen (1764-1816). Hildebrandt, em sua primeira contribuição ao *Journal*, localiza a fonte dessa doença imaginária no aparelho digestivo, sendo a causa mais próxima de uma fraqueza da força vital.³⁴ Depois de apresentar sua etiologia, Hildebrandt se volta para a sua terapêutica, detalhando o regime nutricional apropriado: moderação, escolha do habitat (luminoso), bom ar (passeios) etc. Ele insiste em que doença alguma requer tanto o regime psicológico quanto a hipocondria: “aplicamos em vão todos os nossos remédios tão louvados em todas as nossas atividades, se uma tristeza negra pesa sobre a alma”; “Curaremos um hipocondríaco pela metade, quando restabelecemos sua serenidade”.³⁵

Mas se a dietética médica integra um regime da mente, como Hufeland e Hildebrandt parecem pensar, a medicina assim alargada parece invadir o domínio do filósofo e do moralista, ou pressupor princípios que não dependem estritamente de sua disciplina, talvez mesmo sem confessá-lo. É assim, em todo caso, que Kant lê a questão que lhe é dirigida por Hufeland: “o

³³ Ver Hufeland, *Journal*, 1795, 1.1, p. 33-70 ; I, 4. (1795), p. 445-485.

³⁴ Ver Hufeland, *Journal*, 1795, § 4, p. 54.

³⁵ Hufeland, *Journal*, 1796, 459, p. 16.

senhor me pede um juízo sobre sua preocupação de tratar o físico do homem de maneira moral: de apresentar o homem inteiro, mesmo o físico, enquanto ser feito para a moralidade e mostrar a cultura moral como indispensável ao acabamento físico da natureza humana, presente por toda parte unicamente como disposição.”³⁶

II. A resposta de Kant. A dietética, a meio caminho entre filosofia e medicina

O interesse de Kant pela questão e pela carta não deixa sombra de dúvida. Chama atenção que responda imediatamente a Hufeland, ao passo que só comenta indiretamente as obras médicas que lhe são enviadas por Herz, a despeito da reiterada insistência de seu correspondente. Manifestamente, a questão, a sua formulação mesma, lhe agradam e lhe permitem reunir os elementos de uma reflexão sobre a dietética de longa data, como já foi sublinhado por alguns comentadores. Mas também, o que foi menos observado, ele segue de bem perto o debate sobre a hipocondria nos primeiros números do *Journal* de Hufeland, e parece querer enriquecê-lo com a sua própria experiência.

³⁶ Kant, 2012, p. 135.

Na sua resposta intitulada “O poder do espírito humano de dominar seus sentimentos mórbidos por uma firme resolução”, Kant exprime primeiro sua concordância com certos princípios que estão no fundamento da dietética de Hufeland. Dois ou três pontos merecem ser especialmente destacados. Em primeiro lugar, Kant subscreve o modelo físico e fisiológico do antagonismo entre forças motrizes e vitais, que tendem à geração e à destruição, e que apresenta uma “sequência incessante de doenças e curas”, num sistema fisiológico regido pelos princípios da incitabilidade e da irritabilidade. De acordo com algumas notas e reflexões de Kant, datando da mesma época que a carta, esse modelo da força substitui e corrige o da patologia humoral hipocrática.³⁷ O equilíbrio que Kant também chama de “saúde” representa um ideal e é uma noção-chave em medicina e em filosofia prática. Mesmo que jamais se tenha acesso a outra coisa além de um “sentimento de saúde”, por não se conhecer as causas das doenças futuras,³⁸ uma tal saúde subjetiva parece ao menos poder servir de princípio regulador para esses dois domínios. A noção de “saúde” estava, decerto, já presente nos primeiros escritos de filosofia prática, mediante a noção de enten-

³⁷ Ver *Reflexion* 1540, AA XV, p. 965. Segundo Kant, a noção de “força vital” apresenta a vantagem de aplicar a noção de enfermidade aos líquidos e sólidos particulares.

³⁸ AA VI, p. 485.

dimento sadio, *gesunder Menschenverstand*. Entretanto, lendo a *Antropologia* e a *Metafísica dos costumes*, tem-se a impressão de que, em filosofia moral, essa noção ganha mais amplitude com o correr do tempo, e tende mesmo a substituir a noção de “felicidade”, acantonada por Kant nos *Fundamentos da metafísica dos costumes*, uma vez que ela designa essa harmonia da alma que o agente moral pode e deve visar, mesmo se sua ação for imediatamente determinada pela razão, pelo dever e pela lei, e não pelo sentimento.

Kant também concorda com Hufeland em que essas noções de “força vital” e “saúde” (ὑγίεια ou ὑγεία, em grego) pertencem tanto ao domínio médico quanto ao filosófico. Isso vale igualmente para disciplinas como a higiênica e a dietética, que colocam a noção de saúde no centro de suas preocupações, saúde que elas tentam conservar ou restabelecer. Nas reflexões consagradas aos temas da saúde e da higiene, e aos *sex res non naturales* de Galeno,³⁹ observam-se certas hesitações terminológicas⁴⁰: Kant tanto opõe a dietética à ginástica, quanto as reúne sob uma mesma rubrica. De acordo com uma reflexão de 1799 (1540),⁴¹ a higiênica compreenderia a dietética e a ginástica, enquanto que a terapêutica im-

³⁹ Ver *Reflexion* 1527, AA XI, pp. 954 e segs.

⁴⁰ Ver também os comentários de Unna, 2012, e de Chamayou, 2007.

⁴¹ AA XV, p. 965.

plicaria a cirurgia e a farmacologia. Noutras reflexões, a divisão é menos clara.⁴² Mas, a despeito desses detalhes, as duas disciplinas, a higiênica e a terapêutica, com seus respectivos compartimentos, em particular a ginástica e a farmacologia (menos a cirurgia) dependem tanto da medicina quanto da filosofia.

Kant também aprecia, finalmente, a perspectiva particularmente prática, popular e esclarecida adotada por Hufeland, defensor de uma *vernünftige medicinische Aufklärung*, como reza o título de uma de suas compilações.⁴³ A seus olhos, é preciso, com efeito, conceber uma medicina e uma filosofia no sentido “popular” e não apenas “escolar” do termo.⁴⁴ Cada um deve ser, numa certa medida, filósofo e também médico de si mesmo. E é a partir desse ponto de vista do filósofo e do médico de si que ele discute a arte da dietética de Hufeland e de seu colega dietético Hildebrandt, acrescentando-lhes novas observações e regras, corrigindo, porém, alguns aspectos de detalhe.

⁴² Ver *Opus postumum*, AA XXI, p. 57.

⁴³ Hufeland, *Gemeinnützige Aufsätze zur Beförderung der Gesundheit, des Wohlseyns und vernünftiger medicinischer Aufklärung* [Ensaio úteis à comunidade sobre a promoção da saúde, do bem-estar e das Luzes médicas e sensatas.]

⁴⁴ Esse tema do médico de si aparece no opúsculo *Que é Ilustração* em ligação com a ideia de um público que se esclarece a si mesmo (por meio de um certo regime, de que ele mesmo é responsável), AA 08, p. 209.

O regime apresentado por Kant tira novas lições práticas da nova fisiologia das forças vitais. Por um lado, a saúde requer moderação: é preciso atingir ou manter um justo meio termo entre os dois extremos ou, para tomar de empréstimo os termos de Kant na carta a Hufeland, “moderar um excesso de satisfação” mediante uma dietética. Por outro lado, a saúde requer um *estímulo positivo* da força, portanto uma certa “ginástica”.⁴⁵ Assim, Kant preconiza manter “cabeças e pés frios para não se constipar e para estimular a circulação”;⁴⁶ evitar o sono excessivo contra as insônias noturnas (“a cama é o ninho de uma multidão de doenças”);⁴⁷ não se proteger além da medida – Kant, visivelmente, contesta a tese de Hufeland, segundo a qual o casamento poderia aumentar a duração da vida, já que o celibatário permanece “durante toda a vida, egoísta, independente, inconstante, sujeito a paixões e interessando-se menos pelo bem da humanidade e da pátria”. Kant, além disso, aconselha seu leitor a comer e beber moderadamente – as pessoas idosas devem evitar duas refeições por dia e se abster do

⁴⁵ Essa nova noção de saúde está presente em textos do mesmo período (metade dos anos 1790), tal como o *Anúncio do tratado de uma paz perpétua* e o texto sobre Sömmering. Cf. Chamayou, 2007.

⁴⁶ Kant, 2012, p. 139.

⁴⁷ Kant, 2012, p. 139.

jantar.⁴⁸ Ele aconselha praticar a filosofia ou o filosofar (*das Philosophieren*) ou toda atividade cognitiva sem excesso, tomando-a como um jogo ou uma “ginástica” da mente.

Mas as instruções de Kant não se reduzem ao domínio da ‘higiene’, englobando a ‘dietética’ e a ‘ginástica’. Elas integram igualmente, com as de Hufeland e Hildebrandt, a “terapêutica”. Pois, como explica na seção seguinte à carta, as regras que acaba de enumerar provaram sua validade no combate que ele mesmo travou com a hipocondria. Como Hildebrandt e seguindo a terminologia de Brown, Kant associa esta última a uma ‘astenia’, a saber, a um enfraquecimento (*Erschlaffung*) e até uma paralisia (*Lähmung*) da força vital. Seu “peito chato e estreito, que deixa pouco espaço para o movimento do coração e dos pulmões” seria causa de uma “disposição natural à hipocondria”. Esta é, segundo Kant, uma doença da veneta ou doença imaginária, ou ainda uma “fraqueza que consiste em se abandonar sem coragem a seus sentimentos doentios em geral, sem objeto determinado”. Nos seus anos de juventude, esteve “confinada”, segundo confessa, em virtude do “desgosto pela vida” [*Überdruß des Lebens*].⁴⁹ Ele teria conseguido dominar

⁴⁸ Kant, 2012, p. 146.

⁴⁹ Kant, 2012, p. 142. Sobre a hipocondria como um tipo de perturbação dos conceitos de experiência na alucinação, ver

essa tendência patológica mediante a reflexão de que a causa dessa opressão do coração pode ser unicamente mecânica e impossível de suprimir. Uma tal reflexão, diz ele,

logo me levou a não mais prestar nenhuma atenção a isso e, enquanto me sentia oprimido no peito, tranquilidade e serenidade reinavam em minha cabeça: o que não deixava de se manifestar igualmente em sociedade, não em função dos humores mutáveis (como habitualmente são os humores hipocondríacos), mas de maneira natural e intencional.⁵⁰

Da mesma maneira, ele teria combatido suas insônias pelo esforço que fazia para desviar sua atenção de qualquer ideia que atravessasse seu espírito. Ele teria mudado seus hábitos alimentares, evitando fazer uma segunda refeição à noite e beber muito. Ele teria procurado também se distrair, alimentando-se ou caminhando,

também o *Ensaio sobre as enfermidades da mente*. Chamayou, 2007, pp. 117- 120: “O hipocondríaco é atingido por um mal que, qualquer que seja a sede principal, percorre verossimilmente, de tempos em tempos, diversos lugares do corpo pelo tecido nervoso.” Se Kant ainda não menciona aqui sua própria inclinação hipocondríaca e melancólica, ele tende já a localizar a fonte desse mal no corpo, como em 1798. Ver também os esboços preparatórios ao *Conflito das faculdades*, AA XXIII, p. 463.

⁵⁰ Kant, 2021, p. 142

em vez de se concentrar em um pensamento. Para evitar resfriados e crises de tosse, ele também teria cuidado para não abrir a boca, respirando pelo nariz, de lábios fechados, no momento de adormecer à noite: técnica de respiração que o teria ajudado igualmente a lutar contra a sede noturna. Vê-se, pois, como Kant subcreve princípios fundamentais, fisiológicos e filosóficos, e adota uma perspectiva ampla sobre a dietética, domínio médico-filosófico, o que lhe permite enriquecer o empreendimento experimental e coletivo de Hufeland. Ele segue, de resto, ponto por ponto, os diferentes aspectos da terapêutica apresentada por Hildebrandt no *Journal* de Hufeland. Aliás, é para destacar essa dimensão dialógica que Hufeland parece decidir a incluí-lo em seu *Journal* de 1798, fazendo acompanhar o texto de um conjunto de notas, na maior parte de caráter técnico ou, antes, aprobativo.⁵¹

Kant, no entanto, assinala algumas imprecisões. Segundo ele, é possível delimitar mais claramente os terrenos respectivos, mediante clarificação da escolha dos meios e dos remédios. Estes seriam espirituais no caso da filosofia e corporais no caso da medicina. É essa divisão de tarefas que Kant parece querer afirmar reiteradamente, e isso desde seu discurso de 1786:

⁵¹ Ver o *Journal* de 1798. Algumas das notas de Hufeland foram integradas na nova tradução do *Conflito das faculdades*.

É preciso cuidar para ter uma mente sã em um corpo sadio. Nesse comércio, cabe aos médicos assistir a mente doente pelo cuidado do corpo, e aos filósofos socorrer o corpo que sofre pelo regime da mente.⁵²

Nesta mesma via, Kant observa, na seção introdutória do *Conflito das faculdades*, que

[A dietética] é [...] filosófica, quando a potência que a razão tem no homem de se tornar senhor de seus sentimentos sensíveis graças um princípio que ele se dá a si mesmo determina sozinho seu modo de vida. Em compensação, ela é somente empírica e mecânica, quando, para estimular ou afastar essas sensações, ela busca se ajudar, fora de si, com meios corpóreos (da farmácia ou da cirurgia).⁵³

A medicina, portanto, disporia exclusivamente de meios corpóreos, da farmácia ou da cirurgia, enquanto a filosofia poderia oferecer ao homem, sadio ou doente, um regime e remédios da mente.

Isso permite relativizar a finalidade médica, tal como Hufeland a concebe. Como explica Kant nos parágrafos

⁵² *De medicina corporis, quae philosophorum est*, tradução de Chamayou, 2007, p. 133.

⁵³ Kant, 2012, p. 138.

de abertura, a longevidade não é sinônimo de imortalidade. Segundo uma tese desenvolvida anteriormente que ele parece pressupor aqui, só a filosofia pode oferecer uma esperança razoável de imortalidade, limitando o sentido desse termo àquele de uma progressão e aprimoramento contínuos, validados de um ponto de vista prático e aplicando-se unicamente à espécie.⁵⁴ Em compensação, a longevidade não responde ainda a esse sonho da humanidade, pois ela não é em si uma tendência à progressão. A pessoa idosa que declina e acaba por “vegetar entre os humanos”, como diz Kant, não é exemplo do objeto desse sonho. A idade, nela mesma, só manifesta um instinto mecânico de sobrevivência e uma tendência a resistir, comum a todos os homens: “tomem um doente que sofre e que carece do necessário durante anos em seu leito de hospital, escutem-no desejar frequentemente que a morte o liberte tão rápido quanto possa desse tormento: não creiam nele, ele não pensa seriamente nisso”.⁵⁵ Mas, manifestamente, é preciso não confundir essa resistência mecânica, produzida pelos órgãos corpóreos, com a resistência moral, a única que pode conferir valor propriamente humano a tal vida. É aqui que Hufeland teria conservado uma

⁵⁴ Ver *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática* Kant rejeita a doutrina herderiana, incluindo sua tese da imortalidade desde 1784, em sua resenha crítica das *Ideias* de Herder.

⁵⁵ Kant, 2012, p. 137.

posição ambivalente.

Mas como pensar precisamente esse regime e esses remédios da mente que pertenceriam à filosofia? Para compreendê-lo, consideremos de mais perto o argumento de Kant e suas fontes filosóficas.

III. Kant, estoico

Kant deseja arranjar um espaço para a filosofia no interior da dietética e conceber, para tal fim, um regime propriamente filosófico. Esse regime, manifestamente, retira certos princípios desta grande filosofia moral que é o estoicismo, tradição que parece ter marcado fortemente Kant desde a juventude. “O estoicismo, enquanto princípio dietético (*sustine et abstine*) não pertence, portanto, unicamente à filosofia prática enquanto doutrina da virtude, mas igualmente a ela enquanto medicina”, pode-se ler na carta a Hufeland.⁵⁶ Essa tese retoma elementos da *Metafísica dos costumes*.

Isso pode parecer paradoxal: contrariamente a certa tradição estoica, o regime kantiano que acabamos de esboçar não preconiza precisamente, nem desapego interior completo, nem esforço intelectual demasiado intenso: um tal desapego (melancólico) é, muito pelo contrário, o sintoma patológico de que Kant padece, e num certo

⁵⁶ Kant, 2012, p. 138.

sentido ele parece dever-se a um excesso de filosofia. Epiteto, o representante do estoicismo imperial a quem se atribui o adágio citado por Kant: “sustine et abstine”, “suporta e abstém-te” (do grego antigo ἀνέχου καὶ ἀπέχου) não se preocupava manifestamente com a dietética, considerando a saúde entre as coisas indiferentes. Kant, ao contrário, coloca as noções de ‘dietética’ e de ‘saúde’ no centro de sua reflexão.

Não obstante, segundo Kant, os estoicos parecem já ter pensado num mesmo programa de exercícios, numa “ascética” segundo o sentido original de ἄσκησις, que parece indicar a mesma finalidade de uma fortificação do espírito (sustine!). Kant retira elementos desse esquema estoico, identificando, na *Metafísica dos costumes*, a virtude a uma força, *virtus* e “*fortitudo animi*”⁵⁷, e esboçando uma “ascética” – um programa de exercício – da vontade. Mesmo se a força de meu caráter se manifesta numa escolha de vida e numa vontade que deve proceder, sempre de maneira totalmente nova e original, da maneira de pensar, eu devo exercer e cultivar meu querer utilizando sempre os obstáculos que se apresentam também como meios de estímulo. O declínio da

⁵⁷ Kant, 1994, p. 50: “A virtude é a força das máximas do homem no cumprimento de seu dever. Toda força só é reconhecida pelos obstáculos que ela pode vencer; no caso da virtude, esses obstáculos são as inclinações naturais que podem entrar em contradição com a resolução ética.”

força vital, que é acompanhado do enfraquecimento do querer e, mais geralmente, da faculdade de desejar, dá um exemplo concreto desse tipo de situação.

Desse ponto de vista, é preciso evitar uma certa versão demasiado extrema, filosófica ou até religiosa do ascetismo que Kant denomina, na *Metafísica dos costumes*, “ascetismo monacal” (*Mönchsascetik*) e expiação fanática. Uma tal “ginástica ética” (*ethische Gymnastik*) não deve visar a supressão das inclinações naturais, nem a “mortificação da carne” ou “tortura do corpo”.⁵⁸ Tal ascetismo “não pode ocorrer sem excitar um ódio secreto contra os mandamentos da virtude”. Em compensação, o programa de exercícios estabelecidos por Kant (que ele também chama de “ginástica ética”), longe de suprimir as inclinações naturais, visa a estimular os “afetos”.

Convém distinguir estes últimos das “paixões”, na medida em que eles não contradizem a razão, mas aumentam a incitabilidade ou a receptividade do organismo para com os objetos do livre-arbítrio⁵⁹. É por

⁵⁸ Desde seu discurso de 1787, *De medicina corporis, quae philosophorum est*, Kant adota essa perspectiva crítica sobre um certo ascetismo religioso que se equivoca sobre a finalidade real da máxima estoica. Instado por seu amigo Herz a tomar posição diante da morte de Mendelssohn, Kant dá uma explicação médica para ela. A morte do “prezado senhor” Mendelssohn teria sido ocasionada por seu mau regime. Ele foi “excessivo em seu ascetismo”, não tendo sabido se alimentar bem.

⁵⁹ Kant, 1994, p. 80.

isso que também é necessário interpretar a velha noção de ἀπάθεια (“ausência de paixões”), sobre a qual repousava a sabedoria e a felicidade segundo os estoicos. Ela não poderia se resumir a uma simples insensibilidade, ou a uma indiferença com relação aos objetos do querer, noções contrárias à exigência fundamental de uma saúde e de uma fortificação interiores: uma verdadeira ginástica ética conjuga a coragem e a serenidade epicuriana. A ginástica moral consiste, pois, unicamente nessa luta contra as inclinações de nossa natureza, que tem por fim nos dar autodomínio nos casos em que a moralidade seja ameaçada e, por conseguinte, ela nos dá coragem e essa serenidade que não deixamos de encontrar na consciência de ter recuperado a nossa liberdade. Esse esquema estoico está presente no *Conflito das faculdades* e permite compreender melhor sua perspectiva mais geral. Se Kant, na seção introdutória, coloca à frente a função metódica e crítica da filosofia em relação às outras faculdades, no que se refere a constituição dos seus saberes, esta função comporta também uma dimensão teórica e prática. Ela é, certo, de início uma “análise” (*Zergliederung*)⁶⁰, que tem uma dupla dimensão, metódica e

⁶⁰ A respeito desse jogo de palavras sobre a análise ou dissecação como uma arte médica e filosófica, ver a carta a Sömmerring, de 10 de agosto de 1795: “Ao me fazer a honra de me dedicar vosso excelente trabalho, provavelmente quisestes me convidar a que reuníssemos num fim comum nossos dois domínios de atuação,

crítica⁶¹. Mas é precisamente por essa função metódica e crítica que ela proporciona um remédio prático e terapêutico. Como Kant o esmiúça na carta da terceira seção, pode-se utilizar a filosofia como um remédio às doenças do corpo e para curar as doenças do espírito, o entusiasmo (*Schwärmerei*). Sem dúvida, algumas dores corporais ou algumas ilusões do espírito podem permanecer. Mas, na medida que posso assegurar-me de que sua fonte se origina na mente, eu posso me proteger dos riscos de um erro e não sucumbir às ilusões de uma imaginação doentia. Quando, ao contrário, a fonte delas se encontra no corpo, eu sei ao menos que nada posso fazer. Esse esquema pode ser ilustrado pelo exemplo da hipocondria: saber que essa angústia tem uma fonte orgânica permite resistir melhor a ela.

Entretanto, a fortificação do espírito não passa exclusivamente pela filosofia e pelo “filosofar”. Convém igualmente estimular essa força por meios não filosóficos, entre os quais a vida em sociabilidade. Para Kant –

o vosso, em que sois o primeiro a dissecar filosoficamente o que há de visível no homem, e o meu, que se ocupa da dissecação do que há de invisível nele.” No alemão, a mesma palavra – *Zergliederungskunst* – se aplica nos dois contextos, significando tanto a arte da análise filosófica, quanto a arte da dissecação anatômica.

⁶¹ Se a filosofia é uma faculdade inferior e serve da teologia, é preciso imaginá-la como uma serviçal que leva a tocha e ilumina o caminho, não a cauda do vestido de sua senhora.

como para Cícero –, a sociedade é o lugar onde se exerce a atividade do homem propriamente dita (a quem é preciso considerar de saída como um cidadão). É na e para a sociedade que o homem emprega seus esforços, entrando em competição e, por vezes, em conflito com os outros. É a socialização ou participação (*Teilnehmung*, *Teilnahme*) que constitui o melhor remédio contra a paralisia da força vital de que padece Kant.

Desse ponto de vista, o comentário de Grégoire Chamayou merece ser nuançado: segundo ele, Kant adotaria o ideal de autonomia, concebendo o sujeito como inteiramente encrespado sobre si mesmo: “O sujeito kantiano se endireita puxando a si mesmo pelos cabelos”.⁶² Do meu ponto de vista, a originalidade da tese kantiana diz respeito, ao contrário, à sua dimensão social e participativa, a *Teilnehmung*. Kant encara o Si mesmo de saída como um nós e o indivíduo como um cidadão cujo aperfeiçoamento depende da vida em sociedade. Esta lhe oferece um espaço de diversão, de distração e de recolhimento (*collectio animi*)⁶³ favorável ao restabelecimento da saúde mental depois de um esforço intenso pelo qual ele fixa a atenção numa só representação: como Kant explica na sua *Antropologia*, “distrair-se [...] é um procedimento necessário, mesmo se ele é em

⁶² Chamayou, 2007, p. 44.

⁶³ Kant, 1798/1993, § 47, p. 157.

parte artificial, a fim de cuidar da própria saúde moral [...]",⁶⁴ e que depende da dietética, ainda que Kant conceda que entende aqui a dietética num sentido "pouco comum".⁶⁵ É o que testemunha a tripartição do *Conflito das faculdades*, que, na sua segunda parte, introduz a questão do aperfeiçoamento coletivo da humanidade no interior do espaço político e jurídico mais amplo.

IV. Kant, doente e triste

Podemos certamente imaginar que uma tal sociabilidade terapêutica toma diversas formas, como as conversas sobre assuntos da moralidade, que Kant introduz desde a seção metodológica e "ascética" da *Crítica da razão prática*: disputas filosóficas nas quais dois adversários competem argumentando, discussões sobre assuntos estéticos, refeições em comum, jogos espirituosos que Kant cita na carta a Hufeland, certas leituras (não exagerar nos romances, porque são muito distrativos!) e mesmo as trocas epistolares. Hufeland e Hildebrandt tinham, por sua parte, aconselhado os mesmos tipos de remédios (distração, música, teatro), mas Hildebrandt

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ "Vê-se, assim, que há para as pessoas ocupadas uma arte (pouco comum) que diz respeito à dietética da mente, e que consiste em se distrair para reunir suas forças." *Ibid.*

evoca, além disso, a amizade: o doente deveria frequentar de tempos em tempos “uma pequena sociedade”, sem o constrangimento da etiqueta, “um círculo de amigos”. Ele menciona, além disso, “o amor de uma criatura feminina”,⁶⁶ a atitude amigável e benévola de um médico, e destaca o efeito particularmente benéfico que pode ser produzido pela “ajuda de um velho amigo, no verdadeiro sentido do termo”.⁶⁷

Dessa perspectiva terapêutica, a intervenção de Christian Garve no debate entre Kant e Hufeland parece das mais felizes. Garve, tradutor e comentador de Cícero que Kant havia escolhido como interlocutor privilegiado dos seus *Fundamentos da metafísica dos costumes* em 1784, e que continua a gozar da sua estima filosófica, retoma, em meados de setembro de 1798, o fio da correspondência interrompida durante longos anos. Ele se junta à discussão médica, explicando a Kant que leu a carta deste a Hufeland: “O senhor falou do poder da alma sobre a dor e até sobre as doenças na sua carta a Hufeland”. Mas Garve quer, sobretudo, trazer ajuda a seu velho amigo. Kant, o filósofo, médico e objeto de autoexperimentação médica, é também, Garve bem o sabe, um velho homem doente, muito longe do ideal heroico de um Epiteto ou de um Posidonius. Como ele

⁶⁶ Hildebrandt, 1795b, p. 465.

⁶⁷ *Ibid.*

mesmo explica, seu estado o reduz a uma existência mais “animal” (*animalisch*) que “civil” (*bürgerlich*),⁶⁸ a um “vegetar, comer, caminhar, dormir”, na medida em que não pode mais exercer sua profissão, nem contribuir como sábio ao bem público. Contrariado, rabugento, queixando-se mesmo, na conclusão de sua carta, do tipo da impressão muito pequeno e ilegível escolhido pelo editor de Hufeland, ele é também um paciente que tem necessidade de ajuda, e que gostaria que essa experimentação, a coletividade médica (Hufeland, Hildebrandt e o corpo de médicos), lhe trouxesse o auxílio necessário para cuidar do seu catarro e sair da sua solidão. Ao mesmo tempo, seus princípios filosóficos lhe ditam que deve controlar a expressão de seu sofrimento em nome daquele dever em relação a si mesmo evocado pela *Metafísica dos costumes*: “As queixas e os gemidos, mesmo um simples grito arrancado por uma dor corporal, é já uma coisa indigna de vós”.⁶⁹

Garve parece ler nas entrelinhas os sofrimentos de Kant. Aliás, tempos antes ele havia refletido, com o próprio Kant, a questão da “*Teilnehmung*”, participação ou “interesse”. Em sua tradução de Ferguson, de 1772, ele havia deplorado a ausência de um equivalente

⁶⁸ Ver Kant, 1798/2015 e também a carta 425 a Garve de 21 de setembro de 1798, em Kant, 1991, p. 704 e segs.

⁶⁹ Ver Kant, 1994, p. 111.

alemão para o termo inglês “interest”,⁷⁰ e ele parece ser um dos primeiros a traduzir esse termo em alemão. Por “interesse” ele entende “o ato de participação numa coisa, na medida em que esta tem imediatamente uma influência sobre nossa pessoa, e somente sobre nossa pessoa”. Conformemente à raiz latina do termo, o interesse é um *inter-esse* e consiste na capacidade de se colocar no interior do mundo e da sociedade humana. É preciso notar que um tal interesse é uma outra forma de participação e de humanidade que a simpatia – daí a dificuldade de tradução em alemão. Ela se distingue desta, uma vez que reside não tanto num sentimento, quanto na consciência de pertencer, enquanto pessoa, a uma coletividade e a uma humanidade que impõem deveres e na consciência do fato de cumprir tais deveres. Para Kant, uma tal humanidade é de princípio totalmente acessível à razão, e ela só por fim acaba produzindo um sentimento. Garve sabe de tudo isso. Ele se proíbe de mostrar demasiada compaixão por Kant, pois é preciso respeitar a “dignidade” dele. Qual é, pois, a sua estratégia terapêutica? Garve é, de início, amigável e lhe recorda os laços do passado: em particular, o fato de que Kant havia reagido de maneira bastante generosa a uma primeira resenha desfavorável à primeira *Crítica*, que Garve havia redigido parcialmente e que seu colega

⁷⁰ Ver Garve, 1772, p. 332.

Feder havia revisado e mutilado.⁷¹ Garve lhe recorda o fato, e exprime então vivo pesar por não ter podido aprofundar o contato pessoal desde então, em virtude da distância dos lugares em que moravam. Nesse tipo de circunstância, é preciso se contentar com esse liame invisível que existe entre dois pensadores e amigos da verdade, e que permite que se amem e se comuniquem um com outro (*lieben und sich mitzutheilen*) à distância.

Mas Garve lhe assinala também que quer contribuir com a discussão médica. Ao fazê-lo, ele se coloca à altura de Kant, revelando-lhe seus próprios sofrimentos. Com efeito, no momento em que redige essa carta, Garve já está gravemente enfermo. No início da carta, ele faz uma descrição bastante circunstanciada do tumor facial surgido treze anos antes, e que, naquele ínterim, lhe havia escavado boa parte do rosto, causando um sofrimento extremo. “Parece impossível que um indivíduo possa viver assim, e mais impossível ainda que ele possa pensar e mesmo pensar com certa acuidade e alguma exaltação, e, no entanto, uma e outra coisa são verdadeiras”.⁷² Por isso, Garve se sente diretamente concernido, e deseja enriquecer o catálogo das regras kantianas a partir das próprias experiências. Ele co-

⁷¹ Ver a carta 112 de Garve, de 13 de julho de 1783 e a resposta de Kant na carta 113, de 7 de agosto de 1783. Kant, 1991, p. 201 e p. 205.

⁷² Kant, 1991, p. 703.

meça exprimindo seu perfeito acordo com a ideia de um regime de pensamento, tendo experimentado ele mesmo “a virtude curativa do pensamento”. Mas ele insiste em precisar que esse remédio não se aplica da mesma maneira em todos os casos. “Alguns, entre os quais o senhor, ajudam a fazer seu mal-estar passar, desviando a atenção dele”. Quanto a ele, ele teria conseguido fazer passar os seus (por exemplo, os males da cabeça), “concentrando neles toda a sua atenção e não pensando em outra coisa senão em sua dor.” Mas Garve também se dirige a Kant enquanto confrade e filósofo. Ele redigiu um novo tratado – um comentário anexo à sua tradução da *Ética* de Aristóteles, que se pretende uma resposta direta e bastante crítica a Kant, e ele o convida a retomar o debate filosófico.

Kant lhe responde imediatamente. Visivelmente tocado e consolado, em sua carta de 21 de setembro de 1798 ele abre o coração e lhe comunica o “suplício de Tântalo” que significa para ele não ter a força necessária para acabar sua obra (a saber, conceber a “passagem dos fundamentos metafísicos da ciência da natureza à física”):

Embora tendendo de minha parte ao mesmo propósito que o senhor, não sei, no entanto, se o quinhão que me coube não o afligirá mais ainda se se puser a pensar nele: estar como que

paralisado em todos os trabalhos intelectuais, a despeito de um quase bem-estar físico; ver diante de si o fim definitivo de seu percurso em matéria de filosofia, tanto em suas metas quanto em seus meios, e saber, no entanto, esse percurso inacabado; ainda que seja consciente de que minha tarefa poderia ser cumprida: suplício de Tântalo [...].⁷³

A carta, manifestamente, produziu o seu efeito. No termo mesmo de Kant, ela *fortificou sua alma* (*seelenstärkend*): “A desconcertante descrição de seus sofrimentos físicos, junto à força de alma com a qual o senhor ultrapassa esses sofrimentos e trabalha ainda com serenidade para o bem do mundo, tudo isso provoca em mim a maior admiração.” Kant está melhor. Ele explica que é incapaz, de imediato, de retomar a controvérsia filosófica, mas confessa sua vontade de consegui-lo, e se deixa mesmo tentar. Ele folheia o comentário e encontra rapidamente um ponto de discordância: “Folheando rapidamente, me detive na nota da página 399, contra a qual devo protestar. Meu ponto de partida não foi o exame da natureza de Deus, da imortalidade etc., mas a antinomia da razão pura [...]” Garve parece ter encontrado o remédio: ele conseguiu lembrar Kant da “pessoa” e do “cidadão” que ele era, e que podia ainda

⁷³ Kant, 1991, Carta 425 [820], p. 705.

ser no fim da vida, dando-lhe um motivo para retomar suas atividades habituais.

Conclusão

Como dissemos, alguns comentadores (como Unna) assinalaram os deslizamentos terminológicos e as ambiguidades nas teses kantianas sobre a dietética e sobre o conflito das faculdades, entre filosofia e medicina. Em particular, Kant parece fazer malabarismo com várias noções de dietética, e oscilar entre duas concepções dela, enquanto prática ou técnica.⁷⁴ Todavia, de acordo com as perspectivas que tentamos abrir nesse artigo, essas flutuações também podem ser lidas como sinais, indicando a evolução de seu pensamento no terreno médico e fisiológico ainda pouco explorado, subjacente ao método, ao sistema e à moral kantianas desde o ponto de partida. Em sua carta a Hufeland, Kant busca alcançar uma maior precisão nas temáticas que o preocupam desde sua juventude, e na direção das quais ele é levado a

⁷⁴ Ver Kant, 2015, p. 151. “Os preceitos da dietética, a doutrina geral da felicidade, e mesmo ainda a arte de dominar as inclinações e domar os afetos em benefício próprio não devem de modo algum ser postas na conta da filosofia prática [...] a razão disso é que essas disciplinas não contêm, no conjunto, senão regras da habilidade, que são, por conseguinte, técnico-práticas, para produzir um efeito que é possível segundo os conceitos naturais das causas e dos efeitos.”

voltar no final da sua vida. Desenha-se nesse diálogo uma nova visão da relação entre as duas disciplinas, que precisa a função do médico, de um lado, e do filósofo e do moralista, de outro. Para concluir, o diálogo com Hufeland, prolongado numa troca epistolar com seu velho amigo e confrade Garve, não tem somente um valor teórico. Tem também um valor prático e terapêutico para Kant.

[MS]

Conhecimento humano verdadeiro: a história da vida de Salomon Maimon na *Revista de Psicologia Experimental*

No decorrer do século XVIII, ampliou-se a autoria de escritos autobiográficos. Ao lado de personalidades famosas, ela abrange cada vez mais também figuras marginais da sociedade. Essa circunstância também se explica com base em um programa científico e literário, cujas premissas teóricas foram formuladas pela primeira vez por Karl Philipp Moritz (1756-1793) em sua *Revista de Psicologia Experimental*.

Essa revista, publicada em dez volumes durante os anos de 1783 a 1793, é precedida por uma *Proposta*. Nela, Moritz destaca enfaticamente o valor heurístico da marginalidade e da condição social dos *outsiders* para o

seu novo gênero de ciência da alma ou psicologia. Não apenas as últimas horas de grandes homens, “como o ensaio de Sulzer publicado na revista *Museu Alemão* e aquilo que Leisewitz escreveu sobre a morte de Lessing”,¹ devem ter um lugar na sua revista. Na verdade, é preciso dirigir a atenção em sentido mais amplo justamente para os indivíduos doentes e para os desvios. Ocorre aqui na psicologia o mesmo que na medicina, onde as enfermidades da alma foram até agora negligenciadas. Como a observação e o conhecimento de si mesmo oferecem determinadas vantagens em comparação com a observação de outras pessoas, é necessário dar certo destaque para as autobiografias:

[...] algumas descrições ou observações da vida sobre si mesmo, tal como os anos de infância e juventude de Stilling, o diário de Lavater, a descrição da vida de Semler e as *Memoires* de Rousseau, quando forem publicadas.²

O apelo de Moritz na *Proposta*, de 1782, não é sem efeito. A ele se seguem na próxima década cerca de 100 observadores de homens, dentre os quais se encontram,

¹ Karl Philipp Moritz, “Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde”, in *Deutsches Museum*, 1782, Band 1, 485-503, aqui 488. Reproduzido em Moritz, *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungs-Seelenkunde*, Frankfurt 2006.

² Idem, p. 488.

além de médicos e sacerdotes, também “estudiosos” e juízes, que enriquecem com inúmeros estudos de caso — distribuídos nas rubricas física da alma, psiquiatria, psicografia e dietética da alma — e contribuições para a psicologia, a linguagem, os sonhos, as recordações da infância etc.³

Durante os primeiros anos, a edição ficou a cargo unicamente de Moritz. Durante sua viagem mais prolongada à Itália (1786-1789), essa tarefa foi assumida pelo pedagogo Karl Friedrich Pockels (1757-1814). Ele assumiu a responsabilidade pela edição dos volumes 5, 6, 7/1 e 7/2. Nos volumes 9 e 10, o filósofo judeu Salomon Maimon (propriamente Salomon Ben-Josua, 1753-1800) aparece como co-editor. No volume 8, Maimon já tinha publicado dois artigos, “Sobre o plano da *Revista de Psicologia Experimental*” e “Atuação da faculdade de pensar sobre os instrumentos da língua”.⁴ Nos volumes

³ Conferir particularmente Andreas Gailus, “Anton Reiser, case history and the emergence of empirical psychology”, in: *A New History of German Literature*, Cambridge Massachusetts 2005, pp. 409-414; Raimund Bezold, *Populärphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werke von Karl Philipp Moritz*, Würzburg 1984; Robert Leventhal, “Kasuistik, Empirie und pastorale Seelenführung. Zur Entstehung der modernen psychologischen Fallgeschichte, 1750-1800”, in: *Jahrbuch Literatur und Medizin*, editado por Berrina von Jagow e Florian Steger, Heidelberg 2008, pp. 13-40.

⁴ Conferir na *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde*, volume 8 (1791), o artigo de Maimon “Über den Plan des Magazins zur

9 e 10 co-editados por ele, publica sob o título *Fragments da história da vida de Ben Josua* uma redação em duas partes de sua autobiografia e elabora a sua “revisão” da psicologia experimental, acompanhada de vários artigos de conteúdo psicológico sobre sonho e divinação, entusiasmo e linguagem.⁵ Ele acrescenta a esses artigos, no índice remissivo dos dez volumes da *Revista* que conclui o último volume, ainda algumas observações novas. Em 1792, talvez sob a influência de Moritz, ele publica em separado, de maneira um tanto hesitante uma redação ampliada, intitulada *A história da vida de Salomon Maimon*.⁶

A seguir, gostaria de me ocupar mais detidamente do artigo autobiográfico e de modo geral teórico de Maimon

Erharungsseelenkunde”, pp. 1-7; “Wirkung des Denkvermögens auf die Sprachwerkzeuge”, pp. 8-16.

⁵ Volume 9 (1792) contém o artigo de Maimon: “Über den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde. Fortsetzung. Auszug aus einem Brief von S.M. an K.P.M.”, pp. 1-23; “Fragment aus Ben Josua’s Lebensgeschichte”, pp. 24-69; “Über den Traum und über das Divinationsvermögen”, pp. 70-88; “Koliwanow, A.P.: Beobachtungen über den Geist des Menschens und dessen Verhältnisse zur Welt. Altona: Pinkvoß 1790: Rezension”, pp. 89-96; J.H. Mathy, “Schreiben an Herrn K.P. Moritz, mit Anmerkungen von Herrn S. Maimon”, pp. 109-126; “Fortsetzung des Fragments aus Ben Josua’s Lebensgeschichte”, 9/2, pp. 41-88; “Einleitung zur neuen Revision des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde”, 9/3, pp. 1-28; “Antwort auf das Schreiben des Herrn Obereit an Herrn S. Maimon”, 9/3, pp. 100-105.

⁶ *Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben*, Berlim, 1792-1793.

redigido para o empreendimento coletivo da *Revista de Psicologia Experimental*. Não resta nenhuma dúvida de que Maimon forneceu um rico material biográfico para a revista. Como judeu polonês⁷ mais ou menos destituído de direitos, Maimon permaneceu durante sua vida incompreendido e excluído da comunidade científica não judaica. Kant e Fichte contam entre os autores que fizeram um tributo à contribuição de Maimon para a filosofia, mas mesmo Kant parece estimar Maimon sobretudo como leitor de seus próprios escritos, ao escrever: “ninguém compreendeu [o escrito] e a questão central tão bem como Salomon Maimon”.⁸ Que a filosofia do próprio Maimon tenha sido, em geral, incompreendida se deve também ao seu dialeto característico, ao seu comportamento em sociedade e ao seu modo de vestir:

Pense-se num homem polonês-lituano [...], com uma barba bastante comprida, portanto um traje de rabino rasgado e sujo, cuja linguagem é uma mistura do idioma hebraico, judaico-alemão, russo e polonês, com os seus respectivos erros gramaticais.⁹

⁷ Conferir Zwi Batscha, Prefácio, in: *Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und von Karl Phillip Moritz herausgegeben*, ND Frankfurt/M., 1984.

⁸ Kant, carta a Markus Herz, de 26 de maio de 1789, AA XI, 48.

⁹ Maimon, “Fragment aus Ben Josua’s Lebensgeschichte”, in:

A comunidade judaica também se mostrou apenas parcialmente compreensiva com as peculiaridades de Maimon. Num primeiro momento, os anciãos judeus negaram a ele a entrada em Berlim. Em virtude disso, depois de alguns trabalhos como professor particular, Maimon se transformou completamente em mendigo e vagabundo. Apesar de mais tarde obter ingresso em Berlim, estabelecer contatos com o *maskilim* berlinense ou com seguidores do Iluminismo judaico como Mendelssohn, Markus Herz etc., ele, no fim, perdeu novamente, por sua própria culpa — devido à fala de um “plano de vida claro” —, a confiança de seus amigos e mecenas judeus. Maimon empreendeu diversas viagens para Hamburgo, Amsterdã, e faleceu com 46 anos na casa de seu amigo, o conde Kalkreuth, na Silésia. Depois que os seus escritos de juventude, sobretudo a *Ensaio sobre a filosofia transcendental*, se tornaram objeto de algum interesse, as obras de maturidade ecoaram como um solitário “cry in the wilderness”,¹⁰ como relata Gideon Freudenthal.

A seguir, gostaria de fazer um breve resumo do programa de psicologia experimental e mostrar em que

Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde 9/1, p. 46.

¹⁰ Gideon Freudenthal, “A philosopher between two cultures”, in: Gideon Freudenthal (Org.), *Salomon Maimon. Rational dogmatist, empirical skeptic. Critical assessments*, Dordrecht 2003, pp. 1-17, aqui p. 3.

medida ele inclui uma nova elucidação e valorização do gênero autobiográfico. Depois disso, gostaria de investigar em que medida a *História da vida*, de Maimon, conduz adiante o programa iniciado por Moritz e responde aos requisitos estabelecidos por ele para a autobiografia. De fato, há indícios na *História da vida*, tanto na primeira como segunda redação, que indicam uma “revisão” fundamental do programa originário e um outro modelo de autobiografia. Por exemplo, a introdução de um comentário do filósofo e médico medieval Maimonides e a conclusão enigmática da *História da vida*: Maimon anexa um conto alegórico sobre um baile de máscara, onde uma série de filósofos cortejam em vão os favores da dama Metafísica, a qual é tanto bela como tímida.

O programa científico e autobiográfico da psicologia experimental

Como já mencionado anteriormente, ocorre claramente uma nova elucidação da autobiografia e da valorização da marginalidade no plano programático incluído na *Proposta*, de Moritz, para a psicologia experimental; uma vez que Maimon se ocupa com esse plano e o assume parcialmente, ele deve ser aqui delineado rapidamente. A fundamentação e a legitimação dessa

nova ciência resulta da ineficiência prática da direção espiritual teológica e pastoral. A ela, Moritz contrapõe um tipo alternativo de cuidado espiritual, a saber, a psicologia experimental ou a “doutrina experimental da alma”, como a denomina inicialmente. Esse argumento estabelece uma concepção ulterior de medicina, tal como Moritz a encontrou provavelmente em seu amigo, o médico Markus Herz.¹¹ De acordo com essa concepção, a medicina está situada entre as ciências antropológicas, que, como a teologia, tratam do homem integral, composto de corpo e alma, e que tem por objetivo a sua cura. A medicina oferece uma espécie de cuidado da alma, e a teologia uma espécie de medicina, uma *medicina mentis*; com a sua forma atual, esta última erra o seu objetivo, porque ela, de acordo com Moritz, não se dirige ao homem singular e porque não dispensa a devida atenção aos indivíduos e a suas particularidades, não levando em consideração a necessidade de remédios e abordagens terapêuticas individuais.

Aqueles que até agora deveriam propriamente combater as enfermidades da alma, [consideraram] as mesmas em grande parte através do véu de uma religião, na maioria das vezes, incom-

¹¹ Conferir a resenha de Markus Herz sobre *Antropologie für Aerzte und Weltweise*, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1773, 20/1, pp. 25-51.

preendida [...], mediante o que os seus olhos se tornaram tão cegos, que eles denominaram padecimentos tão multiplamente diferentes da alma com um único nome, e constantemente exaltaram um único remédio para eles, donde o sofrimento se tornou muitas vezes ainda maior.¹²

Em comparação com o “clamor” e o “logro” de tais charlatões, a psicologia experimental pode oferecer a melhor *medicina mentis*.

A sua primeira utilidade é prática e terapêutica. Como importa reestabelecer a saúde do homem, é preciso seguir a natureza e o desenvolvimento da doença:

[...] como a inflamação progrediu gradualmente no membro danificado? Como o sofrimento poderia ter sido evitado a tempo? Como, além disso, a ferida poderia ter sido curada? A qual negligência na combinação de fatos se deve o fato de que a ferida se alastrou tão amplamente?¹³

Nesse sentido, o objetivo prático, terapêutico, antecede o teórico. Contudo, é necessário aprender a conhecer teoricamente até certo grau a alma a ser curada. Ao contrário das concepções dominantes, esse conhecimento

¹² Moritz, *Vorschlag* [nota 1], pp. 486-487.

¹³ Idem, p. 486.

não é dado de modo algum imediatamente como puro conhecimento da alma.

É evidente que inclusive a maior auto-ilusão tem lugar nos sentimentos religiosos, os quais muitas vezes requerem esforço para serem sentidos, e no fim se acredita que efetivamente foram sentidos, na medida em que, com o coração vazio, [a alma] se desfaz em demonstrações de gratidão e de temor, que não se consideram artificiais e, contudo, o são.¹⁴

Em sua *Proposta*, para a demonstração desse estado de coisas, Moritz recorre novamente à comparação com a medicina. Assim como a anatomia moderna começou, desde o século XVI, a abrir e esquartejar os corpos enfermos, em particular dos criminosos executados, e assim como a psicologia moderna dos séculos XVII e XVIII empreendeu investigações e também experimentos médicos, por exemplo, no âmbito da introdução da vacina contra varíola em semelhantes grupos marginais, em criminosos, órfãos e prostitutas,¹⁵ assim também a psicologia experimental deve “abrir” e “desmembrar” a

¹⁴ Moritz, “Über Selbsttäuschung”, in: *Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde*, 1791, 8/3, pp. 32-37, aqui p. 32.

¹⁵ Conferir a esse respeito Grégoire Chamayou, *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, 2008.

alma e considerá-la como um objeto de investigação e como cobaia.

Em conformidade com essa pretensão médico-científica, os artigos da *Revista* estavam voltados para estudos de caso da medicina, tal como eles se desenvolveram sobretudo desde o século XVII no âmbito do moderno empirismo médico. Os indivíduos enfermos ou, num sentido mais amplo, desencaminhados são objeto de uma investigação especial, porque eles evidenciam a diversidade de enfermidades em relação aos tratamentos empreendidos e porque justamente o desvio da norma, a falha de órgãos ou funções, permite esclarecimentos sobre a natureza humana em geral. A patologia (teoria das enfermidades do corpo e da alma) enriquece, nesse sentido, a teoria da natureza do corpo e da alma.

Em primeiro lugar, a partir de um esforço coletivo devem ser coletados fatos; aqui interessam as qualidades do observador do ser humano para atentar a todos os detalhes, inclusive os aparentemente sem significado, e a sua perícia em colocar um ao lado do outro o que ocorre de maneira consecutiva, “porque o homem integral só pode ser reconhecido com base em manifestações consecutivas”.¹⁶ Isso exige certo distanciamento científico ou a capacidade “de considerar tudo o que ocorre como

¹⁶ Moritz, *Vorschlag*, p. 494.

uma peça de teatro”.¹⁷ Tal distanciamento encontra expressão, por exemplo, no emprego da terceira pessoa do singular no *Anton Reiser. Um romance psicológico*. Ao mesmo tempo, deve ser assegurado que o observador possa considerar o indivíduo tal como verdadeiramente é. A sua maior veracidade explica a precedência científica da observação de si sobre a observação de outros indivíduos, e o da autobiografia sobre as outras formas de narrativa e de relatório psicológico.

De acordo com Moritz, “as descrições fiéis que se produzem para si mesmo de sua própria alma” merecem a maior atenção: “poderia ser um outro? podemos olhar na alma de um outro como na nossa?”¹⁸ O próprio Eu possui, de acordo com os princípios do wolffianismo e também de acordo com Moritz, a vantagem da maior transparência. Não se trata “de atribuir aqui grande importância à própria pessoa”, mas, inteiramente ao contrário, superar receios morais, vergonha etc. em favor da utilidade científica e da contribuição para o bem comum: pois, no caso da psicologia, colocam-se os mesmos problemas da medicina; *experimentum periculosum*, como se lê no primeiro aforismo de Hipócrates. Tais experimentos são perigosos e, além disso, expõem o seu objeto à vergonha pública. Desse ponto de vista,

¹⁷ Idem, p. 493.

¹⁸ Idem, p. 493.

considera-se mais aconselhável narrar os fatos “sem os nomes das pessoas”¹⁹ ou extrair o conteúdo daquelas pessoas “que não pertencem ao universo dos leitores. Um pregador campesino sobre os seus párocos — um supervisor sobre os seus subordinados — não poderia o professor, o pregador, o oficial, o jurista, fornecer contribuições importantes para tal obra?”²⁰ Em parte, importa reunir o maior número e mais variado possível de relatos e curiosidades. Mas nisso deveriam ter a prioridade, em nome da ciência, os relatos autobiográficos: a ciência e a contribuição que ela proporciona para o bem da humanidade é digna de tal sacrifício de si, no qual “desmembramos o estado de nossa alma para a melhoria dos outros”.

A autobiografia apresenta necessariamente o ponto de partida desse empreendimento psicológico ulterior. Partindo de si mesmo, as investigações do observador de homens poderiam então “passar gradualmente para o rosto, para a linguagem e para as ações de crianças, jovens, adultos e velhos”. A partir dessas explicações, parece consistente a introdução de um fragmento do *Anton Reiser* e do estudo prévio *Recordações*

¹⁹ Idem, p. 488.

²⁰ Idem.

dos primeiros anos da infância, no volume 2, da *Revista de Psicologia Experimental*.²¹

Se a visão da totalidade das histórias de vida também conduzem, por sua vez, de novo para Deus, então, não obstante, tal autobiografia, elaborada segundo um modelo científico e médico, caminha em sentido oposto a uma determinada tradição de autobiografia. Ela coloca o centro de gravidade no desenvolvimento individual da linguagem e importa para ela reproduzir o significado humano que vincula o Eu a conceitos de Deus, num movimento antiteológico e antimetafísico que lembra Wittgenstein. As recordações da infância dessas expressões, tal como elas foram inicialmente compreendidas pela criança, abrem ao observador a visão do seu verdadeiro Eu, não como princípio puro do espírito, mas, ao contrário, como princípio de identidade de si-mesmo condicionado por sua corporalidade, sensibilidade e passividade ou como sua personalidade temporal, já que importa desenvolvê-lo além da linguagem. Aqui as ideias da criança podem servir como sinal ou sintoma, na medida em que conferem um contexto às representações e servem de “imperceptível e refinado vínculo”, “pois o que associa o nosso estado atual ao estado passado senão o

²¹ Idem, p. 494.

fato de aquilo que agora constitui o nosso Eu já tenha existido antes em outras relações?”²²

Afinidades científicas de Maimon com Moritz

O esboço desse programa científico pode lançar uma luz sobre as motivações psicológicas e autobiográficas do próprio Maimon. Por que Maimon escreve uma história de vida e a publica nesse âmbito? Em um artigo sobre Maimon, Nicolas Will demonstrou a originalidade e a modernidade desse empreendimento na tradição judaica: essa autobiografia refuta o preconceito de que o judaísmo, em razão do significado de ritos coletivos e do calendário rigorosamente estruturado, deixou pouco espaço para a própria individualidade;²³ evidentemente, há também apenas poucos precursores como Glikl Hamel, Jacob Emden e Meguillat Sefer, cujas autobiografias são todavia diretamente motivadas pela religião, e que a partir dessa motivação religiosa retrataram as próprias lembranças, servindo de edificação e advertência para o leitor.

²² Idem.

²³ Nicolas Will, “L’expérience autobiographique de Salomon Maimon”, in: *Haskala et Aufklärung, Philosophes juifs des Lumières allemandes. Revue Germanique Internationale* 9/2009, editado por Stefanie Buchenau e Nicolas Weill, pp. 23-34, aqui pp. 26-28.

Maimon, contudo, compartilha claramente o interesse de Moritz, de espécie fundamentalmente diferente. Quando ele se deixa convencer por Moritz para a redação de uma autobiografia, então o faz inicialmente em virtude de uma luta mútua contra os preconceitos religiosos e em virtude de um interesse científico e sistemático mútuo pela psicologia e autobiografia.

Os preconceitos religiosos são tematizados de modo mais completo na redação estendida intitulada *História da vida*. Maimon lança ali um olhar mais amplo sobre a sociedade de seu tempo. Ele se orienta pela situação política e econômica da Polônia,²⁴ resultante da Guerra da Suécia, da Revolta dos Cossacos e da ignorância dos monarcas, onde a sua família está exposta a constantes perseguições, embora não seja submetida a arrendamento e trabalho manual; e ele não denuncia apenas a religião mal-compreendida, rígida, dos seus correligionários, já que reduzida a preceitos exteriores: o despotismo dos rabinos que reinava em sua comunidade, as práticas curiosas de seus correligionários e seitas, tal como o *hassidismo* polonês, que em sua tendência à castração e ao rebaixamento de si lembram os quietistas descritos por Moritz.

A redação abreviada publicada na *Revista* se concentra na psicologia: naqueles momentos em que o pequeno

²⁴ Conferir Batscha, *Nachwort* [nota 7], p. 336.

Salomon entra em contato pela primeira vez com a religião e com o universo do conhecimento mediante seu professor, o qual desde o primeiro momento coloca diante de seus olhos os instintos dos adultos, no sentido mais baixo do termo — redação que, em virtude da nova exigência científica, é descrita também na terceira pessoa, tal como o *Anton Reiser*. Esses momentos são relatados com a maior veracidade. Maimon não embeleza nem as suas faltas — um furto à la Rousseau, o roubo de uma caixa de remédios —, nem silencia sobre seus desejos eróticos provenientes da visão de uma jovem mulher que sai do banho, pouco antes de seu casamento aos 11 anos de idade, arranjado duas vezes pelos seus pais; tampouco se cala sobre a preguiça e a inércia, que ele responsabiliza aos infortúnios narrados na primeira parte. As mesmas qualidades da *História da vida*, a saber, a sua veracidade e imparcialidade científicas, são também destacadas por Moritz em seu prefácio à redação estendida.

Essa descrição da vida não carece de nenhum elogio para ser lida. Ela será considerada atraente por qualquer pessoa que não seja indiferente ao modo como a força do pensamento pode se desenvolver em um espírito humano, inclusive sob as circunstâncias mais opressoras, e como o impulso autêntico para a ciência não se deixa

desencorajar por obstáculos que parecem insuperáveis.

Mas o que numa outra perspectiva confere a esse livro também um valor especial é a apresentação imparcial e livre de preconceitos do judaísmo, sobre a qual se pode afirmar com razão que é a primeira em sua espécie e, por isso, merece atenção especial, particularmente nos tempos atuais em que a formação e o esclarecimento da nação judaica se tornou um objeto particular da reflexão.²⁵

Maimon compartilha a opinião e as ideias programáticas do editor, na medida em que também credita o valor propriamente dito de sua autobiografia à sua veracidade. Tal como Moritz, também ele acredita

que [não] corresponde apenas a *grandes homens* de título e nível prestar contas ao mundo sobre os assuntos de Estado em que estiveram envolvidos em sua vida, sobre as intrigas de corte com que lutaram constantemente, em suma, sobre as suas expedições políticas ou militares em busca de água e terra; pois pode haver certos aspectos em que acontecimentos aparentemente insignificantes da vida humana são muito mais

²⁵ Moritz, "Vorbericht des Herausgebers", in: Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 7], p. 7.

interessantes e instrutivos do que os feitos distintos anteriormente mencionados, que são em todos os lugares bastante parecidos, de modo que, a não ser quando é conhecida a situação das pessoas a que dizem respeito, esses acontecimentos podem já ser punidos *a priori* e previstos com bastante exatidão. A natureza é inesgotável, em contrapartida, descrições dessa espécie já foram há muito esgotadas.²⁶

A partir desse argumento, é possível justificar também o próprio ensaio biográfico.

De fato, não sou nenhum *homem grande*, nenhum *filósofo para o mundo*, nenhum *bufão*; também não sufoquei nenhum morcego na *bomba de ar*, não submeti *sapos* à tortura e não fiz *homenzinhos* dançarem com a *eletricidade*. Mas o que isso quer dizer? Eu amo a verdade, e onde ela importa, não pergunto pelo diabo e por sua avó.²⁷

Assim como Moritz, importa para Maimon contrapor descompromissadamente as verdades tradicionais às suas

²⁶ Maimon, Prefácio para o segundo livro, [sem paginação]. Conferir “Vorrede zum zweiten Buch” in: Maimon, *Lebensgeschichte*, p. 143.

²⁷ Idem, p. 146.

próprias lembranças, ainda que elas sejam nocivas para a sua própria reputação e vizinhança.

Em conformidade com os critérios da psicologia experimental, a história da vida deve se apoiar inicialmente em fatos, recordações, tal como se impõem em retrospectiva imediatamente ao narrador. De acordo com o prefácio programático para a segunda parte, a *História da vida* deve servir como “inventário”, “em que é registrado da maneira mais fiel o quanto me aproximei de minha determinação, bem como aquilo que ainda poderia faltar para isso, e que servem tanto para o conhecimento de mim mesmo como também para um possível aperfeiçoamento”.²⁸

Maimon indica ao mesmo tempo, aqui também em certa harmonia com Moritz, que a realização da narrativa é, em última instância, também uma realização sistemática. Em seu artigo “Sobre a constância da natureza”, ele escreve:

Acredito que o verdadeiro conhecimento do homem de que tanto se fala em nossa época e tão pouco se compreende não reside na enumeração das manifestações diferentes, sim, inclusive contraditórias da faculdade de conhecer e da vontade de um indivíduo, e sua retenção na memória, como se quando alguém quisesse aprender

²⁸ Idem, p. 148.

botânica quisesse guardar na memória indiferentemente todas as características das plantas, sem classificá-las, sem submetê-las a um sistema qualquer, mas o verdadeiro conhecimento do homem consiste em reduzir as diferentes manifestações, sim, inclusive contraditórias, de um homem a um único princípio, o qual constitui a sua individualidade.²⁹

No caso de Maimon, as contradições residem evidentemente na oposição entre as formas de surgimento ou máscaras do Eu, entre os talmudistas barbados e o *maskil* ou o iluminista de Berlim, que adaptou a si mesmo ao idioma e à filosofia alemães, raspou sua barba e deixou completamente de lado o hábito da oração, entre o hóspede até então bem vestido na casa de seus ricos mecenas e o mendigo destituído de meios de sobrevivência. Essas contradições só podem ser resolvidas por meio do regresso ao seu princípio individual mais próprio: o seu ímpeto por conhecimento. Esse serve de guia na reconstrução de seu dever individual como um fio condutor. São arroladas a formação e a falta de formação e o desenvolvimento linguístico do protagonista. Por isso também a redação abreviada começa

²⁹ Salomon Maimon, "Ueber *Stetigkeit* in der Natur", in: *Deutsche Montasschfrift*, 1791, vol. II, pp. 136-145, aqui p. 142.

com a recordação das conversas entre pai (ele mesmo um rabino) e filho sobre a Bíblia.

Quando completou seis anos, o seu pai começou a ler com ele a Bíblia: “No início, Deus criou o céu e a terra”. Nesse momento, B. J. interrompeu seu pai e perguntou: – Mas, pai, quem criou Deus? Pai: – Ninguém criou Deus, ele existe por toda a eternidade. B. J.: – Ele também existia há dez anos? Pai: – Sim, ele existia também há cem anos. B. J.: – Então Deus talvez tenha dez mil anos de idade? Pai: – Cuidado! Deus é eterno. B. J.: – Mas ele deve ter nascido em algum momento? Pai: – Não, pequeno tolo, ele foi eterno e eterno e eterno! B. J. não ficou satisfeito com essa resposta, mas pensou que como seu pai deveria saber melhor do que ele, então ele deveria deixar isso para lá.³⁰

A cena mostra, num reflexo direto do *Anton Reiser*, que a terminologia religiosa — Deus, eternidade — ultrapassam necessariamente a capacidade de compreensão da criança. Essa cena corresponde àquela do *Anton Reiser* em que ele, depois da leitura que o pai recebera

³⁰ “Fragment aus Ben Josua’s Lebensgeschichte” [nota 9], p. 24; comparar com *Lebensgeschichte I* [nota 6], p. 28 e, respectivamente, reimpressão [nota 7], p. 25.

dos escritos quietistas, no caso a *Indicação para a oração interior* da Madame de Guion, começa a dialogar com Deus, “com o qual estabeleceu uma relação de bastante confiança”.³¹ Anton inclusive conduz no carrinho de mão o pequeno “Jesus”, “do qual fora dito que está por toda parte, e que se pode tratar com ele constantemente e em todo lugar”,³²

Na redação estendida, Maimon retrata com grande pormenor as condições penosas do aprendizado da língua. Ele descreve como nas escolas judaicas os professores sujos e pobres exerciam um poder tirânico sobre os seus alunos, confiscavam o seu sanduíche e empregavam métodos estranhos para o aprendizado da gramática.

Ela deve ser aprendida *ex usu*, por meio da tradução da Santa Escritura, mais ou menos como o homem comum aprende a gramática de sua língua materna, pelo uso de uma maneira muito incompleta. Também não existe um dicionário da língua hebraica. As crianças aprendem logo com a explicação da Bíblia [...] e isso com todos os possíveis erros gramaticais. Não há outra coisa possível que seja melhor, já que o hebraico precisa ser explicado pela língua materna; já que a língua materna judaico-polonesa

³¹ Moritz, “Anton Reiser”, in: *Dichtungen*, p. 100.

³² Idem, p. 102.

é ela mesma repleta de deficiências e imprecisões gramaticais, então naturalmente também a língua hebraica aprendida desse modo tem a mesma conformação.³³

Maimon parece compartilhar a visão de Moritz: de que o Iluminismo consiste na luta contra tais preconceitos comunicados pela língua, de que ela “não reside justamente na obtenção de novos conhecimentos e ciências; mas, ao contrário, na remoção de tais conceitos que nos foram fornecidos por meio da educação e do ensino”.

A revisão de Maimon do programa da psicologia experimental

Ao acompanhar o percurso de formação de Maimon, o leitor se depara com diferenças que apontam ao mesmo tempo para uma revisão inteiramente essencial do programa da psicologia experimental. Essas diferenças são apresentadas por Maimon em sua própria “Revisão” e nos artigos publicados nos volumes de 8 a 10, da *Revista*.

Em conformidade com os seus próprios princípios metodológicos e tradições filosóficas e talmúdicas, ele formula nesta revisão bem como em todos os seus escritos

³³ Maimon, *Lebensgeschichte*, I, p. 46; reimpressão [nota 7], p. 34.

as suas próprias teses filosóficas na forma de comentário. Freudenthal revelou essa originalidade metodológica de Maimon no volume editado por ele sobre esse autor, abrindo desse modo o caminho para uma nova avaliação fundamental:

Na tradição judaica, comentários são a forma principal mediante a qual são produzidos e transmitidos conhecimentos novos; comentários sobre a Bíblia e o Talmude, metacomentários (isto é, comentários sobre comentários) sobre ambos, ou comentários sobre quaisquer textos mais ou menos canônicos. Não é surpreendente, portanto, que escrever comentários é a primeira e natural opção de Maimon como meio para o trabalho filosófico [...].³⁴

O comentário filosófico que Maimon oferece em sua “revisão” até agora praticamente não recebeu atenção da pesquisa acadêmica. E, todavia, ele questiona criticamente as premissas mais fundamentais dessa psicologia experimental.

³⁴ Freudenthal, *A philosopher between two cultures* [nota 10], p. 5; conferir também Isabelle Thomas-Fogiel, “Coalition des systèmes ’et topologie des contradictions’: la pratique herméneutique de Salomon Maimon”, in *Revue Germanique Internationale* 9/2009, pp. 35-51; Yitzhak Melamed, “Maimon et l’échec de la philosophie juive moderne”; in *Revue Germanique Internationale* 9/2009, pp. 175-187.

Em primeiro lugar, chama a atenção que falte na autobiografia qualquer referência ao modelo médico que está na base da psicologia experimental. Muito embora Maimon possua claramente conhecimentos médicos bastante profundos, pois se dedicou inicialmente a estudar medicina e exerceu por um período a profissão de médico com maior ou menor sucesso,³⁵ obtendo por fim pelo menos o diploma de farmacêutico. E justamente o valor e a utilidade da medicina para a psicologia experimental se encontra no centro de sua revisão completa e profunda em diversas passagens. Em princípio, Maimon considera “muito bom o plano de constituir a medicina da alma, a sua divisão e organização sistemática, segundo o modelo da medicina do corpo”; ele exige todavia “uma discussão mais precisa”.³⁶

Maimon manifesta uma série de preocupações em relação ao modelo médico de psicologia favorecido por Moritz. Assim, de acordo com o rigoroso racionalismo de Maimon, a medicina ou “farmacologia” não pode nem ao menos reivindicar um *status* científico genuíno, tal

³⁵ Conferir o relato de Maimon sobre suas visitas a enfermos na *Lebensgeschichte*: Maimon evidentemente faz um diagnóstico algo apressado, sem dispensar a devida atenção às narrativas de seus pacientes: assim ele não quer aceitar a resposta de seu paciente à pergunta de se tem dores de cabeça: “Mas você tem de ter dores de cabeça. . .”.

³⁶ Maimon, “Über den Plan des Magazins zur Erfahrungseelenkunde. Fortsetzung”, 9/1, pp. 1-23, aqui p. 1.

como Moritz parece assumir. “Na medida em que a farmacologia é, em geral, uma parte especial da ciência da natureza, não pode ser atribuída a ela nenhuma evidência maior do que a da ciência da natureza em geral [...]”.³⁷ Além disso, ele se apoia evidentemente na diferença introduzida por Wolff e desenvolvida por Moritz entre psicologia racional e empírica (quer dizer, psicologia experimental); ele prefere falar de psicologia “pura” e “aplicada”.

A psicologia é a ciência da alma humana, enquanto faculdade de conhecer e querer; ela pode ser separada em psicologia pura e aplicada. A psicologia pura é a teoria das múltiplas forças principais da alma, quer dizer, das espécies de atuação das mesmas, que não podem ser explicadas em separado, mas que permitem explicar todas as manifestações da alma. A psicologia aplicada é a teoria sobre a maneira de empregar esses princípios para a explicação de manifestações particulares da alma.³⁸

³⁷ Idem, p. 1. Ver também o desenvolvimento dessa ideia em “Einleitung zur neuen Revision des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde”, 9/3, pp. 1-28.

³⁸ Salomon Maimon, “Über den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde. Auszug aus einem Brief an den Herausgeber von Salomon Maimon”, 1791, 8/3, pp. 247-254, aqui 247 s.

Essa nova terminologia aponta para diferenças filosóficas fundamentais. Elas dizem respeito sobretudo ao conceito de alma. A concepção moritziana de psicologia experimental repousa sobre uma concepção dualista, de que alma e corpo apresentam duas substâncias independentes, “mas que estão associadas de tal modo, que as modificações da alma ocasionam modificações correspondentes do corpo, e também inversamente”. Essa concepção dualista de um paralelismo necessário do movimento da alma e do corpo apresenta certas vantagens diante de sistemas alternativos como o dos materialistas. Não obstante, ele não leva em consideração as atuações da alma, que atua em si mesma, sem que a essa atuação corresponda a modificações corpóreas.

Observo, todavia, que a despeito do vínculo preciso entre alma e corpo, a alma também atua em si mesma, quer dizer, produz modificações a que não correspondem quaisquer modificações corpóreas. Dessa espécie são as atuações das assim chamadas faculdades superiores e do livre-arbítrio.³⁹

Como princípio imaterial do espírito e do arbítrio, a alma é sobretudo definida pelas faculdades superiores da razão e do entendimento, e se elas devem ser pensadas

³⁹ Idem.

como alma do mundo⁴⁰ ou como razão formal do mundo, tal como Maimon se posiciona em seu artigo publicado sobre esse tema na mesma época no *Jornal Berlinense*, rigorosamente falando tal alma não pode ser de modo algum enferma.⁴¹

Todos os seres humanos, sim, inclusive todos os seres pensantes em geral, possuem o mesmo entendimento e razão; nesse sentido, eles podem ser diferentes apenas no que diz respeito aos objetos e ao grau das atuações [...]. Essas forças superiores da alma podem, portanto, ficar inteiramente fora do alcance da farmacologia da alma, porque elas não estão em si mesmas submetidas a nenhuma modificação. A sensação está todavia (como faculdade da alma) submetida em si à modificação, mas como a sua modificação depende da mera organização, então não há nada que o médico da alma possa fazer. Para a farmacologia não resta mais nada senão a imaginação com as suas divisões, a qual não pode aceitar muitas modificações apenas exteriormente como uma faculdade passiva, mas

⁴⁰ Salomon Maimon, “Über die Weltseele” in *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1790, 8, pp. 47-92.

⁴¹ Conferir também o artigo de Maimon sobre o entusiasmo [nota 5].

também como uma faculdade ativa por iniciativa própria [...].⁴²

Se ainda assim se quiser colocar na base da psicologia experimental um modelo médico, então no seu centro deveria estar o conceito de saúde da alma, definida como “aquele estado da alma [...] em que as atuações da vontade livre podem ser exercidas desempeidamente”.⁴³ Inversamente, a enfermidade consistiria então, devendo ser diferenciada da ‘fraqueza’ da faculdade”, no impedimento que a alma experimenta no exercício dessas atuações. Esse conceito de enfermidade da alma não suscita apenas outras questões: Como se pode reconhecer em geral tal enfermidade da alma? Como se pode apresentá-la sistematicamente de modo completo? E como se pode tratá-la terapêuticamente? Pois os meios para a cura “não são exteriores, mas devem ser procurados na alma ela mesma”. Além disso, ele não encontra na *História da vida* do próprio Maimon nenhuma aplicação direta.

Em oposição às indicações programáticas de Moritz e seu *Anton Reiser*, Maimon não apresenta de modo algum a sua própria biografia como uma história de sofrimento. Embora alguns homens como ele possam

⁴² Maimon, “Über den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde”, p. 5.

⁴³ Idem.

ser “apresentados por alguns teólogos como indivíduos perigosos para a religião, por alguns políticos como um perturbador da ordem social, por alguns médicos como alguém que tem o fígado entupido”, ele se alegra todavia de possuir a melhor saúde, na medida em que Maimon pode verificar por si mesmo. Maimon pode ser diferente, mas ele não está doente, e também não é mais o caso de avaliar as suas particularidades notórias, com referência a uma norma geral, como sintomas. Em vez disso, elas indicam simplesmente a força de comunicar a ele as suas próprias contradições.

A *História da vida de Salomon Maimon* não trata de enfermidade, tampouco de tratamento e restabelecimento, como sugere o editor Moritz no prefácio.⁴⁴ Ela descreve uma força saudável, que carece dos impedimentos para o seu desdobramento. Essa situação explica também a interpretação surpreendente de Maimon das dificuldades suscitadas pela exigência autobiográfica por veracidade. De acordo com Maimon, não importa aqui, como acredita Moritz, superar a vergonha natural em nome da ciência, e sim o mandamento moral da humildade. Pois, apesar dos acontecimentos embaraçosos e

⁴⁴ “Semelhantes exemplos [são] instrutivos e importantes, não apenas em virtude dos destinos particulares do indivíduo singular, mas porque iluminam a dignidade da natureza humana, e alimentam uma confiança na força da razão que se eleva.” Moritz, “Vorbegriff des Herausgebers” [nota 7], p. 8.

ignominiosos que ocupam a história da vida de Maimon, a verdade não é para ele uma desvantagem, mas, ao contrário, ela é para ele antes lisonjeira, na medida em que revela os seus próprios méritos.⁴⁵

Se uma bem compreendida psicologia experimental apresenta a prática e a efetividade da alma humana definida como espírito e arbítrio, então a apresentação e reconstrução psicológica da associação de ideias deve seguir uma ordem, que Maimon, em referência a Kant, denomina de “pragmática” e que considera a alma em sua liberdade como se ela fosse natureza. Muito embora tente identificar a sequência causal da ordem natural, em que “todos os acontecimentos são consequências de acontecimentos muito menores”, ela busca a apresentação do homem em sua liberdade de determinar a si mesmo.

Com isso, em primeiro lugar, desloca-se necessariamente o peso da vida emocional para o espírito. A investigação da própria interioridade não pertence à agenda da psicologia experimental de Maimon. Em vez disso, a biografia de Maimon é uma biografia intelectual;

⁴⁵ “Primeiro me propus a ser fiel à verdade nas minhas narrativas e descrições, tenha ela vantagem ou desvantagem para minha pessoa, família, nação ou demais relações. Estou, em primeiro lugar, muito distante de me enganar com a assim chamada humildade, a defesa dos indignos!, de silenciar sobre o que pode ser útil para outros apenas porque é de algum modo lisonjeiro para mim.” Maimon, “Vorrede” [nota 26], p. 144.

no seu centro se encontra a formação espiritual, que ele experimentou por meio do contato com o Talmude e com Maimonides. Ao contrário de Moritz, Maimon raramente fala de emoções; em certo momento, ele relata como, depois de ter sido impedido de entrar em Berlim diante do Portão de Rosenthal, irrompeu em sonoro pranto. Essa irrupção repentina de emoções não é, todavia, preparada narrativamente por meio da apresentação de sua perspectiva interior, de seus medos ou esperanças. Numa outra passagem, ele explica que as crianças judias jamais teriam aprendido a demonstrar como as demais o seu amor aos pais em longos discursos. Também a relação com a sua mulher, que o visita mais tarde em Berlim, permanece em grande parte ambígua.

Em segundo lugar, com base numa perspectiva pragmática de Maimon, inclusive os “impedimentos [...] [devem servir] de certa maneira como dispositivo conforme a fins da sábia providência” e como meios de promoção para a obtenção da própria determinação. Contrário às suposições de Moritz, o preconceito não é prejudicial para o desenvolvimento do espírito, mas justamente aguça a força do pensamento. A carência de professores racionais e leituras convenientes *requer* a capacidade de pensar por si mesmo, a livre formação do espírito e a transformação da religião melancólica e extasiante em uma religião racional.

Por isso, Maimon sublinha consequentemente a contribuição positiva da religião para a constituição da alma. Religião e tradição não transmitem *per se* ausência de formação. Elas não têm como objetivo a aniquilação do Eu, tal como no pietismo e quietismo do *Anton Reiser*. O juízo de Maimon sobre os seus educadores permanece aqui matizado. A sua veracidade permite que ele se manifeste negativa e positivamente sobre homens e tradições que o marcaram espiritualmente, em particular o Talmude e o seu mentor espiritual, o filósofo e rabino medieval Mose ben Maimon (1135-1204), ou Maimonides.

É sabido que Maimon já tinha adquirido um conhecimento extraordinário do Talmude com a idade entre 10 e 11 anos e também foi reconhecido e estimado durante sua vida como excelente talmudista por seus correligionários. Como já mencionado anteriormente, essa formação talmúdica exerceu uma influência inteiramente positiva em sua forma de pensar filosófica. Que os ensinamentos do Talmude permaneçam incompreensíveis, contraditórios, que eles às vezes desaguem em teses absurdas como ser permitido “matar um porco no Shabat”, mas, inversamente, ser um “pecado mortal”⁴⁶ matar uma pulga, não remete pura e simplesmente à

⁴⁶ Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 6], p. 36. Comparar com Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 7], p. 29.

sua adesão. Essas contradições requerem justamente a força de pensamento para a sua solução. Sim, como bom talmudista, a apresentação minuciosa de Maimon se destaca pela tal capacidade de pensar por si mesmo e, inclusive, por certa impertinência na *disputatio*.

A nova definição da psicologia experimental coloca o autobiógrafo Maimon, ao mesmo tempo, diante de novas exigências. Sem dúvida, ele compartilha a convicção de Moritz sobre o significado psicológico da autobiografia. Mas Maimon chama expressamente a atenção para a dificuldade da execução desse trabalho encomendado. Não se trata apenas “de uma careta do autor, quando ele diz [ao leitor] o quanto estava pouco disposto a escrever essa história de vida”.⁴⁷ Pois a visão da alma como causalidade com base em liberdade e espontaneidade permanece, a despeito de todo o esforço para uma explicação causal, linear e rigorosa, necessariamente limitada quando posta em analogia com o esquema das ciências da natureza.

É possível tratar da alma como se fosse natureza, mas ela é propriamente liberdade como fenômeno. A partir dessa perspectiva, toda continuidade se mostra como ficção imperfeita e, por isso, possivelmente inverídica; o mesmo vale para o ensaio autobiográfico, na medida

⁴⁷ Maimon, “Vorrede”, [sem paginação]. Comparar com Maimon, “Vorrede” [nota 26], p. 144.

em que ele quer ser mais do que excerto ou fragmento e almeja uma visão panorâmica sobre o todo, a partir da qual tão-somente pode ser demonstrada a verdade de sua alma e da sua descrição. A consciência de tal impossibilidade impediu, por muito tempo, Maimon de concluir a redação completa da versão estendida:

A causa verdadeira, portanto, que o impediu [de concluir a redação completa], não é nenhuma outra senão a consciência de minha incapacidade de apresentar em conformidade com esses objetivos os acontecimentos de minha vida, que em si poderiam ser suficientemente interessantes e instrutivos do ponto de vista psicológico e pedagógico.⁴⁸

São prova dessa dificuldade as particularidades formais da *História da vida de Maimon*. Por um lado, Maimon procura corresponder ao “pacto autobiográfico”⁴⁹ na redação estendida da história da vida, que estipula a unidade entre autor, narrador e protagonista. O início da segunda parte marca uma ruptura importante com o renascimento espiritual ocorrido sob a influência da leitura de Maimonides. Maimon destaca essa ruptura por meio da mudança de nome. Ele abandonou o seu nome

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, 1975.

hebraico Ben Josua depois de seu ingresso em Berlim e do início de sua carreira de escritor sob a influência de Maimonides, a cujo *More Newuchim* (*Guia do indeciso*) ele tinha redigido um comentário já na Polônia. Ele começa a assinar Maimon. De acordo com Liliane Weissberg, esse novo nome substitui a “referência ao pai físico pela [referência] ao pai intelectual”, contido em Ben Josua.⁵⁰ Ao mesmo tempo, Maimon procura por meio da mudança da terceira para a primeira pessoa vincular em retrospectiva ambos os nomes e identidades.

Por outro lado, ele ultrapassa deliberadamente as regras autobiográficas, como ele mesmo parece estabelecê-las. Assim, por meio da introdução de um comentário em dez capítulos ao *More Newuchim*, de Maimonides, na *História da vida* (que infelizmente está inteiramente ausente em muitas edições dessa obra), ele interrompe explicitamente a linearidade do enredo, e acrescenta a ela, por fim, ainda uma curiosa narrativa alegórica.

Ela torna intuível como a metafísica (e o Eu metafísico da liberdade) revela apenas de modo muito fugaz a física para o olhar do filósofo. Maimon compara a metafísica, denominada de Madame M., com um encontro durante um baile de máscaras. Essa dama extraordinariamente bela é “demoniacamente frágil” e se equipara a um “fogo-fátuo”:

⁵⁰ Weissberg, p. 306 [nota].

[...] quanto mais se acredita se aproximar de seu favor, tanto mais ela parece distante, e quando se acredita já estar inteiramente de posse dela, ela desaparece completamente de vista. O seu nome, para honrá-la, é Madame M. ou o que é o mesmo que a dama da camareira Filosofia. Pois, como dito, já que a dama é invisível e tudo o que se sabe sobre a sua beleza vem apenas da boca da sua camareira tagarela, então não pode ser dado a ela agora também nenhum outro nome.⁵¹

Embora “um dos mais astutos dentre os novos” tenha impellido a maior parte dos filósofos a abandonarem o salão, na medida em que ele observa “que essa dama exaltada é uma criação de sua imaginação”,⁵² não obstante, de acordo com Maimon, mesmo essa compreensão pode encorajar os filósofos a prosseguirem com a busca.

Essas particularidades formais mostram a exigência que Maimon faz ao leitor. Ele mesmo renuncia a uma ordem linear. Em correspondência com o *More Newuchim*, de Maimonides, o leitor pode ler o capítulo na sequência que lhe parecer correta. Com isso, todavia, Maimon transfere para o leitor a tarefa impossível de

⁵¹ Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 6], p. 277. Comparar com Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 7], p. 316.

⁵² Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 6], p. 282. Comparar com Maimon, *Lebensgeschichte* [nota 7], p. 319.

alcançar uma visão geral do todo e uma visão da ordem causal efetiva. Por meio do livre reordenamento do capítulo, ele deixa a cargo do leitor participar ativamente na confecção da fragmentária história de vida.

Conclusão

Os artigos de Maimon sobre psicologia experimental demonstram uma autêntica predisposição para o diálogo intercultural, e do profundo entrelaçamento entre *Haskala*, o movimento judaico de reformação, e o Iluminismo cristão. Eles evidenciam diferenças culturais que são tão fundamentais, que elas parecem ter deslocado até agora em maior ou menor grau o olhar sobre Maimon. A despeito das próprias observações de Moritz, mais positivas, a revisão parece ter despertado relativamente pouco interesse também pelo lado da pesquisa de Moritz. Não obstante, as premissas filosóficas e teológicas do projeto se revelam justamente com a distância que separa Maimon de Moritz. Fica evidente que a psicologia experimental, apesar de toda crítica à teologia, permanece um projeto pietista. Trata-se ali de interioridade, da necessidade de recolhimento no próprio Eu como pressuposto de seu desenvolvimento; da autobiografia como o mais verdadeiro porque consiste num cuidado “médico” ou pastoral com a alma, que tem como ponto

de partida o indivíduo.

A essas premissas Maimon contrapõe outras. Em sua “revisão”, ele coloca o projeto inicial de ponta cabeça: ele problematiza tanto as premissas médicas como as metafísicas que se encontram na base de tal psicologia experimental e de seus conceitos de ciência e alma.

Disso resulta um modelo inteiramente novo, espiritual e pragmático de autobiografia. A *História da vida* revela a alma em vez de falar de seus sintomas e de sua enfermidade no estado de saúde. De acordo com Maimon, ela consiste no livre exercício da força de pensamento filosófica ou da capacidade de pensar por si mesmo e do esclarecimento dos conceitos. Ao mesmo tempo, as relações causais, o postulado e a efetividade de tal alma permanecem sem demonstração, na medida em que falta a visão geral do todo. O Eu propriamente dito, metafísico, de Maimon só se torna compreensível ao leitor de modo fragmentário. A sua autobiografia permanece necessariamente incompleta, imperfeita e, talvez, fictícia no sentido ruim do termo, mas justamente por isso estimula o leitor a pensar por si mesmo.

[OT]

Bibliografia

- Allen, W. Wood. "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature". In: *The Aristotelian Society*, v. 72, Issue 1, pp. 189-210.
- Andrault, Raphaële & Buchenau, Stefanie *et al.* (Ed.). *Médecine et philosophie humaine de l'Age classique aux Lumières*. Anthologie. Paris, 2014.
- Anstey, Peter & Schuster, John A. (Orgs). *The science of nature in the 17th century. Patterns of change in early modern natural philosophy*. Dordrecht, 2005.
- Batscha, Zwi. "Vorwort". In: *Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und von Karl Phillip Moritz herausgegeben*. ND Frankfurt/M., 1984.
- Bezold, Raimund. *Popularphilosophie und Erfahrungseelenkunde im Werke von Karl Philipp Moritz*. Würzburg, 1984.
- Blanckaert, Claude (1989), "L'anthropologie en France,

- le mot et l'histoire, XVI -XIX siècles". In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 1, n°3, 13-43.
- Bonnet, Charles. *The correspondence between Albrecht von Haller and Charles Bonnet*. Berna, Stuttgart, 1983.
- Buchenau, Stefanie & Crignon, Claire Gaille, Marie & Kolesnik, Delphine & Rey, Anne-Lise. "Découvertes médicales et philosophie de la nature humaine (XVIIe et XVIIIe siècles). Chronique de la Recherche". In: *Revue de Synthèse*, n° 4, 1-15, 2013.
- Buchenau, Stefanie, "La Mettrie en Allemagne. Matérialisme et anthropologie". In: *La Mettrie, médecine, philosophie, littérature*. Editado por Francois Pépin e Adrien Paschoud. Paris (no prelo).
- Burton, Robert. *The Anatomy of Melancoly*. London, 1621.
- Cabanis, Paul-Joseph. *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 3a edição.
- Casmann, Otto. *Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina (1594/ 1596)*. Hannover, 1805.
- Chamayou, Grégoire. *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIème et XVIIIème siècles*. Paris, 2008.
- Cohen, Alix. *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History*. Palgrave Macmillan, 2009.

- De Angelis, Simone. *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer Wissenschaft vom Menschen in der frühen Neuzeit*. Berlin, 2010.
- De Souza, Nigel. "Leibniz in the Eighteenth century: Herder's Critical Reflections on the principles of Nature and Grace". In: *British Journal for the History of Philosophy*, 20:4, 773-795, 2012.
- Diderot D'Alembert. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, 1751/1758.
- Dumouchel, Daniel. "Johann Georg Sulzer. La psychologie comme 'physique de l'âme'". In: *Les métaphysiques des Lumières*. Organizado por Pierre Girard, Christian Leduc, Mitia Rioux-Beaulne. Paris, Ganier, 2016.
- Duchesneau, François. *La physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*. La Haye, Londres, Boston, 1973.
- Davies, Martin L. "Karl Philipp Moritz's Erfahrungs-seelenkunde: Its Social and Intellectual Origins". In: *Oxford German Studies*, 16 (1985), pp. 13-35.
- Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery.
- Freudenthal, Gideon. "A philosopher between two cultures". In: Gideon Freudenthal (Org.), *Salomon Maimon. Rational dogmatist, empirical skeptic. Critical assessments*, Dordrecht 2003, pp. 1-17.

- Galeno [Galen]. *Traité philosophiques et logiques*. Paris, 1998.
- Gaille, Marie. *Philosophie de la médecine. Frontière, savoir, clinique*. Paris, 2011.
- _____. *Cabanis, Anthropologie médicale et pensée politique*. Paris, 2014.
- Gailus, Andreas. "Anton Reiser, case history and the emergence of empirical psychology". In: *A New History of German Literature*. Cambridge Massachusetts 2005, pp. 409-414.
- Garve, Christian (Trad.) & Adam Ferguson. *Grundsätze der Moralphilosophie [Institutes of Moral Philosophy]*. Leipzig, 1772.
- Gaukroger, Stephen. *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility, Science and the Shaping of Modernity (1680-1760)*. Oxford, 2012.
- Göttingische Gelehrte Anzeigen (1739-1752). Online access: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de>
- Guthke, Karl S. "La Mettrie und die anonyme Schrift 'L'homme plus que machine'". In: *Etudes germaniques*, 17 (1962), 137-143.
- Grunert, Frank e Stiening, Gideon (Orgs.). *Johann Georg Sulzer (1720-1779): Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011.
- Haller, Albrecht von. "Von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Körpers". In: *Ham-*

- burgisches Magazin*, 13, 4, 402-441, 1754.
- _____. *A Dissertation on the Sensible and Irritable Parts of Animals*. Introduction by Owsei Temkin. Baltimore, 1755/1936.
- _____. *Mémoires sur la nature sensible et irritable des parties du corps animal*. Lausanne, 1756-1760.
- _____. *Elementa physiologicae corporis humani* 8 vol. Lausanne, 1757-66.
- _____. *Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst: zur Charakteristik der Philosophie und Religion dieses Mannes*. 2 vol. Bern, 1787.
- _____. *Sammlung kleiner Hallerischer Schriften*. 3 vol. Bern, 1772.
- Heinz, Marion. *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*. Hamburg, 1994.
- Herder, Johann Gottfried. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Translated by T. Churchill. London, 1803.
- _____. *Philosophical Writings*. Ed. and translated by Michael Forster. Cambridge, 2002.
- Herz, Markus. "Platner E. Anthropologie für Aerzte und Weltweise, T. 1. Rezension". In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 1765-96, 1773, 20 vols., 1a parte.
- _____. *Versuch über den Schwindel*. Berlin, 1786, 2a

- edição 1791.
- _____. *Grundriss aller medicinischen Wissenschaften*. Berlin, 1782.
- Hildebrant, Georg Friedrich. *Über die Arzneikunde*. Johann Jacob Palm, Erlangen 1795.
- Hintzsche, Erich “Neue Funde zum Thema : L’homme-machine und Albrecht Haller”. In: *Gesnerus* 25, 135-168, 1968.
- Hundt, Magnus. *Anthropologium, de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. Leipzig, 1501.
- Kant, Immanuel. *Kant, Review of J. G. Herder’s Ideas for the philosophy of the history of humanity*. Tradução para o inglês de R. B. Loudon e G. Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig, 1901.
- _____. *Correspondence*. Translated by Arnulf Zweig. Cambridge, 1999.
- _____. *Anthropology, History and Education*. Edited by Günter Zöller, Robert B. Loudon. Cambridge, 2007.
- Knabe, Peter-Eckhard. *Die Rezeption der französischen Aufklärung in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen (1739-1774)*. Frankfurt, 1978.
- La Mettrie, Julien Offray de. *L’Homme-Machine*. Leyde, 1748.
- _____. *Man-Machine*. Transl. by Jonathan Bennett.

- 1748/2010-2015. Online, last accessed October 20 2015.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris, 1975.
- Leventhal, Robert. "Kasuistik, Empirie und pastorale Seelenführung. Zur Entstehung der modernen psychologischen Fallgeschichte, 1750-1800". In: *Jahrbuch Literatur und Medizin*, editado por Berrina von Jagow e Florian Steger, Heidelberg 2008, pp. 13-40.
- Maimon, Salomon. *Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben*. Berlin, 1792-1793.
- Melamed, Yitzhak. "Maimon et l'échec de la philosophie juive moderne". In: *Revue Germanique Internationale* 9/2009, pp. 175-187.
- Monti, Maria Teresa. *Congettura ed Esperienza Nella Fisiologia de Haller*. Firenze, 1990.
- Moravia, Sergio. *La Scienza dell'Uomo nel Settecento*. Bari, 1970.
- Moritz, Karl Philipp. "Vorschlag zu einem Magazin der Erfahrungsseelenkunde". In: *Deutsches Museum*, 7, 485-503, 1782. Reprint in Moritz, *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde*, ed. by H. Hollmer und A. Meier, Frankfurt, 1999.
- Nisbet, Hugh Barr. *Herder and the philosophy and history of science*. Cambridge, 1970.
- Nowitzki, Hans-Peter. "Der wohltemperierte Mensch".

- In: *Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin/New York, 2003.
- Moritz, Karl Philipp. *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde*. Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1999.
- Platner, Ernst. *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Leipzig, 1772.
- Pénisson, Pierre. "La Mettrie à Berlin". In: *Matérialistes français du XVIIIe siècle*. Éd. par Sophie Audidière and Yves Charles Zarka (Paris), 91-99, 2006.
- Perrault, Claude. *Essais de Physique*. Paris, 1680.
- Proß, Wolfgang. "Kommentar zu 'Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele'". In: Herder, *Werke*, vol. 1. München, 1984.
- Rather, L. J. "Old and New Views of the Emotions and Bodily Changes: Wright and Harvey versus Descartes, James and Cannon." In: *Clio Medica*, 1 (1965): 1-25.
- Reimarus, Hermann Samuel. *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion In: zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*. Hamburg, 1754.
- Riedel, Wolfgang. "Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft". In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 6 Sonderheft, (Tübingen), 93-157, 1994.

- Riolan, Jean. *Anthropographia, et osteologia*. [...]. Paris, 1626.
- Rouché, Max. *Herder, précurseur de Darwin ? Histoire d'un mythe*. Paris, 1940.
- Schings, Hans-Jürgen (Ed.). *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur in 18. Jahrhundert*. Stuttgart, 1994.
- Steger, Florian. "Antike Diätetik - Lebensweise und Medizin". In: *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, 12, 3 (2004), pp. 146-160.
- Steinke, Hubert. *Irritating experiments. Haller's concept and the European controversy on irritability and sensibility 1750-1790*. Amsterdam/New York, 2005.
- Steinke, Hubert/ Boschung, Urs/ Proß, Wolfgang (Ed.). *Albrecht von Haller. Leben - Werk - Epoche*. Göttingen, 2008.
- Stiening, Gideon. "Rezension von: Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert". Hg. v. J. Garber und H. Thoma. Tübingen, 2004. In: *Das Achtzehnte Jahrhundert*, Jahrgang 29, Heft 2, 244-254, 2005.
- Sulzer, Johann Georg. *Vermischte Philosophische Schriften*, Leipzig 1773.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Hans Adler, Elisabeth Décultot (Orgs.), v. 1, Zürich 2014.

- Sturm, Thomas. *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderborn, Mentis, 2009.
- Thiel, Udo. *The early modern subject: Self-Consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford, 2011.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. "Coalition des systèmes 'et topologie des contradictions': la pratique herméneutique de Salomon Maimon". In: *Revue Germanique Internationale* 9/2009, pp. 35-51.
- Unna, Yvonne. "A Draft of Kant's Reply to Hufeland: Key Questions of Kant's Dietetics and the Problem of Its Systematic Place in His Philosophy". In: *Kant-Studien* 103 (3): 271-291, 2012.
- Will, Nicholas. "L'expérience autobiographique de Salomon Maimon". In: *Haskala et Aufklärung, Philosophes juifs des Lumières allemandes. Revue Germanique Internationale* 9/2009, editado por Stefanie Buchenau e Nicolas Weill, pp. 23-34.
- Willis, Thomas. *De anima brutorum*, 1672.
- Wolff, Christian. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Hildesheim, 1983.
- . *Gesammelte Werke*. Hildesheim, 1773.
- Zammito, John. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago, 2002.
- Zelle, Carsten. *Vernünfftige Ärzte. Hallesche Psychome-*

diziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen, Niemeyer, 2001.