

TRISTAN TORRIANI

**A CONSTRUÇÃO ESTÉTICA E TEÓRICA DE PERSONAGENS NO
ILUMINISMO ALEMÃO:
LESSING, MOSES MENDELSSOHN, MOZART E KANT**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em
08 / 11 / 2004

BANCA

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (orientador)

Profa. Dra. Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier (membro)

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (membro)

Profa. Dra. Karin Volobeuf (membro)

Profa. Dra. Maria Valdez de Colletes Negreiros (membro)

Prof. Dr. Carlos Fernando Fiorini (suplente)

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (suplente)

DEZEMBRO/2004

Resumo

A proposta deste trabalho é mostrar como personagens ideais foram construídos na filosofia e literatura alemãs da segunda metade do século XVIII.

No primeiro capítulo, procuro mostrar o desenvolvimento do Iluminismo na sua relação com o teatro nacional alemão. Lessing é, sem sombra de dúvida, o autor decisivo neste sentido, pois reunia em si não só o artista criativo, mas também o teórico. Para explorar essa potente combinação, é necessário que se estude sua produção artística associada à sua teorização estética, política e educacional. Um aspecto particularmente interessante a ser notado é a complexa coexistência de aspectos nacionalistas e cosmopolitas nos personagens e ideais por ele propostos. Os textos discutidos, embora não esgotem sua obra, são indispensáveis para uma compreensão do Iluminismo lessinguiano: a peça juvenil *Os judeus*, o diálogo *Ernesto e Falco*, as teses sobre *A educação da humanidade*, e sua obra-prima *Natan, o sábio*, que se inspira na figura de Moses Mendelssohn.

No segundo capítulo, passo a examinar, entre outros escritos, o ensaio *Jerusalém* de Moses Mendelssohn, no qual ele ataca a autoridade eclesiástica e estatal, além de advogar a missão monoteísta do Judaísmo e defender a obtenção de direitos para os judeus. Tendo previamente examinado a peça por ele inspirada, não deixa de ser instigante ver o próprio Mendelssohn ou “Natan” falar em suas próprias palavras, dando-nos, assim, um certo senso de realidade.

No terceiro capítulo, procuro mostrar o interesse filosófico de *A flauta mágica* de Wolfgang Amadeus Mozart, com um enfoque sobre os personagens como Papageno, Tamino, Pamina, Papagena e Sarastro. Por algum motivo, este *Singspiel* parece levantar questões candentes da modernidade como machismo, racismo, e homossexualidade, apesar de sua aparente falta de coerência narrativa. Admitindo o caráter esotérico da narrativa, acompanho, no decorrer da peça, a expressão literal desses conflitos permeando a interação dos personagens.

No quarto capítulo, procuro delinear a figura kantiana do ser humano (*Mensch*) iluminado partindo das diferenças antropológicas concretas, mas posteriormente explicitando os conceitos envolvidos na teorização sobre seu suposto esclarecimento. Ao contrário dos autores anteriores, nos quais se pode falar de uma construção estética de personagens, em Kant essa construção dos tipos antropológicos passa a ser teórica, mesmo se baseada em fatos provindos da literatura de viagem. A prova disso está na sua tentativa, explícita, de construir um conceito de raça humana a partir do critério da cor da pele.

Abstract

The main purpose of this dissertation is to show how ideal characters were constructed by major German philosophers and writers during the second half of the eighteenth century.

Chapter One ("Lessing") is concerned with establishing and clarifying the relation between Enlightenment philosophy and literature in the German-speaking world. G. E. Lessing is certainly the most critical author in this respect, as he was both a major creative artist and a theoretician to boot. To fully appreciate this powerful combination, it is necessary to study his plays in light of his aesthetic, political and educational ideas and vice versa. It is especially interesting to see the tense coexistence between concerns for national German political and linguistic unity on the one hand, and, on the other hand, a yearning for cosmopolitan, abstract, humanity (the so-called *Mensch*). Although not exhaustive, my examination covers several texts which are crucial to an adequate understanding of Lessing's Enlightenment project: the play, written in his youth, *The Jews*, the Masonic dialogue *Ernest and Falk*, the philosophical and theological theses in *The education of humanity*, and his masterpiece *Nathan, the wise*, whose title character was inspired by Moses Mendelssohn.

Chapter Two ("Moses Mendelssohn as Nathan") reviews, among other writings, the essay *Jerusalem*, in which Moses Mendelssohn attacks church and state authority, claims a monotheist mission for Judaism and argues for Jewish rights. It is particularly enlightening to compare Lessing's fictional Nathan to Mendelssohn himself.

Chapter Three ("Mozart and *The magic flute*") is an attempt to show the philosophical relevance of W. A. Mozart's *The magic flute*, while focussing on characters such as Papageno, Tamino, Pamina, Papagena, Monostatos and Sarastro. For some reason, this Singspiel raises several controversial issues of modernity such as male chauvinism, racism and homosexuality, despite its apparent lack of narrative coherence. I acknowledge the esoteric character of the narrative but follow the literal expression of these conflicts as the characters interact throughout the play.

Chapter Four ("Kant and the *Mensch*") deals with I. Kant's pre-critical anthropology and relates it to his concept of the enlightened *Mensch*. Contrary to the previous authors, however, who were concerned with an aesthetic construction of characters, in Kant's case, the construction of anthropological types is, properly understood, theoretical, even if it relies on data gleaned from the then popular travel book literature. Proof of this is his explicit attempt to construct a concept of human race upon the criterion of skin coloration.

Prefácio

“Nathan: „Der Forscher fand nicht selten mehr, als er / zu finden wünschte.”¹ (Lessing - *Nathan der Weise*, II, 7, 1387, p. 53.

O trabalho que apresento aqui resulta da tentativa de redigir em formato científico uma reflexão pessoal, ampla e antiga, sobre a desconstrução niilista da humanidade européia no âmbito do capitalismo global. Aproveito, assim, a oportunidade deste breve prefácio para esclarecer o contexto teórico de sua elaboração.

Sem dúvida alguma, na passagem da reflexão subjetiva para a escrita filosófica há uma perda enorme devido à simplificação que é imprescindível para nos comunicarmos com clareza. As complexas séries de contraposições argumentativas que entretemos com perplexidade em nosso foro íntimo durante a fase de gestação têm que ser resolvidas de uma vez por todas para que o trabalho possa ser trazido à luz. Após essa dolorosa maiêutica, o produto final, sendo bem sucedido, irá refletir não só o parecer mais autêntico possível do autor, mas também não desconsiderará a sensibilidade daqueles que, despreparados e desinformados, poderiam eventualmente chocar-se com os resultados. Como o observa o Natan lessingueano, ao iniciarmos uma série de leituras, não podemos saber onde elas nos levarão, nem adivinhar se as conclusões serão desejáveis ou não. Assim mesmo, não podendo tergiversar no *que* precisa ser dito, o pesquisador pode buscar *como* dizê-lo do modo mais feliz possível.

Desde o início dos meus estudos, chamava-me sobremaneira a atenção que a busca ocidental pelo conhecimento de si tivesse desembocado em uma profunda negação da classe média branca por si mesma, visível sobretudo na juventude da minha geração. Ao invés de procurar descobrir as suas origens européias e explorar o próprio potencial criativo, o jovem mais conformista tentava desesperadamente se adequar a alguma identidade dita “multicultural”, geralmente afrocêntrica, fabricada e promovida pela indústria do entretenimento enquanto ideologia dominante. Eventualmente desiludindo-se de tudo, terminava por perder-se em comportamentos

¹ **Natan:** “O pesquisador encontrou não raramente mais do que esperava encontrar.” Lessing, *Natan, o sábio* (ato II, cena 7, verso 1387, p. 53).

“dionisíacos” (sexo “seguro” ou não, uso de drogas), em buscas ingênuas do além-do-homem (esportes “radicais” quase suicidas, hipertrofia muscular), em tentativas superficiais de individualização no interior de subculturas padronizadas (tatuagens, perfurações ou “piercings”, estilos de música para adolescentes), ou em escapismos narcisistas (consumismo, culto ao corpo saudável e à beleza física) visando gratificação imediata na mídia (cinema, jogos eletrônicos e pornografia). É impossível negar que, para qualquer jovem envolvido na busca de alcançar um nível maior de reflexão sobre suas origens, tais tendências representam uma rejeição frontal, profundamente preocupante, da vida consciente. E embora o impacto psicológico da epidemia de AIDS sobre a geração então adolescente seja difícil de avaliar, certamente o uso endêmico e quase universal de drogas coloca um desafio radical para a filosofia e a sua busca pelo saber de si.

O contraste com o jovem ateniense de outrora, educado por Sócrates ou Platão, não poderia ser maior. Por mais que se embebedasse, ele podia contar com um mestre, segundo a história, imune ao efeito dionisíaco do vinho, e que o reconduziria ao exercício livre da razão. A indústria cultural havia, porém, fomentado uma ruptura generacional de tal gravidade que o relacionamento tradicional entre professor e aluno se tornava cada vez mais difícil de mediar. Urgia, portanto, encontrar algum modo para desencadear o processo de reflexão imanente nessa geração, feita em nome próprio, sem concessões, falsas modéstias, ou restrições acadêmicas.

O comportamento alienado e supostamente “liberado”, mas indiscutivelmente destrutivo para a minha geração, nascida após 1968, parecia-me estar intimamente associado à crise identitária da classe média branca e ser refletido sobretudo na música comercial. O caráter preciso dessa crise identitária era, embora inegável, muito difícil de formular, pois, por alguma aparente anomalia da natureza ou da história, essa própria identidade não existiria. E mesmo que existisse, seria algo imaginário, constrangedor, vergonhoso e até ridículo. O que se estava propondo então seria que o indivíduo fosse psicologicamente capaz de viver sem identidade étnica ou de classe e, no caso de ser confrontado com ela, negá-la e desvalorizá-la, aparentando ser algo diferente do que era. A filosofia não podia ser mais, então, uma busca pelo autoconhecimento, pois não

havia o que conhecer. Até mesmo se a interpretássemos como a superação da particularidade étnica em direção a uma identidade cosmopolita, não havia ponto daonde começar, pois tinha que ser reprimido. Além disso, insistir nessa busca significava entrar em rota de colisão com a maioria que preferia as trevas.

Assim, pela primeira vez na história, uma geração semiconsciente e iletrada em termos de educação clássica humanística (dada a exclusão curricular do Latim em boa parte das escolas ocidentais), mas, ao invés disso, fartamente nutrida por conteúdos audiovisuais “multiculturais”, teria que se defrontar com crises ecológicas, demográficas e militares em escala global sem precedentes, tendo a seu dispor, no melhor dos casos (ou seja, o dos indivíduos mais qualificados pelo sistema de ensino superior), um conhecimento técnico-científico extremamente especializado, porém desprovido de qualquer visão mais ampla e refletida sobre os valores que iriam conduzir a humanidade a um futuro supostamente melhor.

Justamente neste ponto parecia comprovar-se a tese geral defendida por Friedrich Schiller nas suas célebres *Cartas sobre a educação estética*, qual seja, que a especialização do homem moderno, ao obrigá-lo a hipertrofiar certas faculdades e sensibilidades em detrimento de outras, acabava por torná-lo um ser fragmentário, desequilibrado, e, portanto, suscetível a perpetrar o terrorismo, até então inaudito, da Revolução Francesa. A resposta schilleriana seria buscar uma forma de arte que reconstituísse a integridade psíquica do homem moderno, mesmo que ele não pudesse mais voltar à “ingenuidade” do homem antigo. Na psicologia analítica de C.G. Jung, esse processo corresponderia à individuação da ipseidade (ou do si-mesmo) pela “ampliação renovadora” do ego consciente em disputa com o inconsciente. Porém, no interior das ciências humanas e mesmo da filosofia acadêmica atuais, com sua herança positivista, tanto a análise quanto a solução schilleriana recebiam, de praxe, seja no Brasil ou no exterior, no máximo o mesmo aceno condescendente conferido às artes e aos artistas em geral. E, paradoxalmente, essas mesmas ciências humanas, apesar de seu materialismo histórico, repudiavam, na sua grande maioria, qualquer aproximação conceitual com a biologia, a genética e o evolucionismo.

No plano político, os valores propalados pela esquerda “festiva” no final dos anos 1960, como a revolução sexual e o feminismo radical, começavam a ser questionados pelos jovens, alguns dos quais podiam considerar-se vítimas de divórcios e relacionamentos tumultuados, o que levantava o espectro, pelo menos do ponto de vista da geração precedente, do surgimento de uma “juventude conservadora”, ou mesmo “de direita”. A incapacidade do Estado laico de gerar um sentido de comunidade étnica originária reforçava o processo de alienação do jovem. E, a despeito da facilidade com a qual se podia, a partir da cultura secularizada, encarar textos sacros com irônico ceticismo, parecia crescer o reconhecimento da necessidade da Igreja enquanto instituição na sociedade, seja lá qual fosse a fé, a doutrina ou a própria Igreja² em questão. De fato, o esperado avanço do secularismo, desejado tanto pela esquerda quanto pelos neoliberais, parecia esvaecer na proliferação de seitas evangélicas nas classes sobretudo populares e na difusão do mormonismo e do espiritualismo (kardecista e “New Age”), no interior da classe média branca. No afã de condenar a inserção política da Igreja Católica em assuntos temporais e a sua instrumentalização de causas sociais em benefício próprio, havia-se aberto a caixa de Pandora do caos religioso e da desagregação comunitária.

No plano moral, continuou a prevalecer uma moral humanista do dever que, apesar de sua racionalidade kantiana, tornou-se cada vez mais desconexa com a realidade das conseqüências observáveis. Decerto, a insistência no princípio de autodeterminação étnica e da soberania nacional, enquanto argumentos políticos contra sua dissolução no bojo do capitalismo global, pareciam perder sua fundamentação moral diante do ideal cosmopolita, supostamente mais democrático e generoso. Este problema de fundamentação moral se tornava ainda mais grave dada a assimetria entre as pré-condições reprodutivas de grupos étnicos geneticamente dominantes e recessivos e a incompreensão mútua daí decorrente. Para os primeiros, as condições de autopreservação física e identitária independem de quaisquer associações

² Para evitar incompreensões, gostaria de deixar bem claro que não estou privilegiando nenhuma Igreja em particular, mas estou apenas apontando a função comunitária desempenhada por *igrejas* enquanto instituições na sociedade. Sem dúvida, o pensamento iluminista que, com Voltaire, espera o simples desaparecimento de igrejas é superficial, e, como observaria Hegel, está ingenuamente participando de uma “dialética” entre fé e razão que mal entende.

multiculturais. Para os segundos, ocorre o oposto. A teoria tradicional dos direitos individuais, entre outras deficiências graves, não contemplava esta assimetria nem oferecia garantia alguma de manutenção das identidades étnicas recessivas. Esse desprezo pela particularidade decorria logicamente da ênfase unilateral no princípio de absolutizar no indivíduo a sua humanidade abstrata, acoplando tudo isso uma moral universal do dever. Este esquema deontológico humanista do raciocínio moral é ainda dominante, mas ao desconsiderar as conseqüências efetivas de sua implementação, é a força principal que nos conduz à catástrofe planetária. Apenas com a retomada de um esquema consequencialista, devidamente reforçado com modelos preditivos fornecidos pelas ciências sociais, poderemos ter alguma luz que nos impeça de cair no abismo que se aproxima. Esta é a visão moral que nutre este trabalho: uma busca rigorosa de orientação moral tendo como base o esclarecimento melhor possível do panorama de conseqüências que se oferecem, sem apelo a abstrações ilusórias, mesmo que bem-intencionadas, de cunho gnóstico e humanista.

No meu mestrado sobre *Identidade pessoal* (UNICAMP, 1995), examinei várias teorias correntes na filosofia analítica anglo-saxã sobre as condições necessárias e suficientes para determinarmos a identidade pessoal através do tempo. Em particular, chamou-me a atenção a teoria narrativa da identidade pessoal proposta por Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, porque apenas ela fazia jus a vários aspectos da identidade européia (embora não suficientemente, a meu ver), como sua historicidade, sua inserção étnica e comunitária, e os conflitos entre valores. O debate então corrente entre comunitaristas e “liberais” sugeria também uma oposição, mutuamente exclusiva³, entre um arraigamento étnico tradicional, por um lado e, por outro lado, um cosmopolitismo “multicultural” compatível com o processo, que então se radicalizava, antes da dita “guerra ao terrorismo”, de globalização econômica e política. Era claro, porém, que o Iluminismo alemão, com sua figura do *Mensch*, havia sido um momento decisivo na elaboração do cosmopolitismo moderno. Enquanto consumidor

³ Podemos facilmente imaginar um contínuo entre um pólo (ou seja, de uma identidade étnica tradicional) e outro (ou seja, de uma identidade cosmopolita radicalmente individualista que se declara cidadã do mundo, sem quaisquer vínculos territoriais ou genealógicos que impliquem em escolhas trágicas), no qual o maior grau de cosmopolitismo necessariamente implica em um menor grau de arraigamento étnico.

universal, o *Mensch* passa a ser o personagem ideal para protagonizar a sociedade capitalista globalizada. Sem vínculos territoriais ou genealógicos significativos, assume uma identidade ajustada à mobilidade irrestrita de trabalho e capital. Isolado e desarraigado, não lhe resta alternativa senão ser cooptado, e posteriormente descartado, pelo sistema. Como gratificação por seu trabalho obediente, é-lhe permitido consumir produtos supérfluos, desde que evite expressar conteúdos que despertem outros da alienação. Ao ser-lhe tolhido o usufruto de sua recompensa material por elementos inassimiláveis pelo sistema, protesta contra a criminalidade invocando a “paz” e refugia-se em condomínios fechados. No entanto, o horizonte de sua preocupação se limita apenas ao seu círculo familiar mais próximo, encontrando-se também impossibilitado de identificar abertamente a raiz profunda dos males que o afligem. Enfim, tendo tudo isso em vista, comecei a ocupar-me da questão identitária no Iluminismo alemão, partindo de uma abordagem histórica e narrativa, com especial atenção ao que se configurava como uma coleção de personagens imaginários que povoavam a ideologia cosmopolita burguesa.

Em *A dialética do Iluminismo* (Horkheimer 1987), T. Adorno e M. Horkheimer haviam já abordado de modo bastante polêmico, mas oportuno, o tema da indústria cultural, o que me parecia ser de importância central para um diagnóstico da contemporaneidade. Embora pudessem reconhecer o caráter contraproducente e, portanto, “irracional”⁴, dos efeitos da “mídia” sobre a juventude de classe média branca, evitavam nomear e investigar os agentes causadores da sua crise identitária⁵,

⁴ Os autores enfatizam, por exemplo, a loucura, o engano e a ameaça de castração: “Im Gegensatz zur liberalen Ära kann sich die industrialisierte Kultur so gut wie die völkische die Entrüstung über den Kapitalismus gestatten; nicht jedoch die Absage an die Kastrationsdrohung. Diese macht ihr ganzes Wesen aus.” (p. 167) “Die Dialektik der Aufklärung schlägt objektiv in den Wahnsinn um.” (p. 235) (“Ao contrário da era liberal, a cultura industrializada, como a populista, pode permitir-se a indignação para com o capitalismo, mas não a renúncia à ameaça de castração. Tal ameaça constitui toda a essência completa da cultura industrializada.” “A dialética do iluminismo se converte objetivamente em loucura.” Trad. T. Torriani)

⁵ Verdadeira pérola é a seguinte descrição da individualidade burguesa (p. 182): “Der Bürger, dessen Leben sich in Geschäft und Privatleben, dessen Privatleben sich in Repräsentation und Intimität, dessen Intimität sich in die mürrische Gemeinschaft der Ehe und den bitteren Trost spaltet, ganz allein zu sein, mit sich und allen zerfallen, ist virtuell schon der Nazi, der zugleich begeistert ist und schimpft, oder der heutige Großstädter, der sich Freundschaft nur noch als >>social contact<<, als gesellschaftliche Berührung innerlich Unberührter vorstellen kann. Nur darum kann die Kulturindustrie so erfolgreich mit der Individualität umspringen, weil in ihr seit je die Brüchigkeit der Gesellschaft sich reproduzierte.” (“O burguês, cuja vida está cindida em negócios e vida privada, cuja vida privada está dividida em representação e intimidade, e cuja intimidade está partida na comunidade aborrecida do matrimônio e no amargo consolo de estar completamente sozinho, derrocado perante si e todos, é já virtualmente o nazista, que ao mesmo tempo é entusiasta e depreciativo, ou é o morador metropolitano que não pode conceber a amizade como mais que um >>contato social<<, como aproximação entre indivíduos intimamente distantes. A indústria cultural pode fazer o que quiser com a individualidade, pois esta última contém desde sempre a fratura íntima da sociedade.” Trad. T. Torriani)

limitando-se, segundo meu parecer, a discursar sobre as forças supostamente “impessoais” da razão instrumental, do mercado e do capital. Raciocinando a partir de uma perspectiva judaica, davam uma ênfase exclusiva, no capítulo final, à relação supostamente antagônica entre o Judaísmo e o Iluminismo. Mas o mérito central de Adorno, no que me concerne, foi que seu trabalho me alertou para a possibilidade que a etnomusicologia poderia vir ser a disciplina capaz de superar o conflito acima mencionado entre a filosofia e as ciências humanas por um lado, e a música e as artes por outro.

Tanto no mestrado (que, por se enquadrar na filosofia analítica, possuía um caráter mais conceitual), quanto nesta tese de doutorado (que se constitui mais como investigação histórica), deparei com dificuldades técnicas consideráveis ao tentar mostrar a utilidade destes conteúdos para uma análise da contemporaneidade. O fato é que a *aplicação* destes conhecimentos só por si levantava toda uma série *adicional* de questões a serem respondidas, sendo que era necessário assegurar previamente a correção do material já trabalhado. Daí a dificuldade, pelo menos para mim nesta etapa particular, de atender a exigências de aplicação “imediata” para os resultados da pesquisa. Creio que o trabalho de Adorno e Horkheimer ilustra bem a dificuldade. Concebido como uma tentativa de explicar a barbárie dos jogos étnicos de poder contemporâneos, acaba por perder-se em referências das mais diversas, da Odisséia homérica até Hollywood, dificultando uma localização dos textos iluministas realmente decisivos.

Mais grave que a dificuldade de aplicação, porém, foi a impossibilidade de fundamentar uma solução básica dos problemas metafísicos com os quais me ocupei continuamente a partir do mestrado em filosofia analítica da mente. Isso não deveria surpreender, pois trata-se de uma situação plenamente familiar entre os filósofos. Em filosofia, não conseguir resolver um problema não é uma desgraça como seria em outras áreas da ciência, mas mesmo assim ela tem consequências disciplinares muito sérias que acabam sendo negligenciadas pela sua ubiquidade. Isso nos obriga a desenvolver algum tipo de abordagem *aproximativa*, evitando afirmações categóricas, e que nos permita direcionar a discussão, mas sem infundáveis pretensões de verdade

absoluta. Acima de tudo, cumpre enfatizar que, apesar dos pressupostos últimos de cada um serem irrecorríveis, o debate civilizado entre posições radicalmente opostas é não só benéfico como necessário, e que a sua promoção constitui a tarefa fundamental da filosofia desde seus primórdios.

Há uma distinção clara que se faz entre “*ser* um materialista” (ou seja, raciocinar supondo que só exista no universo algo definido como matéria - neste sentido, pode ser um cientista ou qualquer outro operando conceitualmente no interior dessa metafísica monista) e “*fundamentar* o materialismo”, que consistiria, segundo a compreensão usual do termo ‘fundamentar’, de, se não poder demonstrar positivamente a composição material de todo ente examinado, pelo menos, então, em poder refutar as interpretações filosóficas contrárias a ponto de convencer os interlocutores.

A grande dificuldade histórica da metafísica e, por conseguinte, da filosofia, tem sido, a meu ver, essa compreensão e expectativa exorbitante com relação ao que seria “fundamentar” a própria posição pelo intelecto (*Verstand*). Não quero reinventar aqui a roda das antinomias kantianas. Penso apenas que só é possível elaborar algo parecido a uma “resposta” na medida em que se apresente como uma intuição geral, sem linearidade clara. Assim, não é viável esperar que todos os interlocutores sejam compelidos, pelo intelecto, a aceitar essa ou aquela metafísica, sem objeções ulteriores possíveis, pois mesmo que o apego a uma posição seja totalmente desprovido de resquícios emotivos, parece haver uma fixação cognitiva que impede os indivíduos de alterar seu esquema conceitual adquirido.⁶ E, contudo, apesar do relativo descrédito das posições adversárias, o materialismo reducionista e eliminativista não conseguiu impor-se de modo incontestado, pois a redução da esfera fenomenal a estados orgânicos, seja no nível das sentenças, dos conceitos ou dos objetos não é completa e satisfatória, restando um déficit não só descritivo, mas também explicativo.

Por outro lado, as ressalvas que precisam ser feitas à concepção dualista cartesiana são, a estas alturas, já familiares. Não podemos partir de uma subjetividade

⁶ Como exigir de alguém que renuncie a suas intuições sobre a relação que ele ou ela tenham com seu corpo por argumentos instáveis e insuficientes? Tampouco parece possível que se possa chegar a uns poucos conceitos elementares, a partir dos quais se construiriam os conceitos complexos em forma de pirâmide invertida, pois ao tentarmos explicitar esses supostos conceitos basilares e simples, somos eventualmente obrigados a recorrer de novo aos conceitos complexos, estabelecendo assim um círculo

supostamente dada como algo imediato à consciência. Partimos hoje não do indivíduo solipsista, mas do falante integrado em alguma comunidade lingüística. A subjetividade se desenvolverá a partir da infância pela mediação da linguagem entendida como comportamento simbólico, regrável de modo consensual pela comunidade de falantes. A linguagem é uma práxis altamente complexa e não apenas um sistema de etiquetas que se referiria a conteúdos mentais enquanto significados privados. O efeito do corpo sobre a mente é inegável, apesar de ser inexplicável segundo o dualismo substancial, e varia de acordo com a composição genética do indivíduo (o que se evidencia mais claramente nas diferenças de gênero). No entanto, nada impede que a autodescrição fenomenológica do indivíduo contemple a radical separação entre corpo e mente sugerida por Descartes e que ela possa ser comunicada e entendida por outros falantes.⁷ Nesse sentido, a solução do problema mente-corpo esbarra na autoimagem de cada sujeito: o indivíduo que aceita o corpo como parte de si mesmo pode adotar o materialismo, enquanto que outro, mais envolvido com sua vida mental, e mais inclinado ao ascetismo, pode preferir o dualismo. Tampouco podemos desconsiderar as necessidades subjetivas por consolos metafísicos que sustentam esperanças em tempos difíceis. Não sem razão, Nietzsche⁸ se perguntava com que direito, ao adotarmos *fiat veritas, pereat mundus* como máxima da filosofia, podíamos pretender sacrificar a humanidade no altar da verdade.

Como responder teoricamente a tal situação? Não é lícito alegar que o debate analítico seja inútil ou estéril, pois o embate argumentativo permitia aquilatar a força relativa de posições materialistas e mentalistas. No entanto, tampouco se podia alimentar qualquer esperança sincera de, eventualmente, ver “demonstrada” a própria posição pelo intelecto. Disso resultava que, na subjetividade dos participantes do debate, se cultivasse um fútil espírito de pugilismo verbal como fim em si. E a especialização progressiva da discussão tinha, ademais, a consequência de impedir ainda mais qualquer possível decisão entre as teorias alternativas, tomadas como um

de interdependência semântica na linguagem natural.

⁷ O mesmo vale para boa parte do entulho metafísico tradicional, inclusive teológico, apesar do inevitável rebaixamento de seu estatuto epistêmico.

⁸ *Nachlass*, Sommer-Herbst 1873, 29 [8].

todo. A discussão técnica também tinha um efeito nefasto, pois ao invés de seguir e tentar articular as próprias intuições, o estudante simplesmente as eliminava, substituindo-as pela memorização dos argumentos publicados nos periódicos analíticos mais recentes. Por mais sofisticados que fossem, esses argumentos dificilmente resolviam algo definitivamente e, a partir do momento em que a memorização tomava o lugar da reflexão autônoma, impediam, na sua complexidade, que se tomasse um ponto de partida intuitivamente mais adequado.

A única saída foi direcionar meus esforços para a história da filosofia, embora eu tivesse intuições a respeito do debate mente-corpo que favoreciam o reconhecimento do aspecto irreduzivelmente histórico e biológico do ser humano. Sobretudo, chamava-me a atenção (1) a dependência dos posicionamentos metafísicos para com o tipo de tarefa descritiva e explicativa que seria demandada do cientista, (2) o efeito reciprocamente regulador e, portanto, metodologicamente benéfico, da oposição dialética entre materialismo e dualismo e, (3) a necessidade de recorrer a intuições panorâmicas, cuja explicitação verbal seria propriamente a tarefa da filosofia. Em suma, a única “solução” seria aceitar a inevitabilidade das aporias e optar pelo conjunto de objeções menos enganoso, o que se poderia denominar um materialismo biohistórico, não reducionista.

Apesar da separação institucional entre a filosofia e a psicologia, ambas, paralelamente, no decorrer do século XX, deram uma ênfase maior ao externamente observável: ao comportamento, à interação simbólica, à neurofisiologia e, mais recentemente, aos processos computacionais, do que à interioridade psíquica (ou fenomenológica), que foi, por assim dizer, relegada, por ser especulativa e interpretativa, aos seguidores de S. Freud, C.G. Jung, e outros. Com a recente retomada do paradigma evolucionista, agora é possível investigar a causa genética de afecções como a esquizofrenia, assim como procurar estabelecer mais claramente a origem orgânica dos arquétipos ou pulsões. A partir de considerações evolucionistas, é possível pôr limites, por exemplo, à especulação freudiana sobre o complexo edipiano,

a sexualidade infantil e a etiologia sexual das neuroses (K. MacDonald, p. 123)⁹. No entanto, isso não significa que uma psicologia analítica da ipseidade (ou do si-mesmo), no sentido sobretudo junguiano, não seja possível ou legítima. Como não há modo de reduzir a perspectiva fenomenológica e a observação exterior uma à outra, cumpre manter essas duas vias abertas para que possam iluminar-se reciprocamente. Nesse sentido, temos amplos recursos científicos e conceituais para controlar qualquer excesso especulativo e, do ponto de vista prático, com o progressivo acirramento dos conflitos étnicos na modernidade sob o comando de “líderes” evidentemente desequilibrados e incapazes de autocrítica, uma boa análise, se não terapia mesmo, mostra-se recomendável.

Nesse contexto merece menção o trabalho de Reinhart Koselleck sobre o Iluminismo, *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, escrita quase cinquenta anos atrás. Sua análise distingue três momentos básicos. O inicial, do Estado absolutista, se caracteriza pela rigorosa separação entre a esfera moral religiosa privada e a esfera pública estatal. No segundo momento, o da crítica, passa a haver uma progressiva deslegitimação do Estado perante uma crítica utópica, moralista e indireta patrocinada por setores burgueses organizados em sociedades secretas como a maçonaria. A fase final, inaugurada pela Revolução Francesa, e que perduraria até o presente, seria de crise, sendo marcada pela instabilidade das forças e o risco da ditadura, que teria como instrumentos o terror e a ideologia. Não só o Estado perde, junto com sua legitimação moral, sua capacidade de agir, mas seu enfraquecimento permite a guerra civil entre facções, que passam a disputar o poder em ação direta, reivindicando-o a partir de certezas morais e utópicas. O próprio Koselleck, porém, ao mapear a patogênese da modernidade e apontar criticamente as inconsistências dos iluministas, não sugere uma alternativa clara ao Estado absolutista, e sua avaliação

⁹ "The theory of the Oedipal complex, childhood sexuality, and the sexual etiology of the neuroses - the three central doctrines that underlie Freud's radical critique of gentile culture - play absolutely no role in contemporary mainstream developmental psychology. From the standpoint of evolutionary theory, the idea that children would have a specifically sexual attraction to their opposite sex parent is highly implausible, since such an incestuous relationship would result in inbreeding depression and be more likely to result in disorders caused by recessive genes. The proposal that boys desire to kill their fathers conflicts with the general importance of paternal provisioning of resources in understanding the evolution of the family: Boys who had succeeded in killing their fathers and having sex with their mothers would not only be left with genetically inferior offspring, but also be deprived of paternal support and protection.", (MacDonald 1998a) p. 123)

pessimista de que vivemos sob “a lei da guerra civil” ((Koselleck 1999)), p.160) não indica qualquer reconhecimento do valor dos mecanismos democráticos representativos ainda operantes, seja como sendo politicamente legítimos, seja como constituindo uma potencial via para a resolução pacífica de conflitos. Se interpretarmos o Iluminismo como um conflito entre Igreja e Estado, não se poderia afastar a possibilidade que sua análise conduza, na sua conclusão lógica, à defesa da fusão de ambos.

Outro aspecto problemático da análise koselleckiana é que ela não contempla o caráter étnico dos conflitos contemporâneos, que se acentuou marcadamente após a guerra dos Balcãs dos anos 1990, com a criação subsequente de Estados étnicos separatistas no lugar da entidade antes denominada Iugoslávia, e a atual cruzada no Oriente Médio, entre Israel e os EUA de um lado, e os palestinos, árabes, e o mundo islâmico em geral de outro. Não é claro se Koselleck interpretaria esses conflitos que, desde a queda do muro de Berlim, têm-se multiplicado no mundo todo, como “guerras civis” de uma sociedade globalizada. No caso de Adorno e Horkheimer, apelava-se para a barbárie das duas guerras mundiais.¹⁰ Evidentemente, essa barbárie continua na figura juridicamente inacreditável do Estado assassino, ou seja, o Estado que se arroga o direito de assassinar quem estipula como “inimigo”, mesmo sendo um líder estrangeiro em seu próprio território soberano. Esse Estado também se acredita no direito de utilizar armamentos da mais avançada tecnologia contra alvos em meio à população civil indefesa como medida profilática contra o que denomina “terror”. Unilateralmente, exige-se que um país se desarme completamente, enquanto outro, seu vizinho e, portanto, um potencial invasor, dispõe de um dos mais sofisticados e bem providos arsenais do planeta. A chamada comunidade internacional, supostamente representada pela Organização das Nações Unidas (ONU), embora se apresente como defensora da justiça internacional e dos direitos humanos, é plenamente conivente com tal justiça global seletiva, de dois pesos e duas medidas.

¹⁰ No prefácio (de 1944 e 1947), os autores explicam que a tarefa à qual se propuseram era entender “porque a humanidade, ao invés de entrar em um estado verdadeiramente humano, afundava em uma nova forma de barbárie.” “Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.” Adorno e Horkheimer - *Dialektik der Aufklärung*, p. 16

Sem dúvida, portanto, é perfeitamente lícito falar, com Koselleck, Adorno e Horkheimer, tanto de patogeneze quanto de barbárie, sobretudo no que concerne às elites atuais e aos “líderes” que as representam. A atitude unilateral, na qual o outro é negado da forma mais absoluta, sendo sempre retratado como “terrorista”, enquanto a ipseidade (ou o si-mesmo) é imaginada como sempre vítima e, portanto, como tendo direito exclusivo à vingança imprescritível e máxima, chegando à perseguição étnica e ao genocídio do outro, dificilmente pode ser considerada sadia, e certamente é uma enorme ameaça para o bem da humanidade que precisa ser examinada e tratada com urgência.

Porém, a patologia mais grave da modernidade atual é indiscutivelmente a *suspensão da razão* através da *criminalização do desacordo incômodo*. Deste modo, o trabalho árduo de elaboração científica e responsável de análises honestas da situação passa a tornar-se ainda mais penoso, a ponto de ter que ser abandonado, pelo menos enquanto atividade pública. Ao não distinguir entre um mero panfleto que realmente incite à violência e a redação de um livro cuja documentação extensa requer anos de trabalho metódico, e não garantir imunidade alguma para o cientista social de perseguição étnica, jurídica e política, o Estado cancela o direito mais fundamental da democracia, que é a possibilidade de livre expressão do dissenso com os poderes dominantes, sejam eles explícitos ou ocultos. Assim, além do mal de estarmos, como nota Koselleck, “em crise”, passamos a nem poder discutir potenciais saídas dela, o que só acirra e piora a situação ainda mais.

Para fazer jus à complexidade envolvida na destruição da identidade européia no interior do capitalismo global, considero necessária uma abordagem dupla que associe a psicologia analítica junguiana à sociobiologia neo-evolucionista. Abstive-me, porém, de entrar em considerações especulativas ao discutir o Iluminismo, e limitei-me a apontar a relação unilateral que alguns iluministas tiveram com o seu Outro, supostamente não esclarecido. Mesmo que eu me pautasse exclusivamente por considerações racionais e jamais permitisse que qualquer arroubo emocional obscurecesse minha visão (embora talvez não impedisse, por vezes, a sua *expressão* enfática), não creio que essas interpretações poderiam passar do que J. Piaget, no seu

notável livrinho *Sagesse et illusions de la philosophie*, denominava “sabedoria”, em distinção às ilusões, que espero ter evitado.

Também evitei enquadrar o trabalho em termos etnomusicológicos, o que, a rigor, seria necessário para prevenir incompreensões. Com algumas exceções, a filosofia tem se tornado cada vez mais indefinida e evasiva nas últimas décadas, o que tem criado uma situação confusa, na qual o pesquisador por vezes se defronta com a necessidade de encontrar uma definição mais adequada para organizar seus pensamentos, descrever seu trabalho e se comunicar com os outros. Usualmente, espera-se do filósofo algo etéreo, supostamente nobre, elevado ou profundo, mas ninguém sabe bem o que isso seria, realmente. Com o estímulo à interdisciplinaridade, a filosofia tem passado a ser mais produtiva, principalmente na conjunção com uma segunda disciplina (ou seja, uma bidisciplinaridade).

No meu caso pessoal, sendo músico além de filósofo, foi, após anos de árdua busca, a etnomusicologia que se sugeriu para mim como melhor opção alternativa para descrever minha pesquisa, pois simplesmente falar de “filosofia” já não significava mais nada definido. Como área da ciência social, a etnomusicologia se ocupa, como o próprio nome diz, da produção musical das diversas etnias humanas. Pois bem: a filosofia, como Platão faz Sócrates dizer no *Fédon* (61a), é a mais nobre das músicas, sendo que a música (ou μουσική) grega na verdade engloba tanto a filosofia quanto a literatura, e é evidentemente resultado específico de cada etnia, pois fala-se de filosofia grega, alemã, francesa, inglesa, italiana, chinesa, hindu, africana e judaica. Neste trabalho sobre o Iluminismo, procurei enfatizar a construção de personagens tanto na literatura de Lessing quanto na música de Mozart, sem, porém, descuidar da obra kantiana, que seria indispensável para dar lastro filosófico à minha tese. É nesse sentido, admitidamente *sui generis* e alternativo, que minha pesquisa filosófica, explorando a música como canal privilegiado para revivermos o passado, pode ser considerada etnomusicológica.

Mesmo assim, a filosofia se distingue decisivamente de qualquer ciência social por seu aspecto intuitivo e generalista. Por mais que se queira exigir deste trabalho a demonstração de uma tese específica, a clareza de um fio vermelho percorrendo-o de

início a fim, ou uma articulação cerrada dos capítulos, o resultado disso será tão decepcionante quanto obrigar um pintor impressionista a acentuar os contornos indefinidos de sua pintura, assim estragando-a. A proposta deste trabalho é mostrar como personagens ideais foram construídos na filosofia e literatura alemãs da segunda metade do século XVIII, abordando o Iluminismo como um movimento ideológico amplo. Mas esse cerne nos remete a inúmeras outras questões correlatas, que podem ser de maior ou menor importância segundo os interesses do leitor. Ao invés de um esquema linear, o trabalho pretende jogar um clarão de luz sobre um certo campo, sem maiores preocupações com demarcações disciplinares, mas com o máximo de cuidado para documentar adequadamente as afirmações feitas.

Os capítulos, embora inevitavelmente encadeados, foram redigidos como unidades mais ou menos autônomas. Essa heterogeneidade era inescapável, pois um capítulo sobre um dramaturgo como Lessing ou um músico como Mozart jamais poderia se assemelhar a um capítulo sobre um cientista e jurista como Kant. Como filósofo, era necessário, de algum modo, acompanhar a mobilidade muito maior dos ideólogos iluministas. Considero justamente que a riqueza do trabalho está nessa articulação panorâmica, mesmo que insuficientemente aprofundada em alguns pontos, dos diversos aspectos do Iluminismo alemão.

No primeiro capítulo, procuro mostrar o desenvolvimento do Iluminismo na sua relação com o teatro nacional alemão. Lessing é, sem sombra de dúvida, o autor decisivo neste sentido, pois reunia em si não só o artista criativo, mas também o teórico. Para explorar essa potente combinação, é necessário que se estude sua produção artística associada à sua teorização estética, política e educacional. Um aspecto particularmente interessante a ser notado é a complexa coexistência de aspectos nacionalistas e cosmopolitas nos personagens e ideais por ele propostos. No entanto, a centralidade do povo judeu na sua concepção da história confere à sua apologia iluminista uma dimensão que dificilmente pode ser distinta de um ativismo étnico. Os textos discutidos, embora não esgotem sua obra, são indispensáveis para uma compreensão do Iluminismo lessinguiano: a peça juvenil *Os judeus*, o diálogo

Ernesto e Falco, as teses sobre *A educação da humanidade*, e sua obra-prima *Natan, o sábio*, que se inspira na figura de Moses Mendelssohn.

No segundo capítulo, passo a examinar, entre outros escritos, o ensaio *Jerusalém* de Moses Mendelssohn, no qual ele ataca a autoridade eclesiástica e estatal, além de advogar a missão monoteísta do Judaísmo e defender a obtenção de direitos para os judeus. Tendo previamente examinado a peça por ele inspirada, não deixa de ser instigante ver o próprio Mendelssohn ou “Natan” falar em suas próprias palavras, dando-nos, assim, um certo senso de realidade. Como no caso de Lessing, fica evidenciada a tentativa de embutir interesses étnicos particulares no projeto supostamente universalista do Iluminismo.

No terceiro capítulo, procuro mostrar o interesse filosófico de *A flauta mágica* de Wolfgang Amadeus Mozart, com um enfoque sobre os personagens como Papageno, Tamino, Pamina, Papagena e Sarastro. Por algum motivo, este *Singspiel* parece levantar questões candentes da modernidade como machismo, racismo, e homossexualidade, apesar de sua aparente falta de coerência narrativa. Admitindo o caráter esotérico da narrativa, acompanho, no decorrer da peça, a expressão literal desses conflitos permeando a interação dos personagens. Minha conclusão é que, embora o libreto possa ser inocentado, o caráter esotérico de sua escrita compromete a universalidade de sua apreciação estética. Ou seja, mais uma vez, deparamo-nos com o aspecto particular, e não universal, do Iluminismo.

No quarto capítulo, procuro delinear a figura kantiana do ser humano (*Mensch*) iluminado partindo dos tipos antropológicos concretos, mas posteriormente explicitando os conceitos envolvidos na teorização sobre seu suposto esclarecimento. Ao contrário dos autores anteriores, nos quais se pode falar de uma construção estética de personagens, em Kant essa construção dos tipos antropológicos passa a ser teórica, mesmo se baseada em fatos provindos da literatura de viagem. A prova disso está na sua tentativa, explícita, de construir um conceito de raça humana a partir do critério da cor da pele. A sinceridade e o rigor com a qual Kant reformula o projeto iluminista o colocam muito acima dos autores anteriores. Seu enfoque na análise das formas de pensamento lhe permite definir com precisão as condições de manutenção da

racionalidade. Sua autoconsistência também o leva a identificar e a condenar os componentes particularistas espúrios que passavam despercebidos no projeto iluminista. Tudo isso assegura a atualidade do pensamento kantiano. O problema que se coloca hoje, porém, não é imanente à sua filosofia, mas é externo e diz respeito às guerras culturais vigentes nas sociedades multiétnicas e à dificuldade de re-estabelecer a fé na razão após seu descrédito ter-se generalizado no que Kant denominava um indiferentismo.

A maior dificuldade na composição dos capítulos foi, sem dúvida, equilibrar o aspecto panorâmico com a exigência de detalhamento analítico das questões. O trabalho resultante é, assim, uma solução de compromisso entre exigências técnicas de pesquisa que, como um todo, nem sempre formam um conjunto consistente. Por um lado, a exigência de rigor filológico garante a fidelidade aos textos e aos autores, mas pode tornar-se uma camisa de força intelectual. Por outro lado, a leitura externa nos permite explorar a atualidade dos textos, mas corre o risco de distorcer os conteúdos. Consciente dos riscos e sacrifícios necessários para elaborar um trabalho que fizesse jus ao tema proposto, procurei documentar com o maior cuidado possível as opiniões dos autores, mas sem renunciar à leitura externa. A consequência disso, no caso do capítulo sobre Kant, foi uma leitura que privilegia sua filosofia pré-crítica, de ênfase mais empirista e materialista.

Um último ponto essencial a ser mencionado é que o meu projeto doutoral inicial (titulado “*Do Iluminismo cosmopolita ao Renascimento Europeu*”) pretendia opor o Iluminismo cosmopolita lessinguiano ao *Sturm und Drang* schilleriano como base para o renascimento do espírito alemão no romantismo nacionalista wagneriano. No decorrer dos meus estudos, porém, essa oposição mostrou-se menos radical e até menos interessante do que inicialmente esperado. Ao contrário, ficou cada vez mais patente que se tratava de um caso de *coexistência* entre tendências “opostas”, nacionalistas e universalistas. O volume de material acumulado também tornara-se excessivo, e a solução foi dividir o projeto em duas partes, uma negativa, dedicada à crítica do Iluminismo cosmopolita, e outra positiva, que visava avaliar a possibilidade de um novo renascimento europeu a partir da experiência histórica com Schiller e Wagner. O

trabalho aqui apresentado corresponde, portanto, apenas à primeira metade do meu projeto inicial. A segunda parte, sobre a mitopoiese wagneriana no renascimento europeu, era construtiva e programática, além de incluir um embasamento científico na psicologia evolucionista recente, o que compensava o caráter negativo da primeira parte. Na sua ausência, mostrou-se necessário minimizar, ou mesmo eliminar, várias críticas ao Iluminismo cosmopolita que, sem a segunda parte, poderiam parecer despropositadas, sobretudo aquelas relacionadas (1) à dinâmica das relações interétnicas, vista a partir da psicologia de grupos na linha evolucionista (K. MacDonald); (2) à complexa (e, em certo sentido, frágil) interação entre genes e cultura, segundo o conceito de fenótipo estendido de Richard Dawkins (Dawkins 1999)¹¹; e (3) ao problema espinhoso de definir adequadamente a identidade européia, a suposta “centelha divina” da civilização, e estabelecer clara e honestamente as condições históricas e genéticas de sua reprodução, continuidade e desenvolvimento. Esses três pontos são ainda questões abertas para a pesquisa “de ponta”, e me conduzem ao trabalho direto e interdisciplinar com as artes.

Sem dúvida alguma, a realização deste trabalho não teria sido possível sem a ajuda e colaboração de muitos amigos no Brasil e no exterior, a quem agradeço de coração. Eu gostaria também de agradecer especialmente ao Prof. Dr. Oswaldo Giacóia, Jr. por sua orientação, aos meus pais e às entidades CAPES e DAAD por seu financiamento. Exceto quando especificado, as traduções para o português das citações em alemão foram feitas por mim e colocadas em notas de rodapé para a conveniência do leitor. A opinião expressa neste texto é exclusivamente minha e não reflete o pensamento de qualquer outro indivíduo ou instituição. Enfim, como talvez ter-se-iam lembrado Adorno e Horkheimer, vale a pena recordar o sábio conselho dado por Ulisses a Thersites:¹²

¹¹ Richard Dawkins, *The extended phenotype: The long reach of the gene*, Oxford University Press, 1999 paperback edition with an afterword by Daniel Dennett, especialmente o capítulo 11, “The Genetical Evolution of Animal Artefacts”. No seu glossário (p. 293), Dawkins define o fenótipo estendido assim: “All effects of a gene upon the world. As always, ‘effect’ of a gene is understood as meaning in comparison with its alleles. The conventional phenotype is the special case in which the effects are regarded as being confined to the individual body in which the gene sits. In practice it is convenient to limit ‘extended phenotype’ to cases where the effects influence the survival chances of the gene, positively or negatively.”

...mhd' egel' oioj erizemenai basileusin:

Tristan Torriani
Campinas, Novembro de 2004

¹² "... não queira sozinho contestar o rei" (*Ilíada*, livro II, verso 247).

Índice

0	Introdução geral.....	5
0.1	O Iluminismo em seu contexto histórico	5
1	Lessing	13
1.1	<i>Os Judeus</i> (1749)	15
1.2	<i>Ernesto e Falco</i> (1778)	21
1.2.1	Diálogo 1	24
1.2.2	Diálogo 2	26
1.2.3	Diálogo 3	29
1.2.4	Diálogo 4	29
1.2.5	Diálogo 5	32
1.2.6	Fichte: maçonaria sem política	34
1.3	<i>A educação da humanidade</i> (1777-1780)	35
1.4	<i>Natan, o superhomem</i> (1779)	46
1.4.1	Ato I - Exposição	48
1.4.1.1	Cenas 1 a 3 : Introdução de Natan, volta a Jerusalém, educa Recha, encontra o monge- mendigo Al Hafi	48
1.4.1.2	Cenas 4 a 6 : O orgulho do templário	51
1.4.2	Ato II - Desenvolvimento	52
1.4.2.1	Cenas 1 a 3: Sultão Saladino, seus planos, sua falta de dinheiro	52
1.4.2.2	Cenas 4 a 8 : A educação do templário se inicia.....	54
1.4.2.3	Cena 9: A alternativa mendicante de Al Hafi	55
1.4.3	Ato III - Transição	55
1.4.3.1	Cenas 1 a 3: O templário ama Recha	55
1.4.3.2	Cenas 4 a 7: Natan educa Saladino: a parábola do anel como cerne da peça	57
1.4.3.3	Cenas 8 a 10: A confusão do templário.....	59
1.4.4	Ato IV - Crise	61
1.4.4.1	Cenas 1 a 2: O templário busca conselho do patriarca	61
1.4.4.2	Cenas 3 a 5: O templário protesta contra Natan perante Saladino	62
1.4.4.3	Cenas 6 a 8: A auto-educação de Natan como pré-história	63
1.4.5	Ato V - Solução.....	65
1.4.5.1	Cenas 1 a 2: O proceder de Saladino com o dinheiro; educação por exemplo	65
1.4.5.2	Cenas 3 a 5: Nova conscientização e confusão do templário	66
1.4.5.3	Cenas 6 a 8: Revelação das identidades e das relações de parentesco da família de Saladino	67
1.4.6	Os personagens	70
1.5	Conclusão: O Judeocentrismo de Lessing	72
2	Moses Mendelssohn como Natan.....	77
2.1	Esclarecimento, Cultura e Educação	80
2.2	<i>Jerusalém esclarecida</i> (1783)	86
2.2.1	Parte I: O ataque contra a autoridade eclesiástica e estatal.....	87
2.2.1.1	A suposta oposição entre Estado e Igreja	87
2.2.1.2	Crítica ao absolutismo em Hobbes.....	88
2.2.1.3	Crítica ao secularismo de Locke.....	89
2.2.1.4	Crítica ao papismo de Bellarmino.....	90
2.2.1.5	A Igreja como acessório do Estado na promoção da felicidade civil	90
2.2.1.6	Direitos perfeitos e imperfeitos	94
2.2.1.7	A teoria dos direitos, deveres e contratos	94
2.2.1.8	Aplicação ao problema Igreja-Estado	97
2.2.1.9	Recapitulação	102
2.2.2	Parte II: A missão monoteísta do Judaísmo	103
2.2.2.1	O caso das colônias judaicas	103
2.2.2.2	Resposta ao resenhista das <i>Göttingsche Anzeigen</i>	106
2.2.2.3	Resposta a August Friedrich Cranz (o "pesquisador").....	107
2.2.2.4	Resposta a Daniel Ernst Mörschel	111
2.2.2.5	Recapitulação.....	119
2.2.2.6	Final: O cosmopolitismo pela metade.....	120
2.3	Conclusão: "Iluminando" unilateralmente o Outro	123
2.3.1	Mendelssohn como interlocutor (Martyn).....	123

2.3.2	Mendelssohn como defensor dos direitos humanos.....	125
2.3.3	Mendelssohn como traidor deísta (Arkush e Sorkin)	129
2.3.4	Mendelssohn como apóstata cristão (Hennings, Craz, Hamann)	132
3	Mozart e <i>A Flauta Mágica</i> (1791).....	137
3.1	O interesse filosófico do libretto	137
3.2	Mozart e a maçonaria	141
3.3	Mozart e os judeus.....	144
3.4	Mozart entre germanidade e cosmopolitismo	145
3.5	Machismo, misoginia e homossexualidade.....	148
3.6	O libretto	153
3.6.1	Ato I - A "ilusão" heterossexual inicial.....	153
3.6.1.1	Cena 1	154
3.6.1.2	Cena 2.....	160
3.6.1.3	Cena 3.....	161
3.6.2	Ato II - A inversão machista de perspectivas.....	164
3.6.2.1	Cena 1	164
3.6.2.2	Cena 2.....	167
3.6.2.3	Cena 3.....	170
3.6.2.4	Cena 4.....	173
3.6.2.5	Cena 5.....	174
3.6.2.6	Cena 6.....	175
3.6.2.7	Cena 7	175
3.6.2.8	Cena 8.....	176
3.6.2.9	Cena 9.....	177
3.6.2.10	Cena 10.....	178
3.7	Conclusão: A insensatez do esoterismo	179
4	Kant e o <i>Mensch</i>	182
4.1	Resgatando a antropologia kantiana	183
4.2	As causas das diferenças raciais humanas (1775).....	186
4.2.1	A classificação natural.....	186
4.2.2	O caso humano	187
4.2.3	Terminologia taxonômica.....	187
4.2.4	Exemplos humanos	188
4.2.5	Rejeição da eugenia.....	188
4.2.6	Quatro raças da humanidade	189
4.2.7	Origem das raças: causas eficientes e finais.....	190
4.2.8	Diferenças raciais causadas por solo e clima	191
4.2.8.1	A raça amarela	192
4.2.8.2	A raça negra.....	193
4.2.8.3	A raça parda.....	193
4.2.9	O hominídeo originário	194
4.2.10	Causas contingentes	195
4.2.11	A atualidade da teoria racial kantiana.....	195
4.3	O conceito de raça (1785)	197
4.3.1	Princípio I: Classificação com base em caracteres hereditários.....	200
4.3.2	Princípio II: Quatro raças distintas pela cor da pele	201
4.3.3	Princípio III: Cor da pele como único critério consistente	202
4.3.4	Princípio IV: A miscigenação combina sem exceção a cor ancestral de cada raça.....	203
4.3.5	Princípio V: Lei da geração necessariamente mestiça	205
4.3.6	Princípio VI: Hereditariedade necessária das diferenças raciais	209
4.3.7	Casos indecíveis.....	210
4.3.8	Resposta a objeções antecipadas	210
4.3.9	Teleologia adaptativa na fisiologia cutânea do negro	212
4.3.9.1	Aplicação a outras raças	213
4.3.10	Preservando as raças.....	214
4.3.11	O homem primordial perdido	215
4.4	Raça e o uso de princípios teleológicos (1788)	216
4.4.1	Georg Forster (1754-1794).....	216
4.4.2	Mecanismo e teleologia na ciência natural.....	218
4.4.3	Forster e Reinhold	219
4.4.4	As objeções de Forster.....	220
4.4.4.1	Sobre a necessidade de um princípio condutor.....	220

4.4.4.2	Distinção entre descrição natural e história natural	221
4.4.5	O conceito de raça	222
4.4.6	A distinção entre variedades e raças humanas	224
4.4.7	O traço familiar	226
4.4.8	O negro, a teleologia adaptativa e a unidade da espécie	227
4.4.9	A tabela da cor de pele	229
4.4.10	A providência divina e a teleologia adaptativa	231
4.4.11	Ambiente e disposição para o trabalho	232
4.4.12	Vantagens da teoria kantiana	234
4.4.13	A origem das espécies segundo Forster	237
4.4.14	Forster metafísico	238
4.4.15	A verdadeira metafísica	239
4.4.16	O conceito de ser orgânico	240
4.4.17	Teleologia e razão prática	240
4.5	Etnicidade e o senso estético do belo e do sublime (1764)	241
4.5.1	Povos europeus	243
4.5.2	Outros povos e raças	245
4.5.3	A mulher	247
4.5.4	Retrospectiva histórica	249
4.5.5	O instinto cognitivo ocidental	250
4.5.6	O sublime dinâmico na <i>Crítica da faculdade judicativa</i> (§28-29)	253
4.5.7	Conclusão	255
4.6	O Judaísmo como teocracia étnica	255
4.7	O indivíduo iluminado (1784)	262
4.7.1	Menoridade	262
4.7.2	Reforma e Evolução	264
4.7.3	Livre-pensamento: público e privado	265
4.7.4	Reforma e Progresso	266
4.7.5	Autodeterminação popular	267
4.7.6	Direito, religião e liberdade	267
4.7.7	Kant e Mendelssohn	268
4.8	O estadista iluminado (1795)	270
4.9	A pulsão intelectual (1786)	271
4.9.1	Conceito, sentido, valor	272
4.9.2	Conceito de orientação	273
4.9.3	Três inimigos do livre-pensamento	275
4.9.4	Patologias advindas do mau emprego da razão	275
4.9.5	Pensar por si e Esclarecimento	276
4.10	Kant e a maçonaria	277
4.11	Conclusão	279
5	Conclusão: Esclarecimento, Revolução e Nihilismo	282
6	Bibliografia	298
7	Índice Onomástico	304

0 Introdução geral

A proposta deste trabalho é tentar entender como o Iluminismo se configurou na esfera cultural germânica da segunda metade do século XVIII de modo não só filosófico (ou seja, por meio de conceitos e argumentos), mas também literário, através do enfoque na construção, estética e teórica, de personagens imaginários. Sem esses personagens, o Iluminismo teria sido até possível, mas certamente perderia muito em termos de persuasão para o público. Sendo ou não um projeto de engenharia social guiado por intenções discutíveis e por um conjunto de idéias abstratas sobre a natureza humana, a literatura e o teatro forneciam decerto aos iluministas um rosto humano com o qual cada um poderia, em princípio, se identificar e se inspirar. Isso era ainda mais necessário quanto mais abstratos se tornassem os ideais, como igualdade, liberdade e fraternidade, e quanto mais se aproximava o momento de ação revolucionária republicana. A filosofia iluminista, auxiliada pelo teatro, se constituía como um espaço no qual se podia fabricar uma nova concepção do ser humano e, se passássemos a pensar sobre nós mesmos segundo essa nova identidade e a alterar correspondentemente nossas regras de socialização, isso poderia eventualmente transformar a própria natureza humana efetiva nas gerações futuras. Daí a centralidade, entre os personagens na ideologia iluminista, do *Mensch*, ou ser humano universal e abstrato, com sua identidade cosmopolita.

0.1 O Iluminismo em seu contexto histórico

Manifestando-se de modo mais explícito nos países europeus de caráter mais protestante e nórdico,¹ o Iluminismo fundou-se sobre um modelo de racionalidade que viria a ser apelidado de “instrumental”². Adorno e Horkheimer, em *A dialética do Iluminismo*, lançam uma crítica contundente contra a razão sistematizadora da ciência

¹ No verbete sobre sociedades eruditas (learned societies) da recentemente publicada *Encyclopaedia of the Enlightenment* e editada por A.C. Kors para a Oxford University Press, J.E. McClellan III distingue entre as universidades, as sociedades eruditas e as academias, traçando seu desenvolvimento desde o Renascimento, de Lisboa a São Petersburgo e de Trondheim a Nápoles. Segundo ele, as sociedades eram mais comuns no mundo protestante, enquanto as academias predominavam no mundo católico. Ele nos informa inclusive que “Private societies existed in Brazil from the 1720s, including an Academia Científica do Rio de Janeiro (sic) (1772–1775).”

² Todo esse “instrumentalismo” obviamente não impede o uso do teatro como máquina ideológica, ao contrário, o favorece.

iluminista, alertando para sua falta de autoconsciência, sua utilidade para os poderosos, e relacionam seu caráter formal à produção industrial.

“Wissenschaft selbst hat kein Bewußtsein von sich, sie ist ein Werkzeug. Aufklärung aber ist die Philosophie, die Wahrheit mit wissenschaftlichem System gleichsetzt. Der Versuch, diese Identität zu begründen, den Kant noch aus philosophischer Absicht unternahm, führte zu Begriffen, die wissenschaftlich keinen Sinn ergeben, weil sie nicht bloße Anweisungen zu Manipulationen gemäß den Spielregeln sind. Der Begriff des Sichselbstverstehens der Wissenschaft widerstreitet dem Begriff der Wissenschaft selbst.”(p.107)

“Selbsterhaltung ist das konstitutive Prinzip der Wissenschaft...”(p.109)

“Das Denken wird völlig zum Organ, es ist in Natur zurückversetzt. Für die Herrschenden aber werden die Menschen zum Material wie die gesamte Natur für die Gesellschaft.”(p.110)

“Die Formalisierung der Vernunft ist bloß der intellektuelle Ausdruck der maschinellen Produktionsweise.”(p.127)³

Esse aspecto instrumental do Iluminismo teria servido a interesses estratégicos (econômicos e militares) de setores burgueses em ascensão no interior do Estado absolutista. Reinhart Koselleck ((Koselleck 1999)) descreve a situação do seguinte modo:

“A autoconsciência e o poder dos *financiers* aumentavam à proporção que se tornavam credores de um Estado cujo poder político não estava em suas mãos. Eram afastados de tal modo da direção estatal que o sentiam justamente na substância de seu poder social, no dinheiro. Muitos financistas ganhavam fortunas milionárias graças à corrupção do sistema fiscal e à arrecadação de impostos mas, ao mesmo tempo, o acesso ao orçamento secreto e inatingível do Estado lhes era vetado. Não tinham nenhuma influência sobre a administração financeira e, como se não bastasse, também não possuíam nenhuma segurança para os seus capitais: a decisão real levava-os frequentemente a perder o dinheiro que haviam ganho com a especulação e o trabalho. (...) O Estado administrava o dinheiro que devia à aristocracia financeira e, além disso, roubava de maneira arbitrária - e totalmente “imoral” - os lucros dos seus credores. (...) A sociedade, financeiramente poderosa, e o Estado absolutista confrontavam-se, sem que as tentativas de reforma pudessem suprimir as diferenças. Na interação do capital financeiro (que também era, nas mãos da sociedade, um bem moral) com o endividamento do Estado (que, em virtude da sua autoridade política,

³ “A própria ciência não tem consciência de si, ela é um instrumento. O Iluminismo, porém, é a filosofia que identifica a verdade com o sistema científico. A tentativa de fundamentar essa identidade, que Kant empreendeu ainda com intenção filosófica, levou a conceitos que, por não serem meras instruções para manipulações segundo as regras do jogo, não geram nenhum significado científico. O conceito da autocompreensão na ciência contradiz o próprio conceito de ciência.” (p.107); “A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência...” (p.109); “O pensamento torna-se completamente em um órgão, e é vertido de novo em natureza. Para os governantes, porém, os seres humanos se tornam material para a sociedade, assim como toda a natureza.”(p.110); “A formalização da razão é apenas a expressão intelectual do modo de produção maquinal.”(p.127).

dissimulava ou negava imoralmente suas dívidas) está um dos impulsos sociais mais fortes da dialética da moral e da política.” (Koselleck, p. 58)

Trata-se de uma etapa decisiva no processo de modernização européia, sem a qual simplesmente não podemos entender nossa contemporaneidade professadamente cosmopolita e globalizada. Embora não possamos dar conta de toda sua complexidade nesta introdução, cabe adicionar brevemente duas observações à descrição de Koselleck. A primeira se refere à relação entre os estamentos e o rei francês, e a segunda concerne o aspecto étnico.

Koselleck fala dos *financiers* na sua oposição ao Estado absolutista, mas não discrimina suficientemente entre os estamentos, falando inclusive em “aristocracia financeira”. A relação da burguesia para com o rei não era a mesma que a sua relação para com a nobreza e o clero. A primeira assembléia, argumenta G. LeBon ((LeBon 1980), p. 94), era fiel à autoridade real e desejava apenas uma monarquia constitucional no lugar do Estado absolutista.⁴ O poder do rei também era muito limitado⁵, tendo-lhe sido impossível conter o processo revolucionário. No que concerne a relação entre os estamentos no Antigo Regime, a burguesia ou Terceiro Estado, ao contrário do que afirma Koselleck, ia gradualmente ocupando as funções administrativas⁶ da nobreza e do clero. O que justamente despertava o ódio burguês é que, apesar de sua ascensão por mérito e capacidade, a nobreza e o clero mantinham os seus privilégios. LeBon (LeBon, p. 93) menciona o encontro dos Estados Gerais de 1614, no qual, em resposta à afirmação de um membro do Terceiro Estado de que os três estamentos seriam como três irmãos, o porta-voz dos nobres teria respondido que não havia fraternidade alguma entre seu Estado e o Terceiro, e que os nobres não queriam ser chamados de irmãos pelos filhos de sapateiros e curtidores. O descompasso entre o desempenho efetivo dos nobres e do clero e sua pretensão social

⁴ "La première Assemblée ne songea jamais à fonder une république. Extrêmement royaliste, en effet, elle rêvait simplement de substituer une monarchie constitutionnelle à la monarchie absolue. Seule la conscience de son pouvoir grandissant l'exaspéra contre les résistances du roi. Elle n'osa pas cependant le renverser." (LeBon, p. 94)

⁵ "Édifiée très lentement, la puissance des rois de France ne fut absolue que sous Louis XIV. Elle déclina rapidement ensuite et il serait vraiment difficile de parler de l'absolutisme de Louis XVI. / Ce prétendu maître était l'esclave de sa cour, de ses ministres, du clergé et de la noblesse. Il faisait ce qu'on l'obligeait à faire et rarement ce qu'il voulait. Aucun Français peut-être ne fut moins libre que lui." (LeBon, p. 92)

⁶ Koselleck (p. 57) reconhece isso, porém, em certa medida, ao escrever: "Eram burgueses que trabalhavam e especulavam, alcançavam riqueza e prestígio social e frequentemente compravam títulos de nobreza; desempenhavam um papel de liderança na economia, mas de modo algum na política."

se tornava insuportável.⁷ Por fim, cumpre questionar a oposição descrita acima por Koselleck como sendo entre a “sociedade, financeiramente poderosa” e o Estado absolutista. O Terceiro Estado não era, evidentemente, toda a sociedade, embora pretendesse representar a plebe. A relação de poder entre a burguesia e o Estado não é comparável ao nível de sujeição da classe popular. Como observa LeBon (LeBon, p. 48) houve uma troca de elite, na qual a burguesia tomou o lugar da nobreza, e a população francesa não tinha tais pretensões de tomada de poder.⁸

No que concerne o segundo ponto, do aspecto étnico, a análise de Koselleck explora com extremo cuidado a dicotomia entre a esfera moral privada e a esfera política pública na oposição burguesa ao Estado absolutista, mas há uma desconsideração da questão judaica na sua relação com o surgimento do capitalismo, da burguesia e da maçonaria, sendo que Moses Mendelssohn, um destacado crítico iluminista no sentido do próprio Koselleck, é mencionado apenas uma vez em nota de rodapé (Koselleck, p. 197). Entre os *financiers* do Estado absolutista, tanto no fim do reinado de Luís XIV quanto no de Luís XV, o judeu Samuel Bernard detinha uma posição absolutamente proeminente. Segundo Werner Sombart ((Sombart 1982), p. 56), ele financiou as guerras da sucessão espanhola, auxiliou o candidato francês ao trono polonês e aconselhou o regente em todas as questões financeiras do Estado. Os *financiers* judeus (predominantemente de origem sefardita) contribuíram substancialmente, entre outras coisas⁹, na reconstrução da companhia francesa das Índias Orientais. Sombart demonstra que, sem o capital sefardita, nem o sistema colonial nem o estabelecimento do Estado moderno teriam sido possíveis, sendo, portanto, necessário pensar no surgimento do capitalismo não como um resultado de uma ética puritana do trabalho como proposto por Max Weber, mas como um

⁷ "Malgré le progrès des lumières, la noblesse et le clergé conservaient avec obstination des privilèges et des exigences, injustifiables cependant depuis que ces classes avaient cessé de rendre des services./ Écartés des fonctions publiques par le pouvoir royal qui s'en déliait et remplacés progressivement par une bourgeoisie de plus en plus capable et instruite, le clergé et la noblesse ne jouaient qu'un rôle social d'apparat." (LeBon, p. 93)

⁸ "La Révolution de 1789 avait pour but réel de substituer au pouvoir de la noblesse celui de la bourgeoisie, c'est-à-dire de remplacer une ancienne élite, devenue incapable, par une élite nouvelle possédant des capacités./ Il était peu question du peuple dans cette première phase de la Révolution. Sa souveraineté était proclamée, mais ne se traduisait que par le droit d'élire ses représentants./ Très illettré, n'espérant pas comme la bourgeoisie monter sur l'échelle sociale, ne se sentant nullement l'égal des nobles et n'aspirant pas à le devenir le peuple avait des vues et des intérêts fort différents de ceux des classes élevées de la société." (LeBon, p. 48)

⁹ "The Levant trade was the most important branch of French commerce in the 18th century. A contemporary authority informs us that it was entirely controlled by Jews." Sombart, p. 24.

empreendimento judaico e europeu. A importância dessa simbiose eurojudaica se tornará mais clara à medida que examinarmos o caso de Lessing.

Em um estudo clássico sobre a transição entre o Renascimento mágico e o Iluminismo mecanicista, Frances Yates ((Yates 1972), p. 111- 117) reconta e situa a reação anti-mágica e anti-cabalista de Marin Mersenne, amigo de R. Descartes, no contexto de uma fobia coletiva desencadeada pela literatura rosacruz posterior à destruição, em 1620, na batalha de Praga (ou da Montanha Branca), das ambições de Frederico, Eleitor Palatino, por forças habsbúrguicas e jesuítas. Segundo Yates, um dos resultados disso foi um deslocamento acentuado da filosofia em um sentido mecanicista e matematizante, desprovido de aspectos esotéricos que despertassem suspeitas de heresia. O próprio Descartes, mesmo tendo participado na campanha contra o Eleitor Palatino, passaria a ser suspeito de pertencer à ordem rosacruz, o que o teria obrigado ao expediente absurdo de ter que se mostrar aos amigos como sendo não invisível, e dizer que não encontrara nenhum rosacruz, pois estes eram invisíveis.

Apesar dessa vitória inicial dos jesuítas, a guerra entre sociedades secretas continuou, e o peso da força temporal adquirida por cada organização teve efeitos decisivos sobre o futuro do patrimônio genético-cultural europeu. Se os rosacruzes haviam sido derrotados, como os templários antes deles, agora surgiria uma nova ordem invisível, que desta vez suplantaria os jesuítas¹⁰, a Igreja Católica e os estados nacionais monárquicos. Quase um século após a derrota de Praga, em 1717, seria publicamente declarada a formação da ordem maçônica londrina.

O Iluminismo, que veremos a seguir, será um projeto político sectário promovido por indivíduos frequentemente associados à maçonaria. No entanto, embora muitos membros da Royal Society, Montesquieu e Voltaire (no final da vida), Lessing, Haydn, Mozart, Frederico II da Prússia, entre tantos outros, teriam sido maçons ((Lamport 1990), p. 65)¹¹, importantes pensadores como Rousseau, Diderot, Kant, e Schiller aparentemente não o foram. Diderot teria sido inclusive rejeitado pela Royal Society por causa de seu materialismo ateu, embora isso não exclua que ele tenha pertencido a

¹⁰ Basta recordar a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal e a destruição das Sete missões no Paraguai.

¹¹ F.J. Lamport escreve: "Secret societies, such as the Freemasons, enabled men of different social classes to meet as equals; many of the leading writers and artists of the time were Freemasons, and similar societies and orders, devoted to enlightened and humanitarian goals, are depicted in works such as Goethe's *Wilhelm Meister* and Mozart's *Magic Flute*." (GCD, p. 65).

outros grupos. Como explica Margaret Jacob ((Jacob 1991), p. 216), a vida nas lojas maçônicas poderia ser vista como um espaço onde novas concepções de cidadania podiam ser experimentadas e discutidas livremente, sem os perigos da discussão pública ou os constrangimentos das divisões estamentais. As idéias de não-maçons como Rousseau ou Kant podiam ser incorporadas de modo inócuo à sua ideologia, deste modo difundindo-as como uma caixa de ressonância oculta e paralela à sociedade civil. Segundo Koselleck (Koselleck, p. 56-57), seria necessário distinguir entre a república das letras e as lojas maçônicas, mas ele admite que ambas faziam parte do mesmo processo.

“Uma comparação entre estas formações, relativamente independentes, demonstrará o surpreendente paralelismo que existia entre elas. Em sua linguagem e comportamento, os dois grupos desenvolveram um estilo bem determinado. A semelhança estrutural entre ambos indica que, a despeito das diferenças, tratava-se de uma resposta específica - elaborada, construída - ao sistema absolutista.” (Koselleck, p. 56-57)

Tudo isso, porém, levava a mais uma divisão social, entre maçons e não-maçons, entre homens e mulheres, entre crentes e leigos, entre a coletividade e os indivíduos, entre o secreto (privado) e o público. De praxe, não associamos os posicionamentos pessoais de maçons individuais à maçonaria, dado que eles não a representavam oficialmente. No entanto, havia uma suposta coerência e coordenação entre o trabalho de maçons colaborando no mundo todo, de modo que não era sensato negar a existência de um projeto comum da maçonaria para o resto da humanidade. É isso que levava não-maçons a especular sobre o que se estaria planejando, assim gerando as chamadas teorias de conspiração. Na ausência de documentação pública sobre as atividades maçônicas, ficava difícil se pronunciar adequadamente sobre este assunto tão importante. Isso era uma decorrência inevitável da política do sigilo. Para atender a essa dificuldade, no entanto, tem-se difundido a prática de tornar os preciosos arquivos das lojas acessíveis a pesquisadores e ao público interessado.

Segundo os críticos da maçonaria, ela representaria um setor poderoso da elite global, mas que de modo algum poderia pretender representar os interesses dos excluídos ou não-membros, os Papagenos, pois é este o nome que se lhes dá na ópera (mais precisamente, *Singspiel*) *A flauta mágica* de Mozart, que veremos a seguir. Os

projetos maçônicos supostamente alterariam a vida dos não-maçons de modo totalmente alheio à sua vontade, razão, consciência e controle político, dado que estes planos seriam secretos e sua realização seria prevista para espaços de tempo bastante longos. O problema moral e político aqui seria gravíssimo e de grande monta, dado que não haveria modo de contrastar este tipo de ação sectária e auto-interessada quando ela prejudicasse os não-membros (bastaria pensar nas pessoas massacradas nas revoluções francesa, haitiana e comunista). Segundo esta ótica, portanto, não seria possível levar a sério o Iluminismo, muito menos aceitar suas doutrinas dogmáticas de aparência racionalista, por estarmos supostamente lidando com um projeto conspiratório sinistro cujo verdadeiro propósito nos é oculto.

Avaliar este tipo de crítica, porém, por mais preocupante que seja, fica totalmente além da proposta deste trabalho. O fato é que, de modo algum, pode-se atribuir um posicionamento único à maçonaria. Tendências diversas existiam e se mantêm. Não se trata de emitir aqui julgamentos históricos, mas de reconstruir personagens imaginários em textos de vários autores, alguns dos quais (mas não todos) pertenceram à maçonaria.

1 Lessing

Theseus: "The poet's eye, in a fine frenzy rolling,
Doth glance from heaven to earth, from earth to heaven;
And as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes and gives to airy nothing
A local habitation and a name."¹²
Shakespeare, *A midsummer-night's dream*, ato V, cena 1

Gotthold Ephraim Lessing (1729 - 1781) foi uma das figuras literárias mais importantes do seu tempo, sendo comumente tido como consumidor do Iluminismo alemão. Como maçom, Lessing deixou o divertido diálogo *Ernesto e Falco* (Lessing 1925c) que, junto com *Nathan, o sábio* (Lessing 1990) e *A educação da humanidade* (Lessing 1925a), constituem uma trilogia educacional. É nessas obras que Lessing exprime a sua visão pessoal das esperadas virtudes do maçom: a racionalidade, a tolerância, a humanidade, a igualdade e a fraternidade.

Seria certamente errôneo caracterizar Lessing como um cosmopolita anti-nacionalista, dado que sua produção teatral em língua alemã preparou o terreno para o desenvolvimento de um teatro nacional alemão. No entanto, do ponto de vista ideológico, Lessing evita o comentário social e político, concentrando-se mais em temas de aspiração supostamente universal. Além disso, sua contribuição ao desenvolvimento da consciência étnica alemã (e, por extensão, nórdica em geral, algo que será explorado mais tarde por J. G. Herder) é contra-balançada pela sua advocacia pró-semítica, cosmopolita, sua afetação racionalista e seu anti-catolicismo, como será mostrado a seguir.

F.J. Lamport (Lamport, p. 15 e 18) ressalta que Lessing rejeitava o patriotismo. Após a guerra dos sete anos, em que a sua nativa Saxônia lutou contra a Prússia, Lessing escreveria em 1759 uma peça imaginária sobre Philotas, um jovem príncipe grego que prefere se suicidar a indiretamente forçar seu pai a propor a paz ao inimigo

¹² Teseu: "O olho do poeta, girando frenético, / olha do céu à terra, da terra ao céu; / e enquanto a imaginação gera / as formas de coisas desconhecidas, a pena do poeta / lhes dá contornos e confere ao nada / um lar e um nome." Shakespeare - *Sonho de uma noite de verão*, Ato V, cena 1.

para poder resgatá-lo. Isso havia sido interpretado por alguns críticos como sendo inspirado pelo ideal do sacrifício pela pátria. Mas Lampport escreve que:

“Lessing was no patriot, even though he, a Saxon by birth, spent the later years of the war as a secretary to a Prussian general. He wrote to the poet Gleim, author of patriotic verses glorifying the exploits of Frederick the Great and the Prussian army, that he had no sense of patriotism whatever, and regarded it as ‘at best a heroic weakness, which I am very happy not to share’.” (Lampport, p. 18)

Em *Minna von Barnhelm*, completada em 1767, que explora a situação após a guerra dos sete anos, a ênfase está mais na reconciliação entre saxões e prussianos, deste modo possibilitando a formação de uma consciência nacional alemã.

Lessing é complexo por causa deste paradoxo, engendrado por seu jogo duplo. Por um lado, o do cosmopolita iluminista, trata-se de um filósofo que invoca uma suposta razão universal para criticar o Catolicismo e desprezar o particularismo étnico alemão. Por outro lado, porém, o do ativista judaizante, ele explora e desenvolve aspectos da identidade étnica germânica (i.é, a língua) para difundir com maior eficácia sua causa através de peças teatrais “educativas”. Deste modo, Lessing ajuda o povo germânico a avançar no seu destino histórico de alcançar maior autenticidade e consciência étnica, mas ao mesmo tempo lhe inocula conteúdos judeocêntricos. Como veremos em *A educação da humanidade*, a própria consciência religiosa de Lessing sugere a mais profunda submissão à imagem dos judeus como povo eleito.

Uma possível explicação, aventada por Eugen Dühring ((Dühring 1997), p. 86 e 115), é que Lessing teria sido judeu ou meio-judeu. O nome “Lessing”, nota ele, era muito comum entre pessoas de ascendência judaica, mesmo se convertidos ao protestantismo. Além disso, o Judaísmo seria observável nas atitudes e no modo de pensar lessinguanos. Sua incapacidade de pensar sistematicamente, sua falta de paixão, sua obsessão por elucubrações teológicas, a aridez artificiosa de sua arte, fora sua apologia exacerbada das causas judaicas seriam, segundo Dühring, sinais mais do que suficientes para estabelecer sua procedência genética.

Seja como for, a posição de Lessing enquanto consumidor e artífice maior do Iluminismo alemão é indiscutível. Para que ninguém tenha dúvida de sua importância, basta citar a apreciação de Koselleck abaixo.

“Poucos pertenciam à elite intelectual que compreendia e pensava as funções polêmicas dos instrumentos conceituais que manejavam. Lessing pertencia a esta elite como nenhum outro na Alemanha.” (Koselleck, p. 73-74)

Isso torna indispensável o estudo de pelo menos alguns de seus escritos principais. É o que faremos a seguir, atentando em particular para a construção dos personagens.

1.1 *Os Judeus* (1749)

Lisette. “Der Geier! Sie sind wohl gar ein Franzose?”

Christoph. “Nein, ich muß meine Schande gestehn: ich bin nur ein Deutscher.”¹³ Lessing, *Os Judeus*, 1o. ato, cena 10.

Para evitar o erro de me concentrar apenas no Lessing tardio, parece-me importante ver como a sua tendência judaizante já se manifestava desde o início de sua carreira literária. Aos vinte anos de idade, após seus primeiros contatos com a maçonaria em 1748 (Margaret Jacob, p. 151), Lessing escreve a peça *Os Judeus* (*Die Juden*) (Lessing 1925b). Como mais tarde em *Natan, o sábio*, para Lessing o judeu é só bom, enquanto os cristãos são, na melhor das hipóteses, amigáveis, após superarem os seus “preconceitos”. Em geral, porém, seriam intolerantes e hipócritas. O ponto mais extremo nesse ataque anti-cristão seria alcançado por Lessing só mais tarde, no seu tratamento do Patriarca em *Natan, o sábio*. Referindo-se a esta peça, Georges Hobeika ((Hobeika 1997), p. 322) observa que, nessa ofensiva anti-cristã, tanto o Judaísmo quanto o Islã saem ganhando ao serem poupados de qualquer crítica.

“Le christianisme, à l’opposé du judaïsme et de l’islam, se réserve dans cette pièce tous les passages les plus virulents et les plus corrosifs. Ainsi, d’une manière paradoxale, les deux autres religions sont plus ou moins épargnées, que ce soit sur le plan de la tolérance, de la pratique religieuse, ou bien de la vertu.” Hobeika, p. 322.

A peça *Os judeus*, em um ato, tem um caráter leve, quase cômico, com final “feliz”, mas um forte tom educativo. Os personagens são ou bons ou maus, não havendo um equilíbrio dessas propriedades, que seria possível através da

¹³ **Lisette:** “O urubu! O Senhor seria então um francês?” **Christoph:** “Não, devo conceder minha desgraça: sou apenas um alemão.” Lessing, *Os Judeus*, 1o. ato, cena 10.

representação de diversas perspectivas na peça. Ao contrário, quando Lessing deixa os seus personagens maus falar, é apenas para revelar o mau caráter deles e assim reforçar a armação que o autor quer dar à peça.

O protagonista, como em *Natan, o sábio*, é um comerciante viajante, que no final da peça se revelará como judeu, após conquistar a estima e a confiança do ingênuo barão e de sua filha. Ou seja, já há desde esta peça juvenil a valoração “judeu = bom, cristão = mau”.

Os personagens “maus” são Martin Krumm, o administrador (*Vogt*) do barão, e seu cúmplice Michel Stich, líder comunitário (*Schulze*). A peça se inicia com os dois brigando, porque a tentativa deles de assalto contra o barão havia falhado. Inesperadamente surgira o viajante judeu, que atirara sua pistola contra eles, assim forçando-os a fugir.

Enquanto Krumm e Stich se recriminam mutuamente e lamentam o assalto fracassado, o viajante judeu se aproxima à procura de seu serviçal gentio Christoph, e Krumm vê nisso uma boa oportunidade para se vingar. O administrador exprime hipocritamente sua gratidão ao viajante pelo ato corajoso de salvar o seu patrão, o barão. O viajante responde que o fez por “*allgemeine Menschenliebe*”, ou seja, filantropia universal, e se diz satisfeito que um pequeno ato desse tipo pudesse lhe angariar tanta popularidade.

O viajante conta a Krumm o episódio do assalto, e o administrador vai suprimindo respostas suspeitas. Por exemplo, o viajante não sabia se seu tiro de pistola havia atingido um dos assaltantes disfarçados, e Krumm lhe informa que não. O administrador também diz ter certeza que os assaltantes tinham intenção de assassinar o barão, e não apenas roubá-lo. Pior, Krumm (cujo nome significa “torto”) alega que os assaltantes eram judeus, e passa a descrever os judeus em geral como ladrões de feira. Para ilustrar isso, o próprio Krumm enfia a mão no bolso do viajante judeu e lhe furta uma latinha de tabaco. Ou seja, não só o Sr. Torto é um criminoso, um potencial assassino, mas é “anti-semita”. Seu mau caráter está plenamente demonstrado, enquanto o viajante judeu, além de ter salvo o barão, é roubado por Krumm.

Na terceira cena deste primeiro ato, o viajante faz um breve monólogo, dizendo que se os judeus fizeram mal, é porque foram obrigados pelos cristãos a agir assim. Ele

diz duvidar que os cristãos possam se gabar de ter tratado um judeu bem, e assim questiona porque os cristãos não aceitam ser maltratados também, ou seja, que a lei do talião, do “olho por olho, dente por dente”, lhes seja aplicada. De fato, Lessing parece esquecer aqui que a lei do talião é inaceitável para o Cristianismo.

Der Reisende. “Vielleicht ist dieser Kerl, so dumm er ist, oder sich stellt, ein boshafter Schelm, als je einer unter den Juden gewesen ist. Wenn ein Jude betrügt, so hat ihn, unter neun Malen, der Christ vielleicht siebenmal dazu genötiget. Ich zweifle, ob viel Christen sich rühmen können, mit einem Juden aufrichtig verfahren zu sein: und sie wundern sich, wenn er ihnen Gleiches mit Gleichem zu vergelten sucht? Sollen Treu' und Redlichkeit unter zwei Völkerschaften herrschen, so müssen beide gleich viel dazu beitragen. Wie aber, wenn es bei der einen ein Religionspunkt und beinahe ein verdienstliches Werk wäre, die andre zu verfolgen? Doch – “¹⁴

Na quarta cena, o viajante decide ir embora face ao “anti-semitismo” com o qual se defronta. Ele comenta a seu serviçal Cristoph que a presença de um benfeitor não é sempre apreciada pelos orgulhosos. Na quinta cena, a filha do barão (*Fräulein*) faz sua entrada, implorando que o viajante fique.

Das Fräulein. “Warum verlassen Sie uns, mein Herr? Warum sind Sie hier so allein? Ist Ihnen unser Umgang schon die wenigen Stunden, die Sie bei uns sind, zuwider geworden? Es sollte mir leid tun. Ich suche aller Welt zu gefallen; und Ihnen möchte ich, vor allen andern, nicht gern mißfallen.”¹⁵

A mocinha pergunta ao viajante porque ele vai embora, porque ele está “assim sozinho”. Ela questiona se bastaram apenas algumas horas para que o viajante sentisse vontade de ir-se. Surpreendentemente solícita, ela afirma querer agradar todo o mundo, e gostaria de não desagradá-lo. Dentro do contexto da peça, o viajante é um completo estranho, e a filha do barão irá inclusive querer passear com ele no jardim a sós, algo bastante sugestivo em si.

Grande ênfase é posta na estupidez do anti-semita. Mais adiante, quando o viajante judeu percebe a falta de sua caixinha de tabaco e pergunta a Krumm se a teria

¹⁴ **O viajante:** “Talvez este camarada, tão burro como ele é ou se faz parecer, seja um patife pior dos que já tenha havido entre os judeus. Se um judeu engana nove vezes, então o cristão o terá compelido a fazê-lo em sete dessas ocasiões. Eu duvido que muitos cristãos possam se gabar de ter agido honestamente com um judeu: e eles se maravilham, se ele procura lhes retaliar agindo do mesmo modo? Para que predomine confiança e honestidade entre dois povos, é necessário que ambos contribuam igualmente o bastante. Como fazer isso, porém, se para uns seria um ítem religioso e quase um trabalho meritório perseguir os outros? Contudo -”

¹⁵ **A senhorita.** “Porque nos deixa, Senhor? Porque está aqui assim sozinho? Será que a nossa companhia, nas poucas horas em que tem estado conosco, já se tornou desagradável? Eu sentiria muito por isso. Eu procuro agradar todo o mundo, e eu gostaria,

visto, o administrador se incrimina não só pela sua reação exagerada de negar ser ele um ladrão. Ao procurar mostrar sua inocência, é suficientemente tolo para acidentalmente abrir uma sacola onde ele guardava as barbas postiças que utilizou no assalto ao barão. O viajante então se torna muito suspeito e revela isso à vítima, que então passa a investigar o caso, prendendo no final Krumm e Stich. Até este momento, porém, Lessing mantém oculta a identidade judaica do viajante para o espectador. Só no final ela é revelada pelo próprio viajante, causando assim um conflito de consciência, pois de um lado o bom-senso dizia que judeus não eram confiáveis e, por outro lado, este judeu particular havia mostrado a desonestidade do administrador (*Vogt*) e do líder comunitário (*Schulze*), até então supostamente honrados. O barão diz então se envergonhar de sua opinião negativa sobre os judeus e oferece todo seu patrimônio ao viajante que, no entanto, rejeita essa oferta, explicando ter suficiente dinheiro. O judeu pede apenas que o barão opine melhor de sua nação. É justamente nesse ponto que se revela o propósito verdadeiro da peça.

Em suma, a figura do judeu viajante na peça articula e advoga interesses da elite comercial e financeira judaica na Alemanha do século XVIII. Mesmo admitindo que Lessing contribua para o desenvolvimento da consciência étnica alemã ao escrever em vernáculo, cumpre reconhecer que, ao mesmo tempo, ele está doutrinando o público a serviço dos interesses especificamente judaicos do momento. Não há como escapar desta conclusão. É nisto que consiste o jogo duplo do Iluminismo lessinguiano.

Há uma conjunção de aspectos utilitários e moralistas nesta propaganda. Por um lado, enfatiza-se a vantagem material advinda das relações comerciais com os judeus para os alemães e nórdicos em geral. Por outro lado, o Cristianismo, o igualitarismo e as vantagens referidas são reformuladas como uma matriz moral para desconstruir opiniões populares que haviam se formado com base em experiências concretas de usura desde a Antiguidade e a Idade Média. No caso desta peça particular, a vantagem concreta é para o barão, representando a elite gentia, não para a plebe, à qual precisamente é atribuído o maior grau de anti-semitismo, como vemos abaixo.

Martin Krumm. “Ja, ja, das glaub ich ganz gewiß auch, daß es Juden gewesen sind. Sie mögen das gottlose Gesindel noch nicht so kennen. So viel als ihrer

sind, keinen ausgenommen, sind Betrüger, Diebe und Straßenräuber. Darum ist es auch ein Volk, das der liebe Gott verflucht hat. Ich dürfte nicht König sein: ich ließ' keinen, keinen einzigen am Leben. Ach! Gott behüte alle rechtschaffne Christen vor diesen Leuten! (...) Ach! mein lieber Herr, wenn Sie wollen Glück und Segen in der Welt haben, so hüten Sie sich vor den Juden ärger als vor der Pest."

Der Reisende. "Wollte Gott, daß das nur die Sprache des Pöbels wäre!"¹⁶
Lessing, *Os Judeus*, 1o. ato, cena 2.

Lessing não explica que o ganho e o interesse do viajante judeu é em estabelecer relações comerciais com a elite gentia, e que a relação de ambos, judeus e nobreza gentia, para com a plebe gentia não é altruista. A introdução do componente "moral" na peça serve, portanto, para legitimar o pacto entre a nobreza e os judeus da corte face a um público de classe inferior, mais sensível à moralidade, pois, como observava Adam Smith, a disciplina era mais necessária para a sua sobrevivência.

Em *A dialética do Iluminismo*, Adorno e Horkheimer descrevem essa aliança do *Schutzjude* ou judeu protegido com a elite européia. Enquanto o Estado absolutista detinha o poder político, o judeu desempenhava uma função de intermediário entre essa elite gentia e o seu povo, agindo como "colono do progresso" capitalista e angariando para si o ódio dos despossuídos.

"Freilich haben es die getauften Juden in der Geschichte Europas und noch im deutschen Kaiserreich zu hohen Stellungen in Verwaltung und Industrie gebracht. (...) Alle Großtaten der Prominenten haben die Aufnahme des Juden in die Völker Europas nicht bewirkt, man ließ ihn keine Wurzeln schlagen und schalt ihn darum wurzellos. Stets blieb er Schutzjude, abhängig von Kaisern, Fürsten oder dem absolutistischen Staat. Sie alle waren einmal ökonomisch avanciert gegenüber der zurückgebliebenen Bevölkerung. Soweit sie den Juden als Vermittler brauchen konnten, schützten sie ihn gegen die Massen, welche die Zeche des Fortschritts zu zahlen hatten. Die Juden waren Kolonisatoren des Fortschritts. Seit sie als Kaufleute römische Zivilisation im gentilen Europa verbreiten halfen, waren sie im Einklang mit ihrer patriarchalen Religion die Vertreter städtischer, bürgerlicher, schließlich industrieller Verhältnisse. Sie trugen kapitalistische Existenzformen in die Lande und zogen den Haß derer auf sich, die unter jenen zu leiden hatten. Um des wirtschaftlichen Fortschritts willen, an dem sie heute zu

¹⁶ **Martin Krumm.** "Sim, sim, eu também certamente acredito que foram judeus. Talvez o Senhor ainda não conheça tanto essa gentilha. Todos eles, nenhum excluído, são trapaceiros, ladrões e assaltantes de estrada. Por isso são um povo amaldiçoado por Deus. Se eu me tornasse rei, não deixaria um único vivo. Ah! Deus proteja todos os cristãos de bem dessa gente! (...) Ah! Meu caro Senhor, se quiser felicidade e bênção no mundo, então proteja-se dos judeus mais do que da peste." **O viajante.** "Quisesse Deus, que isso fosse apenas o discurso da plebe!" Lessing, *Os Judeus*, 1o. ato, cena 2.

Grunde gehen, waren die Juden von Anbeginn den Handwerkern und Bauern, die der Kapitalismus deklassierte, ein Dorn im Auge.”¹⁷ ((Horkheimer 1987), p. 204)

Essa descrição de Adorno e Horkheimer pode ser representada graficamente na forma de uma pirâmide social (ver Figura 1 abaixo, simplificada como um triângulo). A rigor, segundo Sombart (Sombart, p. 57, 59), a categoria privilegiada do judeu da corte ou *Hofjude* foi criada na Alemanha e na Áustria a partir da guerra dos trinta anos e, durante os séculos XVII e XVIII, a maioria dos principados germânicos dependia deles para manter as suas finanças. Só a partir do momento em que passou a ser possível circular empréstimos estatais que o crédito público deixou de ser monopolizado por relações pessoais de uns poucos credores com os soberanos, e o judeu da corte tornou-se dispensável. Mal sabiam reis, nobreza e clero que, com a Revolução Francesa, eles também passariam a ser supérfluos.



Fig. 1: Pirâmide social

Em suma, é deste modo que o teatro, ao retratar personagens imaginários, consegue construir figuras ideais para o projeto político judaico-maçônico: o judeu

¹⁷ "É claro que, em toda a história européia, e mesmo no império alemão, os judeus batizados alcançaram cargos elevados na administração pública e na indústria. (...) Todo o favorecimento dos governantes não conseguiu efetivar a integração do judeu entre os povos europeus: não se permitia que ele criasse raízes e por isso era acusado de ser desarraigado. Ele permaneceu sempre um judeu protegido, que dependia dos imperadores, dos príncipes ou do Estado absolutista. Eles todos estavam economicamente adiantados em relação à população atrasada. Na medida em que podiam precisar do judeu como intermediário, eles o protegiam contra as massas que tinham que pagar a conta do progresso. Os judeus foram os colonos do progresso. Desde que, como mercadores, ajudaram a difundir a civilização romana na Europa gentia, foram, em consonância com sua religião patriarcal, os representantes das relações civis, burguesas e por fim industriais. Eles introduziam no país as formas capitalistas de vida e ganhavam para si o ódio daqueles que sob elas sofriam. Em nome do progresso econômico, pelo qual hoje se arruinam, os judeus foram sempre o espinho no olho dos artesãos e dos camponeses despossuídos pelo capitalismo."

comerciante honesto e probo, o aristocrata tolerante, e o “anti-semita” mau-caráter e plebeu. O que temos no Iluminismo lessinguiano, portanto, não é uma “razão universal”, mas simplesmente a apologia explícita de interesses étnicos particulares, aos quais estavam associados setores importantes da futura oligarquia européia. No entanto, cumpre ressaltar que a posição de Lessing não representa mais que uma corrente na maçonaria. A promoção indiscriminada de seus textos propagandísticos, em conjunção com a supressão dos escritos de um Henry Ford (ou mesmo de um Rudyard Kipling), por exemplo, induz o público a percepções falsas.

1.2 *Ernesto e Falco* (1778)

Em *Ernesto e Falco*, Lessing trata da questão maçônica.¹⁸ Sabe-se que a relação inicial de Lessing para com a maçonaria era zombeteira (Olshaufen, p.7). No seu poema (ou fábula rimada) juvenil *Das Geheimnis*, Lessing chega a ridicularizar a busca maçônica por mistérios e a desaconselhar o leitor a seguir esse caminho esotérico.

“Hör’ auf, mit Ernst in sie (d.h. die Welt, TT) zu dringen!
Wer kein Geheimnis hat, kann leicht den Mund verschließen,
Das Gift der Plauderei ist, nichts zu plaudern wissen.
Und wissen sie auch was, so kann mein Märchen lehren,
Daß oft Geheimnisse uns nichts Geheimes lehren,
Und man zuletzt wohl spricht: war das der Mühe wert,
Daß ihr es mir gesagt, und ich’s von euch begehrt?”¹⁹
(Olshaufen, p.7)

O próprio Lessing iria, porém, mais tarde fazer o contrário do que ele próprio recomendara e, falando com seu amigo Johann Joachim Christoph Bode, tentará candidatar-se à Ordem. Bode, no entanto, pertencia a uma corrente denominada “Estrita Observância” (1751-1782), que requeria um progresso muito lento e gradual, e, por isso, considerou que não seria adequada à idade e ao temperamento fugaz de Lessing. Aparentemente, Lessing havia, após ter tomado conhecimento da existência da Ordem, tentado “adivinhar” os conteúdos dos mistérios sem sucesso. Após a notícia

¹⁸ Koselleck (p. 75) reconhece a centralidade deste texto: “A função política do segredo maçônico aparece claramente em Lessing, nos *Diálogos para franco-maçons entre Ernst e Falk*. Esse texto abre um horizonte inteiramente novo.”

¹⁹ “Pare de se intrometer seriamente nele [i.e. no mundo, TT]! / Quem não tem segredo pode facilmente fechar a boca, / O veneno da garrulice é não saber falar. / E, sabe o que mais, meu conto pode ensinar, / Que segredos frequentemente nos ensinam nada secreto, / E no final nos perguntamos com razão: valeu a pena, / que vocês me contaram isso, e que eu o desejasse de vocês?”

desta rejeição ter se espalhado, porém, um mestre de uma outra loja maçônica o convidou, e assim Lessing tornou-se maçom. Alguns aspectos autobiográficos desta experiência reaparecem no início do quarto diálogo, onde Falco compara Ernesto a um “*raschen Knabe*” (garoto imprudente).

Apesar do apoio de Frederico II da Prússia, a maçonaria alemã de então se encontrava dividida e em um conflito interno entre a “Estrita observância” e a Grande Loja Nacional Alemã em Berlim, liderada pelo Conde Zinnendorf. Ao ter sido rejeitado pela “Estrita Observância”, Lessing teria terminado nas mãos da maçonaria berlinesa. Zinnendorf defendia a reforma maçônica e começaria, a partir de 1770, a exigir das lojas uma busca pela perfeição que, segundo Margaret Jacob (Jacob, p. 150), seria quase utópica. Após sua aceitação em 1751, Lessing receberia de Zinnendorf uma carta significativa. Nela, é recomendado a Lessing que procure ser como Sócrates fora para os atenienses, reencarnando-o. Porém, para evitar seu destino trágico, é aconselhado a jamais ultrapassar os limites da discussão privada.²⁰

“Jetzt will ich von demjenigen insbesondere mit wenigem sagen, was ich Ihrentwegen wünsche, und der Orden der Freimaurer von Ihnen in den Gegenden Ihrer jetzigen Bestimmung mit Zuversicht erwartet. Suchen Sie diesemnach, bitte ich, alldort zuvörderst derjenige zu werden, welcher Sokrates ehemals den Atheniensern war; allein, dem widrigen Schicksale auf die eine oder andere Art zu entgehen, welches leider seine Tage verkürzte, müssen Sie den Zirkel nicht überschreiten, den Ihnen die Freimaurerei jedesmal vorzeichnet, und jederzeit eingedenk bleiben, daß wir nur hinter verschlossenen Türen, auch allein gegen Brüder, welche mit uns gleiche Erkenntnis haben, von der Freimaurerei reden, und die uns darinnen aufgegebenen Arbeiten nie anders verrichten dürfen.”²¹ (Einleitung des Herausgebers Olshausen, p. 8-9)

Tratava-se, na realidade, de um período infeliz da maçonaria alemã e continental, com o surgimento de impostores como o célebre Georg Friedrich Johnson (e seu amigo Barão Karl Gottlieb von Hund), que se apresentava como enviado dos templários e que fundara a “Estrita observância”. Esse movimento havia sido inspirado pelo famoso discurso proferido em 1736 pelo cavaleiro Andrew Michael Ramsay, um

²⁰ Koselleck (p. 63) ilustra bem a importância de se observar tal preceito ao discutir o caso do Club de l'Entresol.

²¹ “Agora quero brevemente falar daquilo que eu desejo para o Senhor e que a Ordem dos Maçons espera confiante do Senhor no tocante à sua decisão atual. Procure sobretudo ser para a Ordem como Sócrates no passado foi para os atenienses; mas, para evitar de um modo ou outro o desagradável fim que infelizmente abreviou seus dias, o Senhor não deve ultrapassar o círculo que a Maçonaria sempre lhe prescreve, e deve a toda hora ter em mente que nós apenas podemos falar de Maçonaria por detrás de portas fechadas, e então somente entre irmãos que possuem o mesmo conhecimento que nós, e que não podemos realizar os

partidário escocês dos Stuarts exilado na França, e que teria enfatizado o caráter “filantrópico” e cosmopolita da maçonaria e a sua origem nas cruzadas, embora não mencionasse os templários diretamente. Ocorria a divisão interna nas lojas francesas entre nobreza e burguesia com a formação de graus adicionais do “cavaleiro escocês” mencionado no quarto diálogo; e, sobretudo, a adesão de príncipes como o Duque Ferdinand de Braunschweig (a quem Lessing dedicará os diálogos) por causa das promessas de ouro e dinheiro.

Sendo uma criação humana, a maçonaria reflete a sociedade e o material humano do qual é feita. A possibilidade de ascensão social e financeira fácil por contatos maçônicos parece ter sido um grande atrativo para alguns candidatos menos idealistas à Ordem, o que incomodava o movimento reformista. A intenção fundamental teria sido de ascensão social, dinheiro e poder, ficando a defesa da razão apenas como instrumento para questionar a autoridade da Igreja Católica, após o que se tinha a recaída no auto-engano da gnose mágica e iniciática. Esse interesse pecuniário é reconhecido e criticado pelo próprio Lessing no diálogo, quando comenta quantos maçons estão mais à procura de ouro que qualquer outra coisa.

Lessing se contrapõe a essa situação decadente por meio de uma reflexão intensa sobre o que é ser maçom, sobre a história da maçonaria, e sobre sua tarefa para o futuro. O resultado disso será expresso nos três primeiros diálogos publicados anonimamente por ele, mas seguidos de dois, que foram publicados por amigos, mas com sua anuência. Há rumores de um sexto diálogo, mas ele pode ser espúrio, inexistente, ou simplesmente foi mantido em segredo.

Segundo Jacob (Jacob, p. 151), Lessing teria participado de lojas maçônicas já desde 1748, e, seguindo o espírito reformista de Zinnendorf nos anos setenta, assumiria em *Ernesto e Falco* um posicionamento bastante radical no seu universalismo. Apesar da popularidade do sistema republicano em algumas lojas, até os anos oitenta do século dezoito isso seria incomum, prevalecendo sempre a expressão de lealdade para o Estado e o monarca.²²

trabalhos ali requeridos de outro modo."

²² "This was an uncharacteristically radical masonic text, but one that could not have gone unnoticed, if for no other reason than its resonance with arguments that were being put forward at the moment in the rebellious American colonies. Up until the 1780s, most masonic literature displays none of Lessing's impatience. More commonplace was a dedication to the state, whether monarchical or not. Yet simultaneously, even before the 1780s, masonic rhetoric gloried in republics." Jacob, p. 150-1.

Todos os diálogos acontecem entre Falk (ou Falco), que é maçom, e seu amigo Ernst (ou Ernesto), que, embora inicialmente cético, será convencido a tornar-se maçom. Nos três primeiros diálogos, há uma discussão maior do próprio conceito de maçonaria como Ordem sem Governo (*Ordnung ohne Regierung*) que eliminaria a tragicidade da vida através da superação de conflitos de classe, étnicos e religiosos. Os dois últimos diálogos concernem questões mais históricas da maçonaria e acontecem após a conversão de Ernesto à ordem maçônica.

1.2.1 Diálogo 1

No primeiro diálogo, é de manhã e Ernesto pergunta a seu amigo no que ele está pensando. Falco responde que em nada, pois estava apreciando a manhã animadora. Além disso, ele diz que se estivesse pensando em algo, falaria sobre isso, pois nada supera o pensar alto (*laut denken*) com um amigo. Evidentemente, além do significado simbólico da manhã, Lessing aqui sugere um dos aspectos positivos da maçonaria, que seria poder falar sinceramente com os amigos em secreto, sem preocupação de ser politicamente correto.

Ernesto então confessa ao amigo que há tempo queria perguntar-lhe se ele era maçom. Falco responde evasivamente, dizendo se tratar de uma pergunta inócua, sem sentido. Ernesto insiste e Falco admite acreditar ser maçom. O propósito de Lessing aqui é iniciar uma reflexão sobre o que é ser maçom. Falco explica que simplesmente ser aceito na ordem esotérica não é suficiente. Além disso, é necessário refletir sobre a identidade e o propósito da maçonaria, seu passado e lugar, e os meios pelos quais ela pode progredir ou definhir.

FALK. "Ich glaube ein Freimäurer zu sein; nicht so wohl, weil ich von älteren Maurern in einer gesetzlichen Loge aufgenommen worden: sondern weil ich einsehe und erkenne, was und warum die Freimaurerei ist, wenn und wo sie gewesen, wie und wodurch sie befördert oder gehindert wird."²³ (*Ernst und Falk*, Erstes Gespräch, p. 26)

Ernesto supõe que bastaria ser admitido para "saber de tudo", mas Falco esclarece que não é assim tão simples. Tudo é dificultado pelo fato que os maçons não

²³ FALCO. "Eu acredito ser um maçom, nem tanto porque eu fui aceito em uma loja regular por maçons mais antigos, mas porque eu intuo e reconheço o que a Maçonaria é e porque existe, quando e onde ela existiu, como e através do que ela pode ser promovida ou prejudicada."

esclarecidos não o percebem, enquanto os sábios não podem falar. Ernesto tem ainda dificuldade de entender que se possa captar os mistérios sem ser iniciado. Falco insiste que é possível ser maçom sem sabê-lo, assim como é possível ser iniciado sem ser um verdadeiro maçom. A razão disto é que a maçonaria não seria arbitrária, nem dispensável, mas algo necessário, fundado na essência humana. Deste modo, pelo do uso da razão, seria possível chegar às mesmas verdades, como se fôssemos conduzidas a elas por iniciação.

ERNST. "Und könntest du denn wissen, was du weißt, ohne aufgenommen zu sein? "

FALK. "Warum nicht? - Die Freimaurerei ist nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches: sondern etwas Notwendiges, das in dem Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründet ist. Folglich muß man auch durch eignes Nachdenken eben so wohl darauf verfallen können, als man durch Anleitung darauf geführt wird. "²⁴ (*Ernst und Falk*, Erstes Gespräch, p. 26)

Lessing reconhece indiretamente, assim, que a mera experiência iniciática não melhorará o cérebro dos indivíduos, no máximo ajudando-os a decifrar sinais secretos. Mas, e se não tivermos interesse em segredos e mágica? Se podemos chegar às verdades maçônicas pelo uso do intelecto, então não haveria necessidade da maçonaria a não ser para os menos inteligentes, que não são capazes de usar a razão. Curiosamente, ao contrário do que afirma Lessing, isso parece mostrar que a maçonaria seria dispensável, nem necessária, nem recomendável, pois tornaria acessíveis a esses indivíduos menos inteligentes conhecimentos que, de outro modo, seriam incapazes de alcançar por conta própria.

Ernesto continua perplexo, pois, questiona ele, não seriam os sinais usados pelos maçons para se reconhecer algo arbitrário? Falco não vê dificuldade alguma nisso, pois os sinais não são, ou não constituem, a maçonaria. Ernesto retruca que se a maçonaria fosse indispensável, então como haveriam vivido os homens antes de seu aparecimento? Neste momento, Lessing faz Falco responder que a maçonaria sempre existiu (*"Die Freimaurerei war immer."*).

²⁴ ERNESTO. "E poderias então saber o que sabes, sem ter sido aceito?" FALCO. "Porque não? - A Maçonaria não é nada arbitrário ou dispensável, mas algo necessário, que encontra seu fundamento na essência do ser humano e da sociedade civil. Logo, devemos poder também chegar lá por reflexão própria, do mesmo modo como se tivéssemos sido conduzidos por alguma orientação."

Apesar da insistência de Ernesto, Falco repete que a maçonaria não seria algo que pudesse ser explicado verbalmente. O central, explica ele, são os atos dos maçons, não seus discursos e canções. Ernesto objeta, porém, que tudo aquilo do qual os maçons se orgulham nas suas canções seriam atos de se esperar de qualquer cidadão probo, e assim permanece injustificável a atitude de se separar do resto da humanidade. Mesmo assim, Ernesto reconhece que os maçons não só se ajudam entre si, mas também prestam serviços de caridade, como o orfanato de Stockholm, a escola para meninas em Dresden, e para meninos em Braunschweig, assim como a assistência prestada à filantropia Basedow em Berlin.

Os atos dos maçons, no entanto, seriam, segundo Falco, mais do que isso. Estes atos de filantropia seriam “*ad extra*”, atos feitos para que fossem percebidos pelo povo e assim ganhar sua aprovação. “Mas então quais seriam os verdadeiros atos dos maçons?”, pergunta Ernesto impaciente. Falco responde que os verdadeiros atos dos maçons são seu segredo, que estes são de uma magnitude tal que duram séculos, e, contudo, eles teriam feito tudo que é bom, Lessing enfatiza, no mundo. Além disso, ele acrescenta que os atos dos maçons visam tornar dispensáveis o que denominamos bons atos.²⁵

Neste momento, Falco vê uma borboleta e vai tentar capturá-la. Ernesto continua perplexo perante mais esta charada e prefere deitar-se debaixo da árvore, observando as formigas.

1.2.2 Diálogo 2

No segundo diálogo, os amigos Ernesto e Falco conversam sobre a vida em sociedade, seus problemas e como podem ser superados pela maçonaria.

Sem ter conseguido capturar a borboleta, Falco volta, e, com Ernesto, se maravilha com a atividade e ordem do formigueiro, sobretudo com o que lhes parece ser a sua falta de Estado ou governo (*Regierung*). Falco aproveita isso para sugerir que

²⁵ Em certo sentido isto sugere que, para Lessing, a virtude e a moral convencionais seriam na verdade desnecessárias e que poderiam ser tornadas obsoletas se adotássemos a identidade cosmopolita do *Mensch*, alterássemos as nossas inclinações de acordo com esse ideal de humanidade comum. Nesse caso, as regras de socialização grupal desabariam por si face à possibilidade concreta de uma moral universal entre estes indivíduos. Como sabemos hoje, esse pressuposto de humanidade comum universal, embora bem intencionado, nunca se concretizou porque o próprio paradigma universal que iria servir de ponte para transpor as diferenças culturais e genéticas acabou sendo denunciado como um preconceito eurocêntrico, sobrando apenas um sentimentalismo na forma de compaixão filantrópica que, junto com a preocupação ecológica e dos direitos humanos, é uma característica também quase exclusivamente européia que encontra pouca ressonância genuína no mundo.

ordem sem governo seria possível. Este pensamento é completado por Ernesto ao comentar a necessidade de cada indivíduo governar a si ou, em termos maçônicos, de não ultrapassar o limite traçado pelo compasso.

Esta conversa sobre as formigas os conduz à questão da sociedade civil, que Ernesto considera como algo bom. Falco acredita que o Estado é um instrumento falível, inventado pelos homens, que existe para servir o indivíduo, e não o contrário. O objetivo do Estado seria garantir a felicidade do cidadão. Para Falco, a felicidade do Estado seria a somatória da felicidade dos indivíduos. Além disso, qualquer felicidade do Estado que exigisse sofrimento do cidadão, por menor que fosse, seria um disfarce da tirania.

Ernesto, que até então concordara, vê nesse posicionamento exagerado de Falco um risco, pois cada um, ao sofrer, poderia considerar o governo tirânico. Por isso, Ernesto pede ao amigo que não fale alto, ao que Falco responde que este saber se calar já mostra sabedoria e o faria meio maçom. Ernesto contudo lhe faz notar que se trata de uma verdade que poderia ser dita. Lessing faz Falco, no entanto, dizer que o sábio não consegue (*"kann nicht"* ao invés de *"darf nicht"*) dizer o que ele deveria calar.

Dando continuidade ao raciocínio de Falco, Ernesto comenta que o Estado fora concebido como finalidade natural (*Zweck der Natur*) da sociedade civil. Se o Estado, porém, for um meio para a felicidade individual, então isso não poderia ser verdadeiro. Aqui há, portanto, um contraponto entre o coletivo e o individual, o fim e o meio, no que concerne à felicidade e à sociedade civil. Basicamente, Lessing está tentando inverter os valores, de modo a instaurar o individualismo e a procura do bem-estar pessoal às custas da sociedade.

Falco propõe que se imagine o mundo governado pelo sistema de governo (*Staatsverfassung*) ideal, que permanece indefinido no diálogo, e que todos os seres humanos (*Menschen*) vivam nele. Ele pergunta então se eles constituiriam um Estado mundial. Ernesto responde que dificilmente, pois sua administração seria complicada, requerendo divisões em nações regidas por leis que lhes correspondessem. Lessing aqui faz Ernesto seguir Montesquieu. Falco então ressalta que cada um desses povos (alemães, franceses, italianos, espanhóis, etc.) teria um interesse diferente e que, portanto, haveria colisões entre eles. Os cidadãos destes Estados não se veriam como

“meros seres humanos” (*bloÙe Menschen*), mas como “tais seres humanos” (*solche Menschen*). O perigo neste jogo de distinções abstratas é que Lessing opera aqui com a figura mítica do “indivíduo universal”, típico do Iluminismo.

FALK. “Das ist: wenn itzt ein Deutscher einem Franzosen, ein Franzose einem Engländer, oder umgekehrt, begegnet, so begegnet nicht mehr ein bloÙer Mensch einem bloÙen Menschen, die vermöge ihrer gleichen Natur gegen einander angezogen werden, sondern ein solcher Mensch begegnet einem solchen Menschen, die ihrer verschiedenen Tendenz sich bewußt sind, welches sie gegen einander kalt, zurückhaltend, mißtrauisch macht, noch ehe sie für ihre einzelne Person das geringste mit einander zu schaffen und zu teilen haben.”

ERNST. “Das ist leider wahr. “

FALK. “Nun so ist es denn auch wahr, daß das Mittel, welches die Menschen vereinigt, um sie durch diese Vereinigung ihres Glückes zu versichern, die Menschen zugleich trennet.”²⁶ (*Ernst und Falk*, Segundo diálogo, p. 34)

O Estado, nota Falco, ao mesmo tempo que une os indivíduos em torno a valores comuns, os separa de outros diferentes. Assim, criam-se diferenças nacionais, raciais, religiosas, classistas, linguísticas, e assim por diante, que Lessing define como abismos (*Klüfte*) trágicos a serem eliminados. Como apologeta dos interesses burgueses, Lessing é radicalmente contra tudo que seja trágico, seja no teatro, seja na sociedade civil. Falco enfatiza que as divisões nacionais, religiosas e de classe (as três mais importantes para ele) não são sagradas, e, portanto, podem ser superadas. Mas isso exigiria um “*opus supererogatum*”, uma entidade supranacional e internacional, como a ONU, que reunisse os melhores e mais sábios de cada nação.

Quem seriam estes indivíduos mais sábios? Segundo Falco, seriam aqueles que estivessem além dos “preconceitos” do povo e soubessem quando o patriotismo deixaria de ser uma virtude (esse tema será mais tarde retomado por Fichte, também maçom, em um diálogo com um patriota ingênuo).

FALK. “Ich dächte! Recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären, und genau wüÙten, wo Patriotismus, Tugend zu sein aufhöret.”²⁷ (p. 36)

²⁶ FALCO. “Isto é: quando agora um alemão se encontra com um francês, um francês se encontra com um inglês, ou inversamente, então não se encontra mais um mero ser humano com um mero ser humano que, por causa de sua natureza igual, se sentem reciprocamente atraídos, mas um tal ser humano encontra um tal ser humano, estando ambos conscientes de suas tendências diferentes, que os faz frios, reservados e desconfiados para com o outro, antes mesmo que possam gerar e compartilhar, para sua pessoa singular, algo mínimo de comum entre si.” ERNESTO. “Isso é verdade, lamentavelmente.” FALCO. “Assim é também verdade, que o meio que une os seres humanos para, através dessa união, assegurar sua sorte, ao mesmo tempo também os separa.”

²⁷ FALCO. “Eu teria pensado! Seria bastante desejável que houvesse homens em cada estado que estivessem além dos preconceitos populares, e soubessem precisamente quando o patriotismo deixaria de ser uma virtude.”

A dificuldade maior aqui é que Lessing não define adequadamente o que seriam os “preconceitos” do povo, que poderia ter interesses plenamente legítimos, que seriam traídos por políticos “sábios” cosmopolitas. Este é um ponto bastante importante que mostra a duplicidade de Lessing com relação à sua nacionalidade. Em última análise, é difícil indicar um ponto onde tal passagem entre o patriotismo bom ao ruim aconteceria, mesmo em caso de guerra. Seja como for, isto documenta o desapego de Lessing pelos interesses nacionais alemães.

No final, Falco irá sugerir que a superação das divisões nacionais, religiosas e de classe é a tarefa dos maçons, pois estas geram injustiças e calamidades, algo trágico que Lessing quer evitar a todo custo. Em cada nação haverá indivíduos que não se limitarão à visão de mundo de sua nacionalidade, mas serão cosmopolitas. Esses indivíduos são os maçons.

1.2.3 Diálogo 3

No terceiro diálogo, bastante breve, Ernesto insiste ainda no problema de saber quais são as intenções reais dos maçons. Falco diz apenas ter dado uma indicação do que a maçonaria seria, ficando a cargo do cidadão, e não do maçom, cumprir os deveres do Estado. Ernesto diz ainda desconfiar da argúcia (*Scharfsinn*) de seu amigo. Falco lembra a regra que todo homem honrado, de qualquer nação, raça ou religião seria admissível à maçonaria. Ele também salienta o uso esperto da publicidade para não chamar a atenção, fazendo publicamente o que não precisa ser secreto. Após toda esta discussão com Falco, Lessing registra que Ernesto se tornou maçom.

1.2.4 Diálogo 4

Os dois últimos diálogos contêm uma série de informações e especulações sobre a história da maçonaria que infelizmente não têm tanto interesse. Basicamente Ernesto e Falco, agora ambos maçons, continuam conversando sobre vários assuntos sem maiores consequências.

No quarto diálogo, há uma menção da maçonaria escocesa, o engodo dos alquimistas que procuravam a pedra filosofal e a produção de ouro, assim como os templários, que, no entanto, são mencionados indiretamente através de três estrelas

(***). Ernesto ainda se mostra insatisfeito com tudo, mesmo sendo agora maçom. Ao invés da igualdade que o havia inspirado, ele é agora obrigado a ter sociedade com indivíduos de quem ele não gosta. Ele objeta aos judeus, por exemplo, que deveriam se tornar cristãos. Lessing faz Falco discordar dele.

ERNST. "Jene Gleichheit, die Du mir als Grundgesetz des Ordens angegeben; jene Gleichheit, die meine ganze Seele mit so unerwarteter Hoffnung erfüllte: sie endlich in Gesellschaft von Menschen atmen zu können, die über alle bürgerlichen Modifikationen hinweg zu denken verstehen, ohne sich an einer zum Nachteil eines Dritten zu versündigen -"

FALK. "Nun? "

ERNST. "Sie wäre noch? Wenn sie jemals gewesen! - Laß einen aufgeklärten Juden kommen, und sich melden! »Ja« heißt es »ein Jude? Christ wenigstens muß freilich der Freimäurer sein. Es ist nur gleichviel was für ein Christ. Ohne Unterschied der Religion, heißt nur, ohne Unterschied der drei im heiligen römischen Reiche öffentlich geduldeten Religionen« - Meinst Du auch so?"

FALK. "Ich nun wohl nicht."²⁸ (*Ernst und Falk*, Quarto diálogo, p. 50-51)

Nesta parte final, Falco faz uma crítica à maçonaria de seu tempo, admitindo alguns problemas graves que afligiam a ordem esotérica de então. O próprio Falco admite estar sem contato com lojas por bastante tempo. Duas preocupações sobretudo o atormentam. A primeira é que a loja se comporte com a maçonaria, como a igreja com a fé. A boa aparência externa da Igreja não diz nada sobre a fé de seus membros, observa Falco e, ao contrário, parecem ser mutuamente incompatíveis. Mais especificamente, Falco confessa sua preocupação com o uso do dinheiro acumulado pela ordem para conseguir privilégios de reis e príncipes, e oprimir irmãos de outra observância.

FALK. "Weil Loge sich zur Freimaurerei verhält, wie Kirche zum Glauben. Aus dem äußeren Wohlstand der Kirche ist für den Glauben der Glieder nichts, gar nichts, zu schließen. Vielmehr gibt es einen gewissen äußerlichen Wohlstand derselben, von dem es ein Wunder wäre, wenn er mit dem wahren Glauben bestehen könnte. Auch haben sich beide noch nie vertragen, sondern eins hat das andere, wie die Geschichte lehrt, immer zu Grunde gerichtet. Und so auch, fürchte ich, fürchte ich - "

ERNST. "Was?"

²⁸ ERNESTO. "Aquele igualdade, que tu me apresentastes como lei fundamental da Ordem; aquela igualdade, que enchia toda a minha alma com tanta esperança: poder respirá-la finalmente no convívio de pessoas que saberiam pensar além das convenções civis, sem pecar em prejuízo de terceiros - " FALCO. "Agora?" ERNESTO. "Ela existe ainda? Se é que ela já existiu! - Deixe um judeu esclarecido vir, e se apresentar! »Sim« significa »um judeu? O maçom deve ser, é claro, pelo menos cristão. Trata-se apenas de saber que tipo de cristão ele é. Sem diferença de religião, quer dizer apenas, sem distinção das três religiões oficialmente aceitas no Sacro Império Romano Germânico« - Pensas assim também?" FALCO. "Eu certamente não."

FALK. "Kurz! Das Logen-Wesen, so wie ich höre, daß es itzt getrieben wird, will mir gar nicht zu Kopfe. Eine Kasse haben; Kapitale machen; diese Kapitale belegen; sie auf den besten Pfenning zu benutzen suchen; sich ankaufen wollen; von Königen und Fürsten sich Privilegien geben lassen; das Ansehn und die Gewalt derselben zu Unterdrückung der Brüder anwenden, die einer andern Observanz sind, als der, die man so gern zum Wesen der Sache machen möchte - Wenn das in die Länge gut geht! - Wie gern will ich falsch prophezeiet haben!"²⁹ (Quarto diálogo, p. 51-52)

Ernesto não se impressiona com isto, pois o Estado teria mudado de atitude e, além disto, revela ele, já haveria entre os legisladores e os juízes até maçons em demasia. Falco, no entanto, procura mostrar ao amigo que esta influência da maçonaria só poderia ser nociva ao Estado, e que seria necessário por um fim ao esquema então corrente.

ERNST. "Je nun! Was kann denn werden? Der Staat fährt itzt nicht mehr so zu. Und zudem sind ja wohl unter den Personen, die seine Gesetze machen, oder handhaben, selbst schon zu viel Freimäurer - "

FALK. "Gut! Wenn sie also auch von dem Staate nichts zu befürchten haben, was denkst Du wird eine solche Verfassung für Einfluß auf sie selbst haben? Geraten sie dadurch nicht offenbar wieder dahin, wovon sie sich losreißen wollten? Werden sie nicht aufhören zu sein, was sie sein wollen? - Ich weiß nicht ob Du mich ganz verstehst - "

ERNST. "Rede nur weiter!"

FALK. "Zwar! - ja wohl - nichts dauert ewig - Vielleicht soll dieses eben der Weg sein, den die Vorsicht ausersehen, dem ganzen jetzigen Schema der Freimaurerei ein Ende zu machen -"³⁰ (Quarto diálogo, p. 52)

O diálogo é, porém, interrompido abruptamente com a chegada de visitas, o que força Ernesto e Falco a se calarem.

²⁹ FALCO. "Porque a loja pode se comportar para com a Maçonaria como a Igreja para com a fé. Não podemos concluir nada, nada mesmo, sobre a fé dos membros a partir do bem-estar material da Igreja. Ao contrário, há um certo tipo de bem-estar exterior, em que seria um milagre se pudesse coexistir com a verdadeira fé. Além disso, os dois nunca foram compatíveis, mas a história ensina que um tem sempre arruinado o outro. E por isso, temo, temo - " ERNESTO. "O que?" FALCO. "Sucintamente! A administração das lojas, pelo que ouço sobre sua condução, me parece inconcebível. Ter um caixa; obter capital; investi-lo; procurar empregá-lo do melhor modo possível até o último centavo; fazer aquisições; aceitar privilégios de reis e príncipes; usar a autoridade e o poder destes para oprimir os irmãos de uma observância diferente daquela que tomamos entusiasticamente como sendo a essência da coisa - Se isso irá bem no longo prazo! - Quanto espero ter errado na minha previsão!"

³⁰ ERNESTO. "E então! O que pode acontecer? O estado não anda mais assim. E, além disso, há indiscutivelmente entre os legisladores e juízes até maçons em demasia - " FALCO. "Bem! Mas mesmo que a Maçonaria não tenha o que temer do Estado, que tipo de influência pensas que uma tal condição terá sobre ela? Os maçons não acabarão evidentemente terminando de novo no lugar daonde queriam se libertar? Não irão eles deixar de ser aquilo que queriam se tornar? - Eu não sei, se consegues me entender bem - " ERNESTO. "Então continue a falar!" FALCO. "Pois bem! - certamente - nada dura para sempre - Talvez deva ser esse mesmo o caminho que a prudência determinou, levar todo o esquema atual da Maçonaria para o fim - "

1.2.5 Diálogo 5

No quinto diálogo, Falco retoma a idéia da maçonaria como algo que sempre existiu. Ele inclusive reforça isto, afirmando que a própria sociedade civil seria um broto da maçonaria, e que os grandes momentos do Estado corresponderiam ao do florescimento da maçonaria.³¹ O sinal de fraqueza estatal seria o período de repressão anti-maçônica. De fato, a maçonaria teria sempre tido que se adequar à sociedade civil, curvando-se a ela para sobreviver. Nestas diversas formas, a maçonaria teria então assumido nomes diferentes.

FALK. "Wenn es mit beiden einerlei Bewandtnis hätte! - Ihrem Wesen nach ist die Freimaurerei eben so alt, als die bürgerliche Gesellschaft. Beide konnten nicht anders als miteinander entstehen - Wenn nicht gar die bürgerliche Gesellschaft nur ein Sprößling der Freimaurerei ist. Denn die Flamme im Brennpunkte, ist auch Ausfluß der Sonne."³² (Quinto diálogo, p. 53)

Isto leva a uma discussão com Ernesto sobre a história da maçonaria e das sociedades secretas. Falco basicamente rejeita algumas informações que Ernesto havia lido, inclusive sobre Locke e sua carta ao Conde de Pembroke. Lessing procura a origem do termo inglês "Masonry" em alemão *Masonei*, mesa, como a tábua redonda do rei Artur. Mais uma vez, são mencionados os templários e Falco atribui (segundo o editor W. Olshausen p.12, erroneamente) um papel excessivamente grande ao arquiteto inglês Cristopher Wren na criação da maçonaria simbólica.

Fica faltando o sexto diálogo, mas este nunca veio a público. Sabe-se que Goethe, membro da ordem dos Illuminati, mas também maçom, teria querido continuar a série.³³ Seja como for, os diálogos mais importantes são os três primeiros, sendo o quarto importante por causa da (auto-)crítica de Lessing à maçonaria de seu tempo.

³¹ Este argumento que a maçonaria seria a quintessência da civilização é elaborado por Fichte na sua décima quarta carta a Konstant, onde ele desenvolve a idéia que a educação "puramente humana" consistiria em saber esotérico universal, desprezando todo aspecto étnico.

³² FALCO. "Se há alguma relação entre ambos! - Segundo sua essência, a Maçonaria é tão antiga quanto a sociedade civil. Ambos não poderiam se constituir senão juntas - Se a sociedade civil não for até apenas um broto da Maçonaria. Pois a chama criada pelos raios solares através do ponto focal da lente é também uma emissão do sol."

³³ Goethe teria também querido escrever uma continuação de *A flauta mágica* (que veremos a seguir), o que sugere a importância destes textos para a compreensão do Iluminismo.

Reinhart Koselleck reconhece a importância fundamental destes diálogos para a compreensão do Iluminismo.³⁴ Para o leitor indiferente, o texto poderia parecer marginal em termos tanto literários, quanto filosóficos, mas não é. Através dele é possível, para o observador atento, discernir as dificuldades centrais que desafiavam a maçonaria de então e que apenas Lessing³⁵, um tanto quanto distanciado do burburinho das lojas, conseguia enfrentar no plano teórico. Segundo Koselleck, os diálogos de Ernesto e Falco são cruciais porque explicitam a função do segredo maçônico na dinâmica entre a esfera moral privada e a esfera política pública.

“Os maçons não combatem apenas de forma esotérica os males cotidianos, tarefa que cabe a todos os homens decentes. Na condição de esotéricos, eles se erguem acima do *front* cotidiano do bem e do mal. Na medida em que suprimam o motivo para as boas ações, isto é, os males da política, o bem também perde o sentido. Se o mal desaparece, o bem torna-se tão evidente que se suprime. Assim, Lessing traçou o objetivo a longo prazo da atividade moral. Em virtude de uma bondade ilimitada no seio das lojas, o *arcanum* obriga os maçons a trabalhar para eliminar todos os males do mundo exterior. Mas o segredo dessa etapa esotérica, utópico em seu conteúdo, é, segundo sua função - isto é, a de guardar segredo -, altamente político. Lessing faz alusão, precisamente, a isso. O objetivo moral a longo prazo, como tal aparentemente insuspeitável, deve, cedo ou tarde, mas necessariamente, atacar a raiz de todos os males; de um ponto de vista histórico e concreto, isso significava entrar em conflito com a esfera política do Estado.

Portanto, a distinção crítica entre política e moral também aparece em Lessing. Mas, além disso, ele expõe sua dialética: se, por um lado, a atividade moral dos maçons só é possível em função dos “males inevitáveis do Estado”, por outro, volta-se contra esses males. Conhecer tal dialética é o *arcanum* político dos maçons. Eis, precisamente, o papel do sigilo: dissimular que a lógica da atividade moral a impelia também para o espaço da política, do qual ela se separava a princípio. Às funções do *arcanum*, de proteger e permitir a atividade moral dos maçons, acrescenta-se outra: dissimular o caráter indiretamente político dessa atividade, que, neste sentido, pertence ao verdadeiro conteúdo do próprio *arcanum*.” (p. 79).

Deste modo, Koselleck rejeita a profissão apolítica da maçonaria, pois a atividade moral dos maçons se fundamenta em uma crença na própria boa intenção, manifesta em atos filantrópicos, que visam corrigir os males do Estado, desembocando,

³⁴ Tendo lido seu livro após a redação do meu trabalho, foi uma surpresa bastante agradável poder contar com o respaldo de sua análise, embora ela assuma frequentemente um tom bastante sinistro, pessimista e, por vezes, até apocalíptico, e aparentemente anti-maçônico, o que me incomoda sobretudo pela falta de uma saída construtiva, de uma luz no fim do túnel.

³⁵ Koselleck escreve (p. 81): “Os iluminados também foram influenciados pelos escritos de Lessing, mas estavam longe de ter sua inteligência política. Dotados de uma consciência política menor, aproveitavam os escritos iluministas que na época estavam

assim, na esfera política. A análise de Koselleck do *arcanum* pode ser estendida, em modo análogo, à esfera religiosa. Afinal, a moral cosmopolita maçônica tinha consequências não só políticas, mas também religiosas. E a atitude fortemente negativa de Lessing com relação ao que ele considerava Cristianismo ortodoxo e intolerante chega a ser assustadora pela sua intensidade, assim como o seu apego fanático ao Judaísmo. Estes aspectos, altamente preocupantes, não são discutidos por Koselleck, pois ele limita sua análise à interação entre a esfera moral privada e a esfera política pública.

1.2.6 Fichte: maçonaria sem política

Sócrates - (...) Depois de chegarmos à arte real e inquirirmos se era essa que nos proporcionava felicidade, caímos num verdadeiro labirinto e, quando nos imaginávamos no fim, éramos obrigados, por assim dizer, a voltar para o começo, tão carecentes de qualquer resultado concreto como no princípio da nossa investigação.

Critão - E como isso aconteceu, Sócrates?

Sócrates - Vou explicar-te. Pareceu-nos que a política e a arte real constituíam uma única arte. (Platão - *Eutidemo*, 291b, trad. C.A. Nunes)

Para evitar visões simples sobre a relação entre maçonaria e política, vale a pena notar que J.G. Fichte, ele próprio maçom, nas suas *Cartas a Konstant* ((Fichte 1997)) irá ter uma visão diferente da lessinguiana. Fichte explica a Konstant que a maçonaria é para os sábios, virtuosos e maduros, e jamais poderia ser uma seita ou partido político liberal-esquerdista. Na segunda destas cartas, ele procurará dar justamente uma definição negativa da maçonaria, dizendo o que ela não é. Ele pede a Konstant que se pergunte se o seu sábio ideal faria certas coisas ou não, que ele vê acontecer na maçonaria. Isto serviria como critério subjetivo para decidir em caso de dúvida. Mas Fichte vai além disso, e argumenta que a função da maçonaria, enquanto sociedade secreta, não é, nem pode ser, a de competir com qualquer instituição já presente na sociedade. Assim, ele rejeita a idéia de que a maçonaria seria uma seita dedicada a advogar o Iluminismo, pois o homem virtuoso e sábio jamais se envolveria nisso.

“Die Aufklärung, die sich damit beschäftigt, diese oder jene Dogmen einer kirchlichen Sekte zu widerlegen oder die Falschheit einer ganzen Religionspartei zu demonstrieren, ist - Verfinsterung. Der weise und gute Mann wird auf keine Weise für oder wider irgend eine Sekte Partei nehmen, nie die kirchlichen Gegenstände (wenn er nicht besonderen Beruf dazu hat) zu denen seines Sinnens und Handelns wählen, noch weniger aber sich in die Untiefen eines sinnleeren und irreligiösen Mystizismus versenken.”³⁶ Fichte, 2. *Briefe an Konstant*, p. 26

E, mais adiante, ele dá um alerta inequívoco. Aonde se vir alguém, explícita ou implicitamente, usando a maçonaria para promover uma causa política, pode-se ter certeza que aí não há maçonaria, mas ignorantes, fanáticos e ególatras.

“Wo man Dir irgend, offenbar oder künstlich versteckt, politische Zwecke für den maurerischen verkaufen will, da schüttele den Staub von Deinen Füßen. Du hast es dort mit Unkundigen, mit Schwärmern, mit Selbstüchtigen zu tun, nicht mit Deinem Weisen, nicht mit Maurerei.”³⁷ Fichte, 2. *Briefe an Konstant*, p. 28

1.3 *A educação da humanidade (1777-1780)*

A primeira parte de *A educação da humanidade*, até o item 53, foi publicado em 1777, antes da publicação de *Ernesto e Falco*. Mas só em 1780 sairia a versão completa com os cem itens.

O pano de fundo de *A educação da humanidade* é relativamente complexo, pois resulta de toda uma reflexão de Lessing após sua polêmica teológica com o pastor chefe de Hamburgo, Johann Melchior Goeze (1717-1786). Em particular, é bastante importante enfatizar o conjunto da obra lessinguiana, que não se limitava só à dramaturgia, mas incluía também a teorização filosófica sobre a arte, religião e política. Desse modo, Lessing oferecia à classe média alemã setentrional um “pacote” cultural completo, perfilando-se assim, junto com o amigo Moses Mendelssohn, como principal apologeta do Iluminismo. Certamente central para entender o contexto étnico no qual Lessing se movia é reconhecer o caráter nórdico e protestante do seu público alvo. A própria questão fundamental que dará origem a todo o debate com Goeze só tem sentido no interior do Protestantismo.

³⁶ “O Esclarecimento que se ocupa em refutar este ou aquele dogma de uma seita religiosa ou em demonstrar a falsidade de todo um partido religioso é - obscurantismo. O homem sábio e bom jamais tomará partido de uma seita, ou escolherá os assuntos eclesiásticos (se não for seu ofício) como objeto de sua reflexão ou ação, muito menos se afundará nas profundezas de um misticismo sem sentido e irreligioso.”

³⁷ “Quando alguém quiser te persuadir que fins políticos, explícitos ou artificiosamente escondidos, sejam fins maçônicos, sacuda a poeira dos pés. Estarás aí tratando com ignorantes, com entusiastas, com egomaníacos, não com teu sábio, não com a Maçonaria.”

Um modo de marcar a separação entre o Catolicismo e o Protestantismo havia sido enfatizar a busca da verdade na Bíblia enquanto revelação divina. Isto, automaticamente, conduzia à questão do exame racional e da fundamentação científica das asserções bíblicas entre os protestantes. Para os católicos, este debate não era possível, pois a Igreja Católica se interpunha como intérprete. Mas, no interior do Protestantismo, algo como o Iluminismo era ainda institucionalmente possível, embora altamente problemático, do ponto de vista político. Desse modo, ao pregar uma abordagem ou leitura racionalista da Bíblia, e entrar em confronto com Goeze, que defendia a interpretação literal, até Lessing se viu no final proibido, em 1778, de continuar a polêmica por seu senhor, Carlos, Duque de Braunschweig. G. Hobeika avalia que esse episódio marcou Lessing profundamente, sendo decisivo na sua vida, sobretudo pela impossibilidade de externar sua revolta publicamente.

“Ce moment crucial dans la vie intellectuelle de Lessing provoqua en lui un sentiment de révolte qu’il eut du mal à sormonter; quoi qu’il fût contraint d’étouffer ses cris d’indignation, il mit par écrit un bon nombre de remarques immédiatement après la décision du Consistoire et du duc.” Hobeika, p. 318.

Foi justamente esta proibição que levou-o a redigir *Natan, o sábio*, em que Lessing se vingaria de Goeze ao descarregar seu ódio contra a figura do Patriarca cristão de Jerusalém (Alexander Jacob, (Dühning 1997), p. 116). Friedrich Schlegel chegaria a descrever a peça como sendo o “décimosegundo Anti-Goeze”, cuja redação Lessing fora impedido de terminar (Hobeika, p. 322).

Nesse período em questão, ou seja, a segunda metade do século XVIII, a posição filosófica de Lessing é meio difícil de situar. Havia o campo *ortodoxo* representado por Goeze, que adotava a interpretação literal da Bíblia e rejeitava o exame racional. Do lado oposto, havia o campo dito *neólogo* que procurava fundamentar as verdades bíblicas através de conhecimentos científicos, desse modo levando a várias alternativas metafísicas, entre elas o Deísmo inglês (Deus como criador inteligente do mundo racional, mas sem intervenção divina, logo, sem revelação ou milagres, a razão sendo a virtude para o convívio social e também o único meio de compreender criatura e Criador); o ateísmo (não há Deus); e, por fim, tentativas de superar o dualismo deísta, como o panteísmo (Deus e a natureza são identificados), ou o panenteísmo (a natureza está em Deus, mas Ele é mais que a natureza). Lessing

havia iniciado o estudo de teologia em Leipzig, segundo o desejo de seu pai, em 1736, e, embora fosse depois abandonar o curso, manteve um profundo interesse por questões teológicas. No entanto, seu pensamento não se enquadra facilmente nas opções neológicas.

Particularmente importante nesse desenvolvimento foi o orientalista e professor ginásial Hermann Samuel Reimarus (1694 - 1768), que havia redigido uma apologia do Deísmo contra o campo ortodoxo, mas, por medo, preferira não publicá-la em vida. Apenas após sua morte o amigo Lessing iria então se atrever a publicar alguns fragmentos de Reimarus, que, no entanto, seria citado como “anônimo” para não pôr em risco sua família. Isto causou a suspeita que o autor dos fragmentos fosse o próprio Lessing. No prefácio à edição dos fragmentos, Lessing simplesmente mente, e diz ter encontrado o livro na biblioteca de Wolfenbüttel, sem saber nem o autor, nem se se tratava de uma obra completa.

O pressuposto de Reimarus era que a doutrina de Cristo seria uma religião prática racional, que teria sido distorcida e obscurecida pelos apóstolos, com a introdução de elementos judaicos messiânicos, mosaicos, proféticos e milagreiros. Tudo isto teria dado ocasião a mistérios desnecessários segundo os adoradores racionais de Deus (*vernünftigen Verehrer Gottes*). Mais radicais seriam os cinco fragmentos publicados em 1777, pois estes criticariam a possibilidade mesmo da revelação universal e o pressuposto que os livros do Antigo Testamento teriam sido redigidos para revelar uma religião. Até mesmo as diversas versões da ressurreição sugeririam a possibilidade de um engodo por parte dos apóstolos ((Sedding 1998), p. 54).

Tudo isso era escandaloso à época, mas se Lessing não tivesse tido desejos subversivos, fica difícil de entender porque ele se empenharia tanto em promover o Deísmo de Reimarus. Lessing havia, contudo, escrito um posfácio, titulado “Contraproposições³⁸ do editor” (*„Gegensätze des Herausgebers”*) (Lessing 1976), no qual ele procurara se distanciar tanto da rejeição ortodoxa da razão quanto do atrelamento excessivo da revelação à razão. O argumento de Lessing era que o Cristianismo seria mais que a Bíblia, assim como o espírito é mais que a letra. Isto justificaria uma exegese histórica da Sagrada Escritura:

“Kurz: der Buchstabe ist nicht der Geist; und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben, und gegen die Bibel, nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion Gehöriges: und es ist bloße Hypothese, daß sie in diesem mehrern gleich unfehlbar sein müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb; und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen: so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie bereits sich so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe *aus dem* von ihr aufgezeichnet war, was bis auf *uns* gekommen ist: so muß es auch möglich sein, daß alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren gänge, und die von ihnen gelehrte Religion doch bestände. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.

Diese also wäre die allgemeine Antwort auf einen großen Teil dieser Fragmente, - wie gesagt, in dem schlimmsten Falle.”³⁹ (Lessing - *Gegensätze des Herausgebers*) (Hobeika, p. 314-315)

Assim como Lessing colocara a maçonaria como algo antecedente a tudo, o Cristianismo aqui também é posto antes da Bíblia. Há todo um pressuposto teleológico aqui, pois parece que o destino histórico nos levaria ao Cristianismo, quando, por outro lado, postula-se uma certa antecendência primordial para esse mesmo fim.

Esta problemática levará ao conflito com o luteranismo ortodoxo de Goeze e aos artigos “Anti-Goeze”, que Dühring (Judenfrage p. 116 e 119) descreverá como um certo desperdício de energia, um exercício intelectual tipicamente judaico, no qual Lessing demonstraria seu verdadeiro caráter. Para Dühring, não haveria diferença real entre

³⁸ Sigo a tradução de G. Hobeika que, no francês, usa o termo ‘contrapositions’.

³⁹ “Sucintamente: a letra não é o espírito, e a Bíblia não é a religião. Logo, objeções contra as letras, e contra a Bíblia, não são objeções contra o espírito e contra a religião. Pois a Bíblia contém claramente mais do que aquilo que concerne especificamente à religião: e é mera hipótese que nessa parte adicional ela deveria ser também infalível. Além disso, a religião existia antes da Bíblia. O Cristianismo existia antes que os evangelistas e apóstolos tivessem escrito. Transcorreu um tempo considerável até que o primeiro deles escrevesse, e mais tempo ainda, antes que todo o cânon se constituísse. Pode ser então que ainda tanto dependa dessas escrituras: mas, mesmo assim, é impossível que toda a verdade sobre a religião se limite a elas. Se houve um período no qual a religião já tivesse se difundido tanto, no qual ela tivesse possuído tantas almas, e no qual entretanto ainda nenhuma letra sobre ela havia sido escrita dentre as que nos chegaram: então deveria ser também possível, que tudo o que os evangelistas e apóstolos escreveram fosse novamente perdido, e a religião por eles ensinada ressurgisse apesar de tudo. A religião não é verdadeira porque os evangelistas e apóstolos a ensinaram: mas eles a ensinaram, porque ela é verdadeira. A tradição escrita deve ser esclarecida a partir de sua verdade imanente, e nenhuma herança escrita poderá dar à religião uma verdade imanente que careça. Esta seria a resposta geral a uma grande parte destes fragmentos, - como dito, no pior dos casos.”

Goeze e Lessing,⁴⁰ pois ambos representariam um modo de pensar judaico, que não tinha valor nenhum para a educação superior, e que já nos tempos em que este crítico (Dühring) escrevia não teria interesse nem para o público de cultura média. A finalidade da polêmica com Goeze, assim como o *Natan*, teria sido, segundo ele, a judaização da cultura alemã e o seu rebaixamento, enquanto supostamente se pretendia lutar pela “tolerância”.

De fato, quando se observa a centralidade do povo judeu nos pensamentos de *A educação da humanidade*, é difícil evitar aquele desconforto de ver todos os outros povos da humanidade relegados à discutível posição de “não eleitos”. Embora ao salientar no seu contra-comentário (sobre as contradições presentes nos relatos sobre ressurreição) que “O Cristianismo derrotou a religião pagã e judaica. Ele está ali.” („Das Christentum hat über die Heidnische und Jüdische Religion gesiegt. Es ist da.”) Lessing não dá conta adequadamente do conflito⁴¹ entre o Judaísmo e o Cristianismo enquanto religião universal. Sem dúvida alguma, a convivência entre estas duas formas de vida não é algo simples como ele o retrata, como se fosse possível resolver tudo apenas pregando a “tolerância” e a “fraternidade” imaginária entre os povos. O grande e insuperável problema é o particularismo judaico, que inviabiliza qualquer convívio segundo a moral universal, como bem entenderia Kant.⁴²

Seja como for, *A educação da humanidade* foi mais um texto importante de Lessing. O fato é que, mesmo que não se goste dele como dramaturgo burguês, nem como pensador ativista, sua influência foi considerável, inclusive sobre filósofos como Schelling e Hegel. Particularmente importante é o conceito de revelação (*Offenbarung*) como desdobramento próprio do espírito humano através da história e segundo sua natureza, que vai então se tornando consciente de seus conteúdos divinos.

Segundo Ernst Cassirer ((Cassirer 1998), p. 308), foi Lessing quem teria conseguido conciliar o aspecto dogmático e racional da religião com sua realização

⁴⁰ Hobeika (p. 312) relata que até a publicação dos fragmentos de Reimarus, Goeze e Lessing eram grandes amigos, tendo-se ajudado mutuamente em querelas com outros. Lessing teria defendido Goeze contra J. S. Semler, e Goeze teria auxiliado Lessing na polêmica com C. A. Klotz.

⁴¹ Um crítico como H.S. Chamberlain ((Chamberlain 1942), p. 227 e segs.) irá chegar a falar do Cristianismo como negação (*Verneinung*) do Judaísmo e, no mínimo, como reação ao formalismo, ao racionalismo e ao que ele denomina “materialismo abstrato” judaicos, no sentido de recuperar o sentimento e a espiritualidade (*Gemüt*) humana.

⁴² O trabalho recente e monumental do Prof. K. MacDonald mostra toda a complexa interação entre o Judaísmo enquanto religião e enquanto o que se configura como uma estratégia evolutiva étnica. Não é o caso, certamente, de criticar Lessing, anacronicamente, por não ter imaginado isto. Mas tampouco podemos suspender nosso senso crítico face aos eventos e

histórica e concreta. Embora não reconhecendo a história mundial enquanto um fenômeno em si, como faria posteriormente Herder, ele teria reconhecido sua necessidade para a religião através da sucessão de revelações divinas em um processo educativo. O mérito de Lessing teria sido, explica Cassirer (Cassirer, p. 254-260), o de ter entendido Espinosa adequadamente, liberando-o de desentendimentos críticos e de ter-se submetido à sua doutrina. Esta subordinação ideológica ao filósofo judeu teria possibilitado seu próprio desenvolvimento metodológico “autônomo”, tornando-o um spinozista. No entanto, Cassirer é obrigado a reconhecer que, do ponto de vista lógico, Lessing estaria mais próximo de Leibniz, ao entender o individual monádico não apenas como um fragmento, mas como representação perfeita do todo. As consequências lógicas disso para a relação entre ser e tempo são profundas, pois supera-se assim a oposição excludente entre ambos, e o singular, na sua concretude histórica, passa a ser o único modo no qual o ser se manifesta e pode ser captado. O resultado disso é que, enquanto Espinosa não tem como avaliar a verdade absoluta da religião através da sua realização histórica, Lessing, ao contrário, busca justamente a salvação da revelação no singular histórico concreto. A razão de Lessing, diz Cassirer (p. 261), passaria então a ser sintética e dinâmica, e não mais apenas analítica e estática como nos outros iluministas. Mas todos estes aspectos interessantes e inovadores seguem, pela própria admissão de Cassirer, a influência leibniziana.

Face a isto, pode causar estranheza porque Cassirer, também judeu, insista tanto no espinosismo e na originalidade de Lessing como pensador profundo. Dühring (Judenfrage, p. 115) nota que tanto nos jornais de propriedade judaica quanto nas academias Lessing era glorificado como um superhomem ou mesmo um deus, tendo sido posto pelo judeu Börne como superior ao próprio Schiller. Isso teria levado Dühring a redigir um ensaio (*Die Überschätzung Lessings und seiner Befassung mit Literatur*, 1906) para pô-lo no seu devido lugar. Segundo ele, Lessing, Börne e Heine formariam um grupo literário semita que teria sido intensamente promovido pela mídia sob controle também judaico, e que não teria real criatividade ou originalidade comparável a Voltaire, Rousseau, Bürger e Byron (Judenfrage, p. 120). Seja como for, parece melhor pelo menos dar espaço para os dois lados da questão.

A obra consiste em cem ítems breves e encadeados. O primeiro e segundo ítems estabelecem um pressuposto que faz equivaler a ontogênese à filogênese, ou seja, a educação individual serve de modelo para a revelação da humanidade (universal). Lessing faz assim um jogo confuso entre educação e revelação por um lado, e ontogênese e filogênese por outro. O terceiro ítem esclarece que Lessing não está interessado em aplicar esta idéia na pedagogia, mas quer utilizá-la para resolver problemas teológicos. O quarto ítem explica que a educação não adiciona nada ao indivíduo universal (*Mensch*) que ele já não tenha em sua constituição. O que a educação faria seria apenas acelerar e facilitar o processo de desenvolvimento do indivíduo ou da espécie. Assim, a revelação não daria à humanidade nada, segundo Lessing, que não fosse possível alcançar pelo uso da razão. O seu mérito, porém, teria sido dar-nos a sabedoria mais importante antes que pudéssemos chegar a ela racionalmente.

No quinto ítem, Lessing considera que, do mesmo modo como o desenvolvimento das forças na educação é importante, Jahvé teria estabelecido uma ordem para sua revelação. Nos ítems seis e sete, ele explica que, mesmo havendo o conceito de um Jahvé único no primeiro indivíduo universal (*Mensch*), assim que a razão começasse a operar livremente, era de se esperar que fosse dividido em partes, dando origem assim ao politeísmo (*Vielgoetterei und Abgoetterei*). Esta teria sido, segundo Lessing, a origem natural destas religiões, e a intervenção divina teria sido necessária para evitar que a espécie humana se perdesse eternamente em politeísmos e espiritismos. O modo que Jahvé teria encontrado para resolver esta confusão politeísta é descrito no ítem oito. Jahvé não teria querido se revelar para cada indivíduo isoladamente, tendo, por isso, escolhido um único povo, o hebraico, para sua educação especial. Ademais, ele teria feito questão de escolher o povo mais impolido (*ungeschliffenste*) e menos obediente (*verwildertste*) para justamente poder partir do início.

Deste modo, Lessing coloca o povo judeu no **centro da história** (ou seja, trata-se de um judeocentrismo), mas no decorrer destes primeiros ítems (§9 a §19) enfatiza muito o seu caráter grosseiro (*roh*), que racionalizaria a sua posição “infantil”. Basicamente, a tarefa dos hebreus teria sido transmitir o princípio do monoteísmo,

enquanto os outros povos ficariam bastante atrás (§20), perdidos nos seus politeísmos.⁴³ Tudo isso faz com que Lessing desculpe e justifique o caráter supostamente “primitivo” e “grosseiro” do Judaísmo.⁴⁴

Lessing nota (§9 a §19) que não sabemos qual era a religião dos hebreus quando estavam escravizados no Egito. Ele especula que eles teriam perdido qualquer memória de sua religião ancestral e que os egípcios poderiam até ter-lhes proibido qualquer religião, inculcando-lhes o ateísmo. Lessing pergunta se os próprios cristãos de sua época não faziam algo semelhante com seus escravos (§10). Jahvé teria, portanto, se apresentado aos hebreus cativos como ancestral, paterno, a fim que se acostumassem com a idéia de que eles também tinham um Deus (§11). O milagre da fuga do Egito teria sido uma demonstração da onipotência do Jahvé hebraico sobre todos os outros deuses (§12).

Segundo Hobeika (p. 346 e seg.), a abordagem lessinguiana surpreende pela sua concentração restrita à escravidão no período egípcio para enfatizar a imagem do povo judaico como *tabula rasa* na evolução espiritual humana. Ao negligenciar o papel de Abraão e dos patriarcas, Lessing acabaria não dando conta da própria idéia de eleição divina dos judeus.

“Son approche de la situation socio-politique du peuple israélite ne couvre effectivement que la période de servitude en Égypte sous les Pharaons. Elle passe ainsi sous silence toute une série d'événements non seulement référentiels pour la compréhension du sens de l'Alliance, mais encore fondateurs de toute l'histoire ultérieure d'Israel; il s'agit de la geste des Patriarches, Abraham, avec qui Dieu a conclu son Alliance, et de qui il a choisi son peuple, puis Isaac, le fils de la promesse, ensuite Jacob qui transmettra à tout le peuple juif le nom d'Israel que Dieu lui a donné, et enfin Joseph qui, par sa vie aventureuse, expliquera notamment la présence des Juifs en Égypte.” (Hobeika, p. 346-347)

⁴³ A mesma linha argumentativa será defendida por M. Mendelssohn na segunda parte de seu ensaio *Jerusalém*, como veremos a seguir. A tática retórica empregada aqui é bastante sutil, pois explora preconceitos cristãos negativos sobre o “Paganismo” e o Judaísmo, de certa maneira confirmando-os, mas de modo a descartar definitivamente a primeira religião. Assim, implicitamente, se a religião original dos europeus era a “pagã”, supostamente tão mais atrasada, porque não podiam perdoar o caráter supostamente “grosseiro” do Judaísmo? Críticos posteriores com H.S. Chamberlain elaborariam respostas veementes a este estereótipo do dito “Paganismo” e à interpretação das estátuas gregas e romanas como “idolatria”, mas não podemos nos ocupar aqui deste assunto, que de resto envolveria uma discussão atualizada sobre a história das religiões. O que assusta nisto tudo, porém, é a leviandade histórica com a qual Lessing opera na sua construção teológica e o potencial perigo geopolítico da aceitação acrítica deste tipo de fanatismo pela supremacia total de um povo sobre os outros.

⁴⁴ Como demonstrado por pesquisas evolucionistas recentes (cf. o trabalho de K. MacDonald) o Judaísmo na realidade não seria nada disso, mas seria, ao contrário, uma religião étnica altamente sofisticada que possibilita ao grupo sobreviver com sucesso em condições ambientais de competição, hostilidade e miscigenação considerável. Ironicamente, deste modo, Lessing falsificava o caráter real do Judaísmo para o público nórdico protestante ao qual se dirigia, denegrindo-o como estágio “infantil” da humanidade, mas ao mesmo tempo inocentando-o perante o Cristianismo e assim ocultando seu caráter estratégico.

A partir do conceito de onipotência, Lessing crê que se pôde extrair a idéia de unicidade de Jahvé (§13). Lessing nota quão abaixo este conceito de unicidade (*Einigen*) estaria do conceito transcendental deduzido a partir do conceito de infinito (§14) e justifica a apostasia de parte do povo judeu por causa de sua inabilidade de alcançar este conceito abstrato (§15).

Dado que o povo hebraico era tão “grosseiro” (*roh*) e “incapaz” ⁴⁵ de raciocínio abstrato, Lessing considera que a educação moral deste povo só poderia ter sido realizada através dos sentidos, punições e recompensas (§16). Isso explicaria e justificaria a mundanidade do Judaísmo e a sua falta de uma concepção da vida após a morte (§17).

O item 18 talvez resuma todo o pensamento de Lessing. Nele, Lessing coloca a questão retórica de porque Jahvé teria tido necessidade de começar por um povo tão cru („...so *rohen Volkes*...”). A resposta seria que Jahvé teria partido do povo hebreu para poder tomar alguns de seus membros como educadores para todos os outros povos. Deste modo, afirma Lessing, Jahvé teria educado os futuros mestres da humanidade, que só poderiam ser judeus, homens de um povo educado assim. Ou seja, Lessing toma como dado que só os judeus podem ensinar algo fundamental à humanidade. Os únicos mestres legítimos do mundo são os judeus.

Sem dúvida alguma, isso pode ser altamente revoltante e arbitrário para qualquer um que não seja judeu, além de ser questionável, pois se fundamenta em especulações teológicas extraídas de textos hebraicos (Bíblia). Lessing toma uma posição extrema a favor da supremacia judaica, ou de submissão de todos os outros povos perante o domínio cultural, religioso e político judaico. Tendo isto agora em vista, podemos, portanto, começar a pelo menos compreender o porque da crítica de Dühring à propaganda judaizante de Lessing e ao seu efeito nocivo para o patrimônio genético-cultural alemão, mesmo que não a queiramos aceitar emocionalmente.

⁴⁵ Como foi notado antes, um crítico como Chamberlain afirma justamente o contrário, ou seja, que os judeus se caracterizavam pelo mais extremo “materialismo abstrato”, pelo racionalismo e pelo formalismo jurídico e moral dramatizado por Shakespeare no Shylock de *O mercador de Veneza*. Lessing, ao contrário, para viabilizar seu argumento teológico a favor da supremacia judaica, absurda e paradoxalmente **nega** a capacidade de raciocínio a um povo que produziu um Espinoza, o seu amigo M. Mendelssohn, para não falar em tantos cientistas famosos como Albert Einstein.

Hobeika comenta não só o caráter dogmático do item 18, mas aponta a contradição que se cria assim com o item 4, no qual se afirma a equivalência entre o conteúdo da revelação e o da razão. No quarto item, a única distinção entre razão e revelação era que a segunda era mais rápida que a primeira. No item 18, porém, a revelação passa a possuir, além da presteza, uma certeza maior que a razão. Ao privilegiar a revelação no personagem do judeu enquanto mestre iluminado da humanidade, Lessing comprometeria a suposta paridade entre razão e revelação.

“... la conscience juive, autant purifiée et transparente, était, selon Lessing, la seule qui pût être à même de laisser passer, sans la réfracter, la révélation de Dieu. Y avait-il un autre peuple qui pût égarer, sous le rapport de la primitivité absolue, le peuple israélite? La réponse de Lessing, comme on le sait déjà, est tranchante: <<ce furent des Juifs, ce ne pouvait être que des Juifs>> (§18).

Cette assertion dogmatique qu'il ne cherche ni à fonder ni à justifier par quoi que ce soit, est complétée par une autre thèse qui ne saurait passer sans contredire l'une des plus importantes propositions-principes de *L'Éducation du genre humain*, à savoir le paragraphe 4 où il est question de l'équivalence entre le contenu de la révélation et celui de la raison. (...)

Il est évident que cette insistance sur les vertus de la révélation implique nécessairement la non-parité entre *Offenbarung* et *Vernunft*. Cette affirmation, bien qu'elle soit assortie de considérations théologico-pédagogiques complètement intégrables dans la structure principale du traité, ne saurait cependant ne pas heurter de plain fouet le contenu du paragraphe 4. Là encore, Lessing cultive, consciemment ou à son insu, des contradictions suprenantes.” (Hobeika, p. 351-352).

Na visão de Lessing, enquanto o povo judeu estava sendo educado desta maneira infantil, ou seja, através de castigos e recompensas sensoriais e mundanas, os outros povos estavam seguindo o caminho da luz da razão, mas, mesmo assim, a maioria teria ficado muito atrás dos hebreus. Apenas alguns povos, os europeus, teriam ido além no desenvolvimento da razão (mas não na educação divina), e Lessing vê nisto uma analogia com o crescimento irregular das crianças (§20). Ou seja, a filogênese (desenvolvimento dos povos) corresponde à ontogênese (desenvolvimento dos indivíduos). O fato de povos pagãos terem se adiantado no progresso da razão não provaria nada contra a revelação do povo hebraico (§21). Lessing enfatiza a idéia que a experiência particular do povo hebreu continha uma mensagem universal (§22), algo que também não deixa de ser questionável, e defende a divindade ou legitimidade do

Judaísmo como sendo algo adequado ao estágio de evolução do então povo hebraico (§23).

O que se pode notar aqui é que Lessing está dividido na sua defesa da supremacia judaica. Por um lado, ele quer defender a centralidade dos judeus como mestres da humanidade, figura que será encarnada no *Natan*. Por outro lado, ele se vê obrigado a reconhecer a mundanidade, o particularismo étnico, o materialismo, o hedonismo, assim como a falta da concepção de imortalidade da alma no Judaísmo. Por isso, Lessing tenta apresentar o Judaísmo como uma “criança” que pode ser desculpada por seus “pecadilhos”. Embora isso o force a criticar aspectos do Judaísmo, em última análise ele procura legitimá-lo perante o Cristianismo. E, no *Natan*, Lessing não poupa energia para atacar o que ele via como “intolerância cristã”.

Lessing reconhece o mérito de gregos e romanos no desenvolvimento da razão (§55 e 56), que seu desenvolvimento os levara além da moral segundo castigos e recompensas físicas. Mas o papel central na história permanece hebraico, pois apenas Cristo teria sido o verdadeiro, confiável e prático mestre da imortalidade da alma (§58). Deste modo, os judeus enquanto povo teriam dado a primeira lição à humanidade, a saber, a do monoteísmo (unicidade de Jahvé) (§70), enquanto o judeu Jesus teria dado a segunda lição, a da imortalidade da alma (§71). Mesmo que os hebreus não soubessem da imortalidade da alma e a tivessem aprendido pelo seu contato com caldeus, persas e gregos (§42), Lessing considera que só um judeu, Jesus, poderia ter transmitido a segunda lição à humanidade.

Creio que isto caracteriza suficientemente o judeocentrismo lessinguiano. A centralidade dos hebreus na história e na educação da humanidade é dogmática e inescapável. Os judeus são os mestres, podem ter defeitos “infantis”, mas devem guiar os outros povos, que são inferiores por não terem sido escolhidos e educados por Jahvé. Por causa disso, os judeus são os benfeitores “filantrópicos” da humanidade (§62), o que sugere que os outros povos inferiores deviam ser gratos que suas religiões nacionais tenham sido eliminadas para dar espaço ao onipotente deus nacional hebraico. Afinal, apenas o deus nacional hebraico é Deus (§39).

Além desta racionalização teológica da supremacia judaica, o texto de Lessing levanta vários outros aspectos que podem ser discutidos. Em particular, é interessante

a interação entre revelação e razão notada no item 36. Curiosamente, se multiplicarmos este número por dois, e lermos o item 72, encontramos uma defesa do esclarecimento racional e científico das verdades reveladas, porque apenas deste modo se poderia realmente ajudar “filantropicamente” a espécie humana. Lessing diz que os mistérios cristãos estão aí para serem explicados, e que foi para isso que foram revelados.⁴⁶ Mais adiante (§80 e 81), Lessing enfatiza o caráter desejável do esclarecimento da humanidade, e se pergunta se nunca chegaremos a tal. Ele observa (§82) que a educação tem uma finalidade, e esta seria de nos tornar homens (*zum Manne zu erziehen*) (§83).⁴⁷

Neste ponto, Lessing assume ares de profeta e passa a insistir que haverá uma nova era de perfeição, no qual o indivíduo universal (*Mensch*) será mais esclarecido e seu futuro será guiado pela razão (§ 85). Esta seria a época de um novo evangelho eterno que estaria prometido a nós pelos livros elementares do novo pacto (*Bundes*) (§86). Toda esta parte final parece procurar tornar plausíveis estas esperanças cristãs, maçônicas e iluministas. Koselleck (Koselleck, p. 14) ressalta o nexó entre a crítica ao Cristianismo e a projeção para o futuro de aspirações utópicas.

“Um dos principais alvos da crítica, a religião cristã, trouxe em suas múltiplas divisões a herança de uma história sagrada que foi retomada, das mais diversas formas, por uma visão de mundo voltada para o futuro. É conhecido o processo de secularização, no qual a escatologia foi transposta para uma história progressista.” (p. 14)

1.4 *Natan*, o superhomem (1779)

Natan, o sábio é indiscutivelmente uma peça teatral de grande importância por vários aspectos, tanto dramáticos quanto filosóficos⁴⁸. Pelo lado literário, apesar da artificialidade de construção do enredo⁴⁹ e da perigosa idolatria, explícita na mensagem propagandeada, *Natan* é um marco pelo uso eficaz do verso branco e de várias

⁴⁶ Segundo Windelband ((Windelband 1958), p. 498-9), Lessing teria sido profundamente religioso, mesmo rejeitando uma leitura literal ou tradicional, e teria insistido na relação viva pessoal com a divindade através da revelação. A história seria então a sucessão de revelações divinas aos homens, um evangelho eterno (Orígenes) cujo significado profundo seria explicitado gradualmente. Daí também sua reticência em dizer qual dos três anéis no *Natan* representaria a verdadeira fé.

⁴⁷ Nas *Cartas a Konstant*, Fichte irá, pelo menos no que concerne a educação maçônica, tomar uma posição mais elaborada. Ele falará de uma cadeia ou corrente única de culturas (Kulturkette), que seria universal, esotérica e na qual o caráter nacional seria irrelevante. Segundo ele, a transmissão desta educação “puramente humana” do “*Mensch*” (homem universal) teria sido oral e secreta, protegida do vulgo. Este tema da oralidade está presente não só em Lessing mas no *Jerusalém* de M.Mendelssohn também.

⁴⁸ Windelband (Windelband, p. 440) dá crédito a Lessing e Herder por terem veiculado o Iluminismo alemão numa versão literária viva, evitando assim a insossa “auto-dissolução cético-teórica” do movimento inglês ou do confronto político como no caso francês.

⁴⁹ Lampport ((Lampport 1990), p. 69) concorda: “Lessing’s plot is flagrantly artificial, ...”

técnicas de doutrinação. Pelo lado filosófico, vimos que foi a proibição de discutir assuntos teológicos que ocasionou a necessidade de Lessing escrever sua última peça teatral, que, na sua riqueza, levanta um número enorme de questões sociais e filosóficas. Isso é significativo porque mostra que a narrativa é uma via crucial quando a filosofia não é mais possível. A leitura do *Natan* também nos obriga a perceber este lado propagandístico e, logo, irracional do Iluminismo, que supostamente se pretendia tão racional. Ao invés de um questionamento honesto da própria razão, constatamos aqui um endeusamento e uma mitologização da supremacia judaica, além da transformação da humanidade em uma família médio-oriental (a de Saladino, a saber, que era mais precisamente curdo, um povo não semita).

Cumpra, com certeza, evitar o erro de desconsiderar o *Natan* como simples peça de propaganda. Trata-se, ao contrário, de uma peça profunda, rica, e que é claramente o fruto de reflexão filosófica extensa, além de exibir alta maestria de execução. Em outras palavras, trata-se de uma obra-prima. Dada sua complexidade, de modo algum é possível dar conta aqui de todos seus aspectos sutis, restando-me apenas a possibilidade de me concentrar na construção de personagens como o de Natan superhomem, a figura do Patriarca e do Templário, e a figura do “*Mensch*” ou indivíduo universal.

Em *Natan*, o discurso da tolerância, da igualdade e da fraternidade ocupa o primeiro plano. No entanto, isto se faz mediante uma idealização, hoje implausível, do povo judeu através da figura mítica de Natan, enquanto os personagens cristãos são representados de uma forma extremamente enviesada, para se dizer o mínimo. Sobretudo, deve-se atentar ao qualificativo dado a Natan, ou seja, o sábio, como se fosse o bom, o superior, o maravilhoso, de modo a deixar todos os outros personagens em uma posição de longe inferior. Natan se afigura, deste modo, como o verdadeiro superhomem. Esta idolatria incomodou à época inclusive a Kant, que teria confessado a J.G. Hamann não suportar a idéia de se fazer tal tipo de propaganda através de um protagonista hebraico (Carta de J.G. Hamann a J.G. Herder de 6 de Maio de 1779, (Sedding 1998), p.128). Hamann escreve a Herder o seguinte:

"Vorige Woche habe ich die zehn ersten Bogen von *Nathan* gelesen und mich recht daran geweidet. Kant hat sie aus Berlin erhalten, der sie bloß als den zweiten Theil der *Juden* beurtheilt, und keinen Helden aus diesem Volk leiden

kann. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurtheilen, bey aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit!"⁵⁰ *Hamanns Werke*, hrsg. Friedrich Roth, Band VI, Berlin : G. Reimer, 1821-1843, p. 79. (itálicos adicionados para os nomes das obras).

É importante não cometer injustiça contra Lessing. Pelo lado negativo, há uma artificialidade de construção, que gera uma grande forçatura e distorção nos personagens, assim como na história toda. Pelo lado positivo, porém, há uma maestria na execução do diálogos em verso branco, uma aproximação à linguagem coloquial⁵¹ e até uma certa emotividade superficial (ou sentimentalista) dos personagens. O alívio do re-encontro de Recha com Natan no início da peça, a estupefação de Saladino com a história dos anéis inventada de improviso por Natan, a descoberta final das identidades reais e do parentesco perdido na família de Saladino: todos estes são momentos de intensa emoção. Lessing se apercebia disto e procurava explorar estes sentimentos para avançar sua causa. Os sentimentos de família são fortíssimos, e podiam ser utilizados deste modo através de uma “comédia doméstica”.

A peça se divide em cinco atos, que se encadeiam de modo lógico até a conclusão. A seguir concentrar-me-ei apenas nos momentos mais relevantes.

1.4.1 Ato I - Exposição

1.4.1.1 Cenar 1 a 3 : Introdução de Natan, volta a Jerusalém, educa Recha, encontra o monge-mendigo Al Hafi

Na primeira cena, Natan, um negociante judeu de sucesso, está retornando a Jerusalém vindo da Babilônia com bastante lucro de dívidas pagas. Ele é recebido por Daia, sua criada cristã de origem alemã, que lhe traz uma má notícia. Natan revela porém já saber que sua casa havia queimado em um incêndio. Mas Daia revela a ele algo que ele não sabia. Sua filha adotiva Recha, originalmente cristã, fora salva da morte no incêndio por um templário, que depois se mostrará ser seu irmão, e cuja vida

⁵⁰ “Semana passada li as primeiras dez páginas do *Natan* e as apreciei muito. Kant as recebeu de Berlim. Ele as julga meramente como a segunda parte de *Os judeus*, e não suporta nenhum herói desse povo. Tão divinamente rigorosa é a nossa filosofia nos seus preconceitos, apesar de toda sua tolerância e imparcialidade!”

⁵¹ Lamport (p. 84) nota que Friedrich Schlegel, embora tendo elogiado os versos do *Natan* como sendo a melhor prosa de Lessing, não teria aprovado o coloquialismo de Sittah em que ela se diz ainda não totalmente na bancarrota (Noch bin ich auf/ Dem Trocknen völlig nicht, Lessing, Ato II, cena ii, p. 40) por ser excessivamente vulgar.

havia sido inesperadamente poupada por Saladino. Como seria de se esperar, Natan passa por um tremendo susto e se mostra bastante aliviado com esta notícia, prometendo uns tecidos à sua criada como presente. Mas ao exclamar: “Minha Recha!”, Daia, que é cristã, e sabe que Recha originariamente também o era, questiona seu direito a esta possessividade de pai adotivo, por ser ele judeu. Natan responde que: “Não sem maior direito! Tudo que eu tenho me foi dado por natureza e sorte. Apenas a posse (de Recha) me foi concedida pela virtude.”

Nathan - “Nichts mit größerm! Alles, was
Ich sonst besitze, hat Natur und Glück
Mir zugeteilt. Dies Eigentum allein
Dank ich der Tugend.”

A técnica de Lessing aqui é começar a peça com um sobressalto emocional, facilitando a identificação do leitor e espectador com Natan. Daia, ao questionar seu direito de paternidade adotiva por causa de seu Judaísmo, reforça esta simpatia por Natan, que se vê não só momentaneamente aflito, mas também vítima de “preconceito” cristão, tema que será martelado no decorrer da peça inteira. A intensidade da vida familiar judaica é explorada por Lessing para demonstrar a humanidade de Natan e, por extensão, dos judeus em geral. Fica também claro que a origem dos seus bens é pela “natureza e sorte”. A posse de Recha por virtude se explicará mais tarde quando Natan discutirá as circunstâncias (o assassinato de sua família) nas quais aceitou adotá-la.

Cumprir notar que a caracterização dos personagens é bastante sutil, de modo que para um olhar atento saltam detalhes que mereceriam bastante comentário, já neste encontro inicial entre Daia e Natan. Em particular, chama a atenção o alto nível de emotividade que Lessing cria através destas situações dramáticas. Contudo, apesar deste refinamento na caracterização e na intensidade das emoções geradas, a construção como um todo se ressentir de uma artificiosidade suspeita. Isto faz com que os personagens, com toda sua paixão, coerência e sinceridade, causem uma sensação de estranheza. Como veremos a seguir, tanto Saladino, quanto seus sobrinhos Recha e o templário, vivem no desconhecimento não só de parte de suas identidades, mas também da relação de parentesco que existe entre eles, e que é descoberta pelo sábio Natan. Estes aspectos estão presentes já aqui, mas irão perdurar pelo decurso da peça.

O comportamento dos cristãos também é foco de crítica desde o início. Tanto Daia quanto o templário demonstram desprezo ou pelo menos preconceito perante os judeus. Após ter salvado Recha, o templário se recusa até mesmo a falar com Daia por ela ser a criada de Natan. Além desta caracterização inicial do preconceito cristão, Lessing acentua o aspecto irracional da fé. Recha, após ter sido salva, teria sido tomada pela fantasia que seu salvador fora um anjo. Natan se proporá, porém, a extirpar-lhe esta doce ilusão (*süßer Wahn*) da crença em anjos, compartilhada por judeus, cristãos e muçulmanos, substituindo-a, na cabeça de sua filha adotiva, por uma verdade (*Wahrheit*) ainda mais doce, qual seja, que seu salvador foi um indivíduo universal (*Mensch*) mais amável que um anjo. Tudo isto exprime pelo menos um certo desprezo iluminista pela credence religiosa popular que, estando associada à menina Recha, adquire uma conotação implícita de infantilidade (só uma criança acredita em anjos). Este processo de passagem da ilusão à verdade (*Wahn zu Wahrheit*) é um caminho educativo guiado pelo sábio Natan. Ao mencionar que a crença em anjos é comum às três religiões, Lessing está sugerindo que todas as três poderiam ser “iluminadas” em tal modo que, no fundo, as diferenças entre estas religiões seria superficial. A centralidade, no entanto, é dada ao Judaísmo na figura de Natan.

Há, portanto, uma compressão enorme de temas em um espaço dramático extremamente reduzido, de apenas uma cena. Esta é a densidade que faz o *Natan* muito mais complexo e rico que *Os judeus*. Enquanto na peça juvenil há apenas propaganda e um esquematismo padronizado de roteiro cômico, o *Natan* está saturado de temas e alusões filosófico-teológicas complexas, em um estilo quase barroco, enquanto Lessing procura intensificar ao máximo o aspecto emotivo das situações, como um pré-romântico.

Na segunda cena, Lessing introduz noções fundamentais de sua visão teológica. Natan irá ensinar à sua filha o significado dos milagres e da intervenção divina. Ele explicará o seu salvamento pela ação do templário. Isto sim, segundo ele, seria o verdadeiro conceito de milagre. Não o meramente extraordinário, mas a própria intervenção divina é que constitui o milagre. Deste modo, Lessing mostra rejeitar o Deísmo. Além disto, ele enfatiza a prioridade do agir sobre o mero ter-fé.

Na terceira cena, Natan se encontra com o monge-mendigo muçulmano Al Hafi, que é seu companheiro de partidas de xadrez. Aparecendo agora bem-vestido, Al Hafi explica a Natan que havia sido escolhido por Saladino para ser o tesoureiro, pois assim poderia atender ao sonho (*Wahn*) proto-socialista do sultão de resolver o problema da mendicância. Além disso, diz ele a Natan, o sultão precisa de dinheiro, e está disposto a pagar qualquer taxa de juros pelo empréstimo. Natan responde distinguindo entre Al Hafi como amigo e como funcionário do Estado, dizendo que ao primeiro emprestaria, mas não ao segundo. Al Hafi se confessa infeliz com esta sua nova função, e considera abandonar tudo e voltar a uma vida ascética no Ganges.

1.4.1.2 Cenas 4 a 6 : O orgulho do templário

Na quarta cena, Daia vem avisar a Natan que o templário estava na cercania, perto de algumas palmeiras, alimentando-se de tâmaras. Natan lhe pede que vá a convidá-lo para uma visita, mas Daia lhe explica que o templário se recusa a falar com judeus. Mesmo assim, Natan manda Daia para que fale com ele até que Natan possa alcançá-lo e se encontrar com eles. Mais uma vez, Lessing enfatiza o suposto preconceito dos cristãos, contrastado-o com o espírito aberto e generoso de Natan.

Na quinta cena, um monge cristão vem falar com o templário, explicando que vem interrogá-lo em nome do patriarca. O templário explica que, junto com dezenove outros templários, havia rompido a trégua e, sendo capturado, ia ser executado com os outros, quando Saladino surpreendentemente o perdoou. O monge diz já saber disso, e inclusive conta ao templário algo que ele próprio desconhecia. Saladino o havia perdoado porque vira no templário uma semelhança com seu irmão Assad (que mais tarde será revelado como o pai do templário). O monge também explica que fora encarregado pelo patriarca de saber se o templário poderia trabalhar como espião e até tentar assassinar Saladino. O templário reage a isso tudo negativamente, pois considera isso desonroso. Lessing fabrica e explora aqui mais uma situação para denegrir os cristãos e o patriarca.

Na sexta cena, Daia tenta convencer o templário a falar com Natan e Recha, mas ele se mostra irredutível. Daia faz notar ao templário que Natan é considerado “sábio” pelo seu povo, embora seja tão rico, ao que o templário responde que, para os judeus, as duas coisas são sinônimas. Ele faz o templário dizer: “Judeu é judeu./Eu sou

um suábio grosseiro” („*Jud' ist Jude./Ich bin ein plumper Schwab*”). Ou seja, nesta frase, Lessing associa o aspecto étnico de ser suábio com o preconceito contra os judeus, algo negativo na sua valoração. O mesmo acontece na repreensão de Daia: “Vá então, urso alemão! Vá então!” („*So geh, du deutscher Bär! So geh!*”). Note-se que a própria Daia, por ser cristã, já teria atitudes preconceituosas, mas elas seriam ultrapassadas pelo templário, com sua identidade étnica arraigada e sua fé religiosa. No final da peça, Lessing fará Natan destruir esta identidade étnica germânica através da revelação da origem curda de seu pai.⁵² Paralelamente, sua fé cristã será minada pelo mau exemplo dado pelo patriarca e pelo constante repetir da cantilena sobre o “indivíduo universal esclarecido” (*Mensch*).

1.4.2 Ato II - Desenvolvimento

1.4.2.1 Cenas 1 a 3: Sultão Saladino, seus planos, sua falta de dinheiro

Na primeira cena, Saladino joga desatentamente xadrez com sua irmã Sittah, de modo a deixá-la vencer. O xadrez serve como um exemplo da cultura oriental. Em modo proto-feminista, Sittah reclama que ela aprenderia mais se perdesse. Após uma série de xeques, ela vence e Saladino chama Al Hafi para dar a ela um presente em dinheiro. Seu plano de “paz” no Oriente Médio é o que realmente está tomando sua concentração. A “paz” seria alcançada, segundo ele, por dois casamentos entre as casas reais curda e a inglesa de Ricardo Coração-de-Leão. Sittah acusa os cristãos em geral de terem impedido este arranjo inter-racial por causa de seu orgulho (*Stolz*), mas Saladino aponta apenas os templários como os responsáveis. Saladino então menciona constrangido o seu problema maior, a falta de dinheiro.

Na segunda cena, esta questão da falta de dinheiro será explorada mais a fundo. Saladino ordena a seu tesoureiro que pague mil dinares a Sittah pela vitória no xadrez. Al Hafi, que esperava notícias sobre a chegada da caravana trazendo dinheiro do Egito, fica fora de si. Analisando a partida, o tesoureiro vê a rainha ainda ao tabuleiro, e insiste que o jogo de Saladino não está ainda perdido. Mesmo assim, o sultão lhe manda

⁵² Sem dúvida, a questão racial, em si delicada, é suprimida por Lessing. Se o templário era meio curdo pelo lado paterno e meio alemão pelo lado materno, então isso haveria de ser constatável, em maior ou menor grau, no fenótipo do indivíduo, o que impossibilitaria o jogo de identidades que Lessing quer manipular na peça. Este ponto cego fica ainda mais estranho porque Saladino havia perdoado o templário justamente por ter visto nele o rosto e o olhar de seu irmão, o que significa que ele tinha

pagar de novo. Sittah se irrita e vira o tabuleiro. Al Hafi revela então a Saladino que sua irmã havia assumido os custos de suas despesas, poupando o Estado. Saladino se alegra, mas pede a seu tesoureiro que consiga mais dinheiro. Sittah sugere o recém-retornado sábio Natan, mas Al Hafi não conta que já havia ido ter com ele sobre isto. Nesta cena, Lessing procura demonstrar a sabedoria de Natan, que não empresta a Saladino para poder emprestar aos pobres, que o são independentemente da religião. Al Hafi faz o elogio de Natan: ele empresta bens, mas não dinheiro, tem entendimento, sabe viver e joga bem xadrez, distinguindo-se dos outros judeus, pois, para ele, todas as religiões são uma. Nisto Lessing antecipa a parábola do anel.

Al Hafi. "Zur Not wird er Euch Waren borgen.
Geld aber, Geld? Geld nimmermehr. - Es ist
Ein Jude freilich übrigens, wie's nicht
Viel Juden gibt. Er hat Verstand; er weiß
Zu leben; spielt gut Schach. Doch zeichnet er
Im Schlechten sich nicht minder, als im Guten
Von allen andern Juden aus. - Auf den,
Auf den nur rechnet nicht. - Den Armen gibt
Er zwar; und gibt vielleicht trotz Saladin.
Wenn schon nicht ganz so viel; doch ganz so gern;
Doch ganz so sonder Ansehn. Jud' und Christ
Und Muselmann und Parsi, alles ist
Ihm eins."⁵³

Na terceira cena, Sittah discute com Saladino sobre a sabedoria e riqueza de Natan, que o sultão estranhamente desconhecia. Convidando o irmão ao harém, onde uma escrava cantora recém-comprada iria fazer uma apresentação, diz que prepara um golpe contra Natan para conseguir seu dinheiro. Nesta cena, a caracterização de Saladino é realmente a de um sultão incapaz, que tem vergonha de falar de dinheiro, mas que presenteia os bens do Estado de modo inconsequente, tanto a sua irmã, quanto aos pobres. É um Saladino que escolhe um monge-mendigo para servir de tesoureiro, e que espera criar a paz entre os povos e as religiões através da miscigenação. Suas boas intenções ficam patentes a cada passo, inclusive assustando-

aparência curda, e não alemã. Mas esse é o mesmo templário que se descreve como sendo um suábio grosseiro.

⁵³ **Al Hafi.** "Em caso de necessidade, ele vos emprestará mercadorias. / Dinheiro, porém, dinheiro? Dinheiro jamais. - Trata-se / claramente de um judeu como / poucos há. Ele tem entendimento; ele sabe /viver; joga bem xadrez. Mas ele se distingue / no ruim não menos, que no bem / de todos os outros judeus. - Com eles, / com eles não contai. - Aos pobres dá / ele de fato; e o faz talvez apesar de Saladino./ Se talvez nem tanto; porém com gosto; / porém sem publicidade. Judeu e cristão / e muçulmano e parsi, tudo é / para ele um."

se quando a irmã sugere que dinheiro poderia ser extraído de Natan à força. Lessing constrói assim não só uma “realidade” histórica própria, mas procura facilitar a aceitação de valores e instituições orientais. De um lado, tanto o xadrez, quanto o harém, a escravidão e a prostituição são apresentados como sendo apenas aspectos culturais de caráter “exótico”. No outro extremo, os cristãos são intolerantes, preconceituosos e malévolos.

1.4.2.2 Cenas 4 a 8 : A educação do templário se inicia

Na quarta cena, Natan espera, com Recha, a volta de Daia, que anuncia a aproximação do templário. Ambas vão embora e Natan fica esperando que ele chegue. Antes disso, porém, Natan havia sugerido a Recha que ela talvez sentisse algo mais do que mera gratidão pelo templário, mas ela, na sua inocência, não capta a insinuação. De modo que possa controlar sua mente, ele pede a ela que não lhe esconda seus sentimentos, o que ela diz ser para ela inconcebível. Daia vem dizer que o templário está com o mal humor de sempre e Natan pede às duas que entrem na casa, donde poderão ficar observando da janela.

Na quinta cena ocorre o importante encontro e diálogo entre Natan e o templário, que se dá em três fases. Inicialmente, o templário se comporta de modo preconceituoso, mas Natan, vendo parte de seu manto chamuscado, beija a parte carbonizada, chorando. Isso comove o templário, e então passam à segunda fase, na qual Natan procura doutrinar o templário com a idéia do “bom indivíduo universal” (*guter Mensch*). Contrastando isto à mera obediência de ordem religiosa, Natan defende a tolerância mútua. O templário, contudo, acusa justamente os judeus de serem os mais intolerantes. Arrependendo-se, o templário quer ir, mas inicia a terceira fase, em que Natan, insistindo que eles devem ser amigos, argumenta que não importam os povos ou etnicidade, mas apenas o ser humano abstrato. Convencendo o templário, os dois se dão as mãos e iniciam uma amizade.

Na sexta cena Daia os interrompe para avisar que Saladino deseja falar com Natan.

Na sétima cena, Natan e o templário se dizem gratos a Saladino e se despedem. Quando o templário revela seu nome, Curd von Stauffen, Natan se lembra de seu amigo Wolf von Filnek, que se parecia ao jovem cavaleiro. Lessing cria assim um

“mistério” de identidade, e coloca na boca de Natan a frase: “O pesquisador encontrou não raro mais, do que ele /esperava encontrar” (*„Der Forscher fand nicht selten mehr, als er / zu finden wünschte.“*).

Na oitava cena, Natan instrui Daia e Recha a se preparar para visita do templário, dizendo que tem um plano.

1.4.2.3 Cena 9: A alternativa mendicante de Al Hafi

Na nona cena, Al Hafi vem se despedir de Natan, dizendo que desistiu do cargo de tesoureiro por não suportar a prodigalidade de Saladino. Ele avisa que Saladino tenciona emprestar seu capital, e acha que isto arruinará Natan. Ele comenta também o jogo de xadrez, notando que Saladino não se deixa aconselhar. Al Hafi quer voltar para a sua comunidade islâmica no Ganges, onde só lá, segundo ele, haveria seres humanos (*Menschen*) que viveriam fora do sistema de poder e dinheiro. De novo, Lessing associa a estreiteza na concepção da humanidade a visões religiosas, neste caso, a muçulmana. O monge mendicante convida Natan a vir com ele, pois o considera capaz de renunciar à essa vida mundana. Natan pede tempo para pensar, mas Al Hafi entende isto como mero subterfúgio para encontrar um bom motivo para recusar o convite: quem reflete, procura desculpas. Despedindo-se, o muçulmano vai embora, e Natan o admira, dizendo que apenas o verdadeiro mendigo é o verdadeiro rei (*„... - Der wahre Bettler ist/ Doch einzig und allein der wahre König!“*).

1.4.3 Ato III - Transição

1.4.3.1 Cenas 1 a 3: O templário ama Recha

Na primeira cena, Recha e Daia esperam pelo templário enquanto Natan vai falar com Saladino. Daia exprime seu desejo ou esperança que Recha volte para a Europa, mas Recha se identifica mais com a Palestina, rejeitando o Cristianismo. Ela se refugia no racionalismo de seu pai adotivo Natan. Aqui Lessing coloca na boca de Recha considerações iluministas que não convencem, pois dificilmente poderiam fazer parte do repertório argumentativo de uma jovem tão inocente. Ela questiona a idéia que Jahvé pertença ao ser humano, que se possa saber o território ao qual pertencamos. Recha recrimina sua criada por imaginar-lhe um futuro europeu, longe do pai,

confundindo as sementes da razão semeadas em sua alma por Natan com as plantas e flores européias.

Recha. "(...) Wem eignet Gott? Was ist das für ein Gott,
Der einem Menschen eignet? Der für sich
Muß kämpfen lassen? - Und wie weiß
Man denn, *für* welchen Erdkloß man geboren,
Wenn man's für den nicht ist, *auf* welchem man
Geboren? - Wenn mein Vater dich so hörte!-
Was tat er dir, mir immer nur mein Glück
so weit von ihm als möglich vorzuspiegeln?
Was tat er dir, den Samen der Vernunft,
Den er so rein in meine Seele streute,
Mit deines Landes Unkraut oder Blumen
So gern zu mischen? (...)"⁵⁴ p. 39

Na segunda cena, o templário entra e não permite que Recha se ajoelhe diante dele. A atitude dela perante a obediência moral do templário é irônica. O questionamento de Recha impressiona e perturba o templário, que subitamente se apaixona por ela. Recha quer conversar com ele, mas ele se mostra distraído, como todo apaixonado. Ao ser chamado duas vezes, o templário se vale disto como desculpa para ir embora, dizendo inclusive que Natan corre perigo. De novo, a caracterização psicológica de Recha não convence por ser nem juvenil, nem feminina o suficiente. Esperar-se-ia de uma mocinha como Recha que ela não tivesse essa abordagem irônica, ousada e racionalista. Também não fica claro que este tipo de comportamento insolente iria atrair um jovem de índole conservadora como o templário. A contradição e inconsistência do personagem ficam mais evidentes se lembrarmos que, no início da peça, a própria Recha, que agora se nos afigura como sendo tão racional, antes acreditava ter sido salva por um anjo. De modo algum é claro que Recha seja capaz do uso da razão, e mesmo que o fosse, não é claro que isso a tornaria mais atraente para o templário. Trata-se, portanto, de um personagem implausível que Lessing inventa, talvez o mais fraco na peça.

⁵⁴ **Recha.** "(...) A quem possui Deus? Que Deus é esse, / que possui um ser humano? Que em seu nome / deve permitir que se lute? - E como sabemos / então, *para* qual terra nascemos, / Se não aquela *na* qual / nascemos? - Se meu pai te ouvisse! / O que ele te fez, para que me representasses sempre minha felicidade / como sendo possível só tão longe dele? / O que ele te fez, para que misturasses as sementes da razão, / que ele lançou tão puras na minha alma, / com as ervas ou flores de tua terra / com tanto gosto? (...)"

Na terceira cena, Recha confessa a Daia ser tomada por um sentimento de serenidade após os dias anteriores de instabilidade („*Sturm*”). Ela confia que o templário lhe será sempre querido (ou caro, *wert*) na vida.

1.4.3.2 Cenas 4 a 7: Natan educa Saladino: a parábola do anel como cerne da peça

Na quarta cena, Sittah expõe a Saladino sua armadilha para capturar Natan, mas o sultão não se sente confortável com este modo de obter dinheiro do judeu. Mesmo assim, ele é convencido por sua irmã que, se o judeu é desonesto, deve ser tratado desonestamente. Sendo, porém, sábio e bom, deve ele então ser capaz de demonstrá-lo.

Na quinta cena, Saladino e Natan se encontram e, por causa do apelido dado ao mercador pelo povo, começam a falar sobre a sabedoria (*Weisheit*) e esperteza (*Klugheit*). Natan explica que o esperto é o que sabe alcançar a satisfação de seus interesses. Por sua vez, Saladino considera que o sábio é aquele que reflete sobre os preconceitos que o povo aceita sem pensar. Neste momento, Saladino coloca a questão capciosa a Natan sobre qual das três religiões, Judaísmo, Islã ou Cristianismo, seria a verdadeira e porque ele permaneceu judeu, dando-lhe tempo para preparar sua resposta. Lessing retoma aqui o desafio lançado por Johann Caspar Lavater (1741-1801) a Moses Mendelssohn de ou refutar o Cristianismo quando isso era criminalizado, ou então converter-se do Judaísmo ao Cristianismo.

Na sexta cena, Natan, surpreso que Saladino tenha lhe pedido pela verdade e não por dinheiro, suspeita de uma armadilha, pois percebe que qualquer resposta em que preferisse uma religião à outra, o poria em uma posição difícil. Ele não pode defender o Judaísmo perante o defensor maior do Islã e, se defender seja o Islã ou o Cristianismo, ele teria que se converter. Daí vem-lhe a idéia de usar uma história para se desembaraçar da situação.

Na sétima cena, Natan anuncia que irá falar como se fosse ser ouvido por todo o mundo, por toda a humanidade. Saladino se diz contente com isto, pois considera que o sábio é aquele que se consagra totalmente à verdade („... *das nenn/lch einen Weisen!*

Nie die Wahrheit zu/ Verhehlen! für sie alles auf das Spiel/ Zu setzen! Leib und Leben! Gut und Blut!").

Lessing retoma o terceiro conto do judeu Melquizedek do primeiro dia do *Decamerone* de Bocaccio, em que Saladino pergunta a Melquizedek qual seria a verdadeira religião entre o Judaísmo, Cristianismo e o Islã. Enquanto na versão bocaccesca a intenção de Saladino é retratada como sendo de colocar uma armadilha, na versão lessinguiana, Saladino honestamente deseja ser esclarecido. Melquizedek resolve seu problema contando uma história. Um judeu tinha um anel muito valioso que era passado de pai para filho. Segundo a regra, apenas o filho mais virtuoso receberia o anel. Após algumas gerações ocorreu uma situação na qual o pai tinha três filhos excelentes, e que igualmente mereciam o anel. Mas havia só um anel. A solução foi fazer secretamente dois anéis idênticos ao original e, no leito de morte, o pai deu a cada um um anel, um de cada vez. Deste modo, cada um acreditou ter o anel, pois tudo foi feito de modo que cada um não soubesse que o outro havia recebido o anel também. No entanto, esta artimanha não poderia durar muito, e logo revelou-se que cada um dos três irmãos tinha um anel, e não era possível distingui-los entre si. A solução foi, portanto, entender que os três eram igualmente dignos, e que não fazia sentido uma disputa entre eles. Por metáfora, a lição do conto é que as três religiões também são, a seu modo, adequadas para cada povo, e de valor igual. Deste modo, a sugestão é que haja tolerância e respeito mútuo entre elas.

Saladino é comovido por esta história e se envergonha de ter colocado uma armadilha para Natan, oferecendo-lhe sua amizade. Natan responde oferecendo então o seu dinheiro. Mencionando Natan também sua dívida para com o templário, Saladino o encarrega de trazê-lo para que Sittah possa ver sua semelhança com seu irmão Assad.

Na versão lessinguiana, a lição do anel é reforçada pelo vínculo familiar entre os personagens, que só se revelará mais tarde no enredo. Recha, filha adotiva de Natan, o judeu sábio, é, na verdade, irmã do templário que a salvou do incêndio. O Templário, que havia sido poupado por Saladino (que era curdo) por parecer-se a seu irmão é, na verdade, seu próprio sobrinho, que havia retornado da Europa à casa em Palestina na Cruzada. Assim, embora se queira fazer esta reunião da família de Saladino em uma

espécie de modelo para a confraternização da humanidade toda, ela se limita a povos médios-orientais. Nem o templário nem Recha são completamente alemães, sendo-o apenas do lado materno.

Cumprе ressaltar que, neste contexto, Natan se vale de uma narrativa para “responder” à questão que lhe foi posta. Não houve, a rigor, uma arguição lógica, mas uma descrição de eventos ficcionais através do tempo. Para que a equivalência moral e teológica entre Judaísmo, Cristianismo e Islã fosse estabelecida, seria necessária toda uma complexa discussão filosófica. A artimanha de utilizar a narrativa e a parábola de modo algum satisfaz a razão, e muito menos a ciência⁵⁵. Assim, ao invés de demonstrar a “sabedoria” de Natan, Lessing mostra mais seu alto QI verbal (algo de resto constatado em estudos empíricos, cf. MacDonald, (MacDonald 1994), *APTSDA*, p. 190)⁵⁶.

1.4.3.3 Cenas 8 a 10: A confusão do templário

Na oitava cena, o templário se questiona sobre seu amor por Recha, sua transformação face às experiências de captura, condenação à morte e perdão por Saladino, além da forte impressão que lhe foi causada por Natan, que não corresponde ao estereótipo que ele tinha do judeu. Considerando-se morto como templário após sua captura, exclama sua admiração por Natan: “Que judeu!” („*Welch ein Jude!*”). Deste modo, Lessing procura sempre reforçar o estímulo a se admirar o judeu como um ser superior.

Na nona cena, Natan informa ao templário que Saladino quer vê-lo. Natan convida o cavaleiro para sua casa, mas, sabendo que ele já estivera lá, indaga sobre a impressão causada por Recha. O templário diz que não quer vê-la se não o puder para sempre. Ele abraça o judeu e pede para ser aceito como filho, revela a Natan sua paixão por Recha e intenção de casá-la, mas o pai adotivo se mostra relutante. Há uma inversão de papéis então, em que o templário passa a exigir de Natan que não se

⁵⁵ Veremos adiante algo similar no diálogo entre Tamino e o orador em *A flauta mágica*. Decisões cruciais são tomadas pelos personagens tendo como base não argumentos examinados socraticamente, mas apenas efeitos retóricos espúrios.

⁵⁶ K. MacDonald resume assim os resultados sobre inteligência entre judeus Askenazitas: “Taken together, the data suggest a mean IQ in the 117 range for Ashkenazi Jewish children, with a Verbal IQ in the range of 125 and a Performance IQ in the average range. These results, if correct, would indicate a difference of almost two standard deviations from the Caucasian mean in Verbal IQ - exactly the type of intellectual ability that has been the focus of Jewish education and eugenic practices.” *A people that shall dwell alone*, p. 190.

prenda à religião e permita que os afetos mais fundamentais (*die erste Banden der Natur*), de amor entre os gêneros e de indivíduo universal a indivíduo universal (*Mensch*) se realizem. Natan indaga, porém, sobre o suposto pai do templário Conrad von Stauffen, que o próprio Natan havia conhecido. O templário explica que ele, Curd von Stauffen, tem o mesmo nome que o pai. Natan explica, porém, que o Conrad von Stauffen que ele conhecera fora templário e, logo, não poderia ter tido filhos. Frustrado com esta investigação genealógica, e amargo com a falta de resposta sobre seu pedido pela mão de Recha, o templário rejeita o convite de Natan de ir a sua casa.

Na décima cena, Daia consegue extrair do templário a confissão de seu amor por Recha e o faz jurar que se comprometerá com sua salvação. Ao saber que Natan haveria recusado a proposta de casamento do templário, ela decide romper sua promessa de silêncio e revela ao templário a origem cristã e européia de Recha. Isto abala totalmente a confiança do templário em Natan. Confuso e perturbado, o templário se retira para decidir o que irá fazer. Daia lhe pede que a leve junto com Recha de volta à Europa.

De fato, o comportamento de Natan de manter sua filha adotiva na ignorância sobre sua origem e religião parece pouco “sábia” e “esclarecida”, e é o que possibilita toda a confusão de identidades na peça. Como justificar este obscurantismo de deixar a filha adotiva nas trevas, e conciliá-lo com a suposta “educação racional” e “iluminada”? Certamente, alegar que isto possa ser justificado pelo dogma que somos todos iguais não convence.

Além desta grave incoerência de Natan, Lessing sofisticava demais os argumentos de Daia, fazendo-a especular descabidamente sobre o sentido das coisas e o caminho ao qual nos induz o Senhor, que estariam além do que o mero indivíduo esperto faria.

Daja. “Scheint freilich wenig Sinn zu haben. - Doch
Zuweilen ist des Sinns in einer Sache
Auch mehr, als wir vermuten; und es wäre
So unerhört doch nicht, daß uns der Heiland
Auf Wegen zu sich zöge, die der Kluge
Von selbst nicht leicht betreten würde.”⁵⁷

⁵⁷ **Daia.** “Parece realmente ter pouco sentido. - Mas / às vezes há sentido em algo / mais do que supomos; e não seria / inaudito, que o Salvador / nos trouxesse para si por caminhos que o esperto / por si não tomaria por si facilmente.”

De fato, dada a sua condição humilde, falta de educação, e a simplicidade de sua fé, surpreende que uma criada como Daia possa sugerir uma suposta intervenção divina na paixão do templário por Recha.

1.4.4 Ato IV - Crise

1.4.4.1 Cenar 1 a 2: O templário busca conselho do patriarca

Na primeira cena, o templário conversa com o monge cristão que lhe havia anteriormente contado sobre a intenção do patriarca de assassinar Saladino. O monge se confessa dividido, pois é obrigado pelo seu voto de obediência a servir de instrumento para os projetos vis do patriarca. Quando o templário se aproxima, o monge supõe que ele teria aceitado a proposta de espionar e assassinar Saladino, mas o templário explica que vem apenas pedir um conselho ao patriarca. O templário cai de novo na intolerância cristã ao dizer que religião sempre é de partido, e que não há algo acima disso. Ele quer se fazer aconselhar por um bom cristão e quer pedir isto do monge, mas este diz não querer se intrometer em questões terrenas, e o patriarca se aproxima, tornando o encontro inevitável.

Na segunda cena, Lessing faz o patriarca aparecer com toda a pompa sacerdotal („mit allem geistlichen Pomp”) possível, o que contrasta com seu exterior amigável e sua visita aos doentes. Para o patriarca, a supremacia da Igreja se justificaria por ser ela anjo de Deus, que deve ser cegamente obedecida, pois a vã razão encontra seus limites na vontade e arbítrio divinos que a criou. O templário explica seu caso, contando que um judeu havia educado uma criança batizada como judia. O patriarca indaga se se trata de uma hipótese ou um fato, pois a punição seria o rogo. Lessing faz então o templário argumentar o caso a favor de Natan, pois ele teria salvo a criança e a teria educado segundo a razão. Grotescamente, Lessing faz o patriarca dizer que teria sido melhor que a criança tivesse morrido do que ter sido desgraçada por um judeu e, quanto à educação racional, esta seria três vezes pior que uma educação em qualquer outra religião. Lessing faz o patriarca repetir mecanicamente a frase: “Não importa, o judeu será queimado” („Tut nichts, der Jude wird verbrannt”). O templário percebe que é inútil falar com o patriarca e procura se desvencilhar sem revelar o nome do judeu. O patriarca comenta o acordo com Saladino pelo qual os cristãos seriam protegidos, e os

ateus perseguidos. Quando o templário explica que irá se encontrar com o sultão, o patriarca pede que lhe transmita suas melhores saudações e diz entender que o caso do judeu seria apenas uma hipótese. Após a saída do templário, o patriarca ordena ao monge que investigue o caso e descubra quem é o judeu.

Lessing não poupa esforços para denegrir a autoridade eclesiástica representada pela figura do patriarca, que é, sem dúvida, o personagem mais malévolo da peça. É possível que a experiência com o pastor Goeze tenha inspirado esta caricatura grotesca mas, seja como for, é altamente intolerante e estreita para alguém que se pretende defensor da tolerância. Como nota Sedding (p. 86), o patriarca é a única figura que carece de um lado positivo e, embora Lessing tente caracterizá-lo por vezes em modo satírico, permanece como uma ameaça constante no decorrer da peça.

1.4.4.2 Cenas 3 a 5: O templário protesta contra Natan perante Saladino

Na terceira cena, escravos trazem o ouro emprestado por Natan ao palácio do sultão. Achando tudo excessivo, Saladino pergunta ao escravo quanto falta. Ouvindo que faltaria a metade ainda, ordena que o resto seja levado a Sittah. Saladino também diz querer dar parte do ouro ao monge mendicante Al Hafi. Ou seja, neste início de cena, Lessing caracteriza Saladino como um monarca completamente incapaz de gerir suas finanças. Enquanto esperam por Natan e o templário, Sittah mostra a Saladino uma imagem de seu irmão desaparecido Assad. Ele lamenta a morte de Lilla, sua irmã mais velha, que nunca lhe perdeu ter deixado Assad fugir sozinho. Através da imagem, Saladino e Sittah tentarão determinar quão semelhantes são ele e o templário.

Na quarta cena, o templário chega e tem sua liberdade assegurada por Saladino. Reconhecendo a semelhança com seu irmão, convida-o a permanecer com ele, a despeito de sua religião. O sultão exprime sua tolerância religiosa por meio de uma metáfora: “Eu nunca exigi/ que em todas as árvores crescesse *a mesma casca*” („*Ich habe nie verlangt,/ Daß allen Bäumen eine Rinde wachse*”). Saladino e o templário fazem amizade, e o jovem conta sua frustração com Natan por ter ele rejeitado seu pedido de casamento com Recha. Deste modo, o templário desmascara a pretensa virtude, sabedoria e tolerância de Natan: seria um sonho, achar que os judeus pudessem deixar de ser judeus. Natan seria um lobo judaico disfarçado com a lã da ovelha. No entanto, Saladino se opõe a isto, ordenando que ele se acalme: „*Sei ruhig,*

Christ!". O templário então lamenta ter ido falar com o malévolo patriarca, e Saladino deixa claro que ele teria estado mais aberto para aconselhá-lo. Mais uma vez, o Cristianismo fica associado à intolerância, demonstrando a hostilidade anti-cristã de Lessing. Saladino promete interceder pelo templário junto a Natan.

Na quinta cena, Saladino e Sittah concordam sobre a semelhança do templário com Assad. Saladino, em resposta à curiosidade de sua irmã sobre os pais do templário, lembra a atração de Assad por mulheres de raça européia, que Lessing, no entanto, formula como "belas damas cristãs" („*hübschen Christendamen*"). A questão racial fica então formulada como uma diferença de religião. Tanto Saladino quanto Sittah concordam que o templário deve ficar com Recha, e o sultão dá consentimento a sua irmã de ir buscar a moça.

1.4.4.3 Cenar 6 a 8: A auto-educação de Natan como pré-história

Na sexta cena, Daia e seu patrão hebraico examinam um tecido, e a ela exclama que daria um belo vestido de noiva. Natan pergunta se é ela que vai se casar e lhe dá de presente o tecido. No entanto, a criada recusa o presente se Natan não prometer terminar com o pecado de criar Recha como judia e, além disso, dar seu consentimento ao casamento com o templário. Natan lhe pede ter paciência, pois precisa se certificar sobre a ascendência do templário, sem revelar que não é pai de Recha.

Na sétima cena, o monge cristão e Natan se encontram. Natan diz querer permanecer pai de Recha. O monge revela o motivo de sua vinda. O patriarca lhe havia pedido descobrir quem seria o judeu com uma filha adotiva cristã, e o monge se lembra de ter entregado uma criança a Natan dezoito anos antes, quando era escudeiro. Wolf von Filnek, pai da menina, o havia encarregado de entregar sua filha a Natan antes de morrer. O monge assegura a Natan que não o entregará ao patriarca. O comportamento de Natan de criar sua filha como judia seria "segundo a natureza" (*natürlich*). Deixá-la ser criada como cristã por outros não seria mostrar amor pela filha de seu amigo, e o amor paterno seria mais importante que o Cristianismo. Além deste raciocínio secularizante, Lessing coloca na boca do monge um outro argumento, judaizante. Os cristãos haveriam esquecido frequentemente demais que o Cristianismo seria fundado no Judaísmo e que Cristo era judeu.

Klosterbruder. "(...) Wenn Ihr die Christin durch die zweite Hand
 Als Christin auferziehen lassen: aber
 So hättet Ihr das Kindchen Eures Freunds
 Auch nicht geliebt. Und Kinder brauchen Liebe,
 Wär's eines wilden Tieres Lieb' auch nur,
 In solchen Jahren mehr, als Christentum.
 Zum Christentume hat's noch immer Zeit.
 Wenn nur das Mädchen sonst gesund und fromm
 Vor Euern Augen aufgewachsen ist,
 So blieb's vor Gottes Augen, was es war.
 Und ist denn nicht das ganze Christentum
 Aufs Judentum gebaut? Es hat mich oft
 Geärgert, hat mir Tränen g'nug gekostet,
 Wenn Christen gar so sehr vergessen konnten,
 Daß unser Herr ja selbst ein Jude war."⁵⁸

Tudo isto mostra uma considerável indiferença de Lessing contra o Cristianismo e a educação cristã. Ele também minimiza e oculta as diferenças entre o particularismo essencial do Judaísmo e o universalismo irrenunciável do Cristianismo. O argumento que o Cristianismo tenha sido precedido historicamente pelo Judaísmo não é tão relevante, dado que após a vinda de Cristo, a lei mosaica perde seu estatuto, assim como o povo judeu perde a exclusividade divina que antes possuía. Lessing usa o termo "construído sobre" (*gebaut auf*) como se os princípios fundamentais do Judaísmo ainda valessem para o Cristianismo, o que é evidentemente falso. Estes são pontos que qualquer pessoa com a menor educação cristã imediatamente perceberia e criticaria. Talvez isso explique porque Lessing achava interessante que a educação cristã fosse substituída apenas pela educação "racional" e judaica administrada por Natan.

A seguir, Natan conta a história da morte de sua família em um pogrom nas mãos de cristãos. Sua mulher e sete filhos, junto com a família de seu irmão, conta Natan, foram queimados. Sua reação a isto teria sido de abandonar Jahvé, de amaldiçoar o mundo e a si mesmo, e de jurar ódio irreconciliável à Cristandade. No terceiro dia, porém, Natan conta que a razão o levou aceitar o conselho divino de se autosuperar, adotando a criança que lhe seria então entregue como sua. O monge vê nesta auto-educação de Natan, remissiva da história de Jó, um exemplo de

⁵⁸ **Monge.** "(...) Se Vossa Senhoria a cristã por segunda mão / deixasse educar como cristã: / então não teria amado a criança de Vosso amigo. / E crianças precisam mais de amor, / mesmo que fosse apenas o amor de um animal selvagem, / nesses anos, do que de Cristianismo. / Para o Cristianismo há sempre tempo. / Já se a menina sã e piedosa / perante Vossos olhos cresceu, / então permaneceu perante os olhos de Deus, o que ela era. / E não é toda a Cristandade / construída sobre o Judaísmo? Tem-me frequentemente / irritado, tem-me custado lágrimas o suficiente, / que cristãos pudessem esquecer tanto, / que nosso Senhor

Cristianismo, e Natan responde no mesmo tom, dizendo que constata no monge um comportamento judaico exemplar. Em suma, Lessing equaliza assim Judaísmo e Cristianismo, dissolvendo ambos na maçonaria. A rememoração da sua tragédia pessoal dá a Natan novas forças para um novo ato de auto-superação. Caso haja parentes de Recha, ele se dispõe a devolvê-la. Ele pede mais informações ao monge sobre os parentes de sua filha adotiva, e este responde que sua mãe teria sido a irmã de um Conrad von Stauffen. O monge quer dar-lhe o livro de orações de Wolf von Filnek, pai de Recha, que contém a lista de seus parentes em escrita árabe.

Na oitava cena, Daia traz a notícia que Sittah convida Recha ao palácio. Natan interroga sua criada se não seria uma armadilha do malévolo patriarca, o que ela duvida. Natan vai falar pessoalmente com os enviados de Sittah para se certificar que sejam mesmo dela. Em monólogo, Daia exprime seu medo que Recha caia nas mãos dos muçulmanos e seja perdida tanto para o templário quanto para o Cristianismo. Por causa deste medo, ela decide revelar a Recha sua origem cristã.

O Cristianismo aqui, mesmo nesta breve cena, é vilão mais uma vez. Tanto o patriarca é visto como um perigoso intrigante pelo lado mau, quanto Daia, pelo lado “bom”, revela pela enésima vez sua “intolerância” e talvez até “racismo” por não querer que Recha caia nas mãos de um muçulmano. Deste jeito, nas mãos de Lessing, o Cristianismo não se salva de jeito nenhum.

1.4.5 Ato V - Solução

1.4.5.1 Cenar 1 a 2: O proceder de Saladino com o dinheiro; educação por exemplo

Na primeira cena, as dificuldades de Saladino com o dinheiro se resolvem com a chegada da caravana com tributos egípcios. Ibrahim, o primeiro mameluco, vem-lhe anunciar a chegada do dinheiro, mas insolentemente pede por um presente pela notícia. Saladino lhe dá uma bolsa de ouro sem pestanejar. Ibrahim reluta, pois tem medo de desencadear um furor “filantrópico” no sultão. Por causa disto, Saladino lhe presenteia com mais uma. Aí vem um segundo mameluco, que se lamenta chegar tarde

para dar a notícia. Saladino o consola, dando-lhe três bolsas de ouro. O mameluco avisa, porém, que há um terceiro mensageiro que irá chegar, se puder, pois teria quebrado o pescoço no caminho. Saladino manda-o então encontrar o mensageiro ferido, e o mameluco promete recompensá-lo por conta própria com metade do que havia ganho do sultão.

O sultão se sente inspirado pelo comportamento nobre de seus mamelucos, um dos quais reluta a aceitar o pagamento, e o outro compartilha a sua recompensa com um amigo necessitado. Deste modo, ele considera poder melhorar os indivíduos universais pelo seu bom exemplo e tenciona continuar com suas atividades “filantrópicas” para os pobres. Esta é a mentalidade que Lessing promove com relação ao dinheiro: algo necessário, mas que deve ser tratado levando em consideração valores humanos.

Na segunda cena, informado pelo emir Mansor, Saladino decide utilizar a maior parte do dinheiro para sustentar seu pai no Líbano, que administra os gastos estatais. No final, Saladino menciona que os templários estão de novo ativos, levantando mais uma vez a ameaça de “intolerância cristã”.

1.4.5.2 Cenas 3 a 5: Nova conscientização e confusão do templário

Na terceira cena, o templário, em monólogo nas palmeiras diante da casa de Natan, recapitula e reflete sobre a sua situação. Irritado, ele reconhece que Natan, o judeu, será sempre o pai “verdadeiro” de Recha. Ele admite que ele a ama enquanto judia. Seu “fanatismo” cristão parece entrar de novo em crise e, vendo o monge conversando com Natan, teme que agora o patriarca saiba de tudo. O templário se recrimina mais uma vez por ter confiado na autoridade cristã.

Na quarta cena, o monge cristão alerta Natan sobre o perigo do patriarca que, avisado por um templário, estaria buscando o judeu que adotara uma menina cristã. Apesar disto, Natan confia no templário e explica ao cético monge que ele é seu amigo e um bom rapaz. Tendo agora o livro de Wolf von Filnek entregue em mãos pelo monge, Natan vai falar com Saladino, estando agora em posse da solução do enigma das identidades de Recha e do templário. A cena termina com uma prece emocionada de Natan a Jahvé, na qual ele exprime sua gratidão. Fica evidente aqui que se trata de um Jahvé pessoal mesmo, não deísta, que Lessing considera indispensável.

Na quinta cena, o templário pede a Natan que o leve consigo para falar com Saladino. Ele explica que a reticência de Natan com relação ao pedido de casamento, assim como a revelação por Daia da origem cristã de Recha, o haviam levado a falar com o malévolo patriarca. O templário pede perdão ao judeu, pois a reação intolerante (mais precisamente, *Schurkerei*) do patriarca trouxera-o de volta a seus sentidos. Assim, ele propõe que Natan deixe-o casar com Recha, assim o patriarca não poderá levá-la. Natan responde que eles ambos deveriam ser gratos ao patriarca, pois agora os parentes de Recha podem ser encontrados, em particular, um irmão seu, a quem o templário terá que pedir a mão de sua amada. Aqui, estranhamente, Lessing faz o templário temer que o irmão de Recha, sendo um cristão, poderia “arruinar” a educação dada a ela por Natan. Ou seja, mais uma vez, o Cristianismo é algo negativo. Neste furor, Lessing faz o templário considerar a possibilidade de ir até Recha e propor-lhe que fujam, sugerindo até mesmo uma prontidão de sua parte a mudar de fé religiosa. Natan, porém, na sua sabedoria infinita, o acalma, e lhe explica que Recha está com Sittah. Por isso, eles deveriam ir ter com o sultão, onde o templário se encontrará com o irmão de Recha (ele próprio, na verdade).

1.4.5.3 Cenas 6 a 8: Revelação das identidades e das relações de parentesco da família de Saladino

Na sexta cena, Sittah e Recha estão no harém. Aparentemente, Lessing julga que seria um lugar apropriado para que conversem. Sittah, que na verdade é sua tia, se impressiona com a esperteza e piedade de Recha, e indaga como ela poderia ter lido sobre tudo. Recha responde que mal sabe ler e que seu pai prefere o ensino oral ao livro. Sittah diz entender que assim se educa a alma toda. A filha explica que deve tudo a seu pai, que agora todos lhe querem tomar. Recha começa a soluçar e chorar, comovendo Sittah. Recha pede desculpas e procura se recompor, dizendo que perante Sittah, não vale o desespero, mas apenas a fria, calma razão. Só assim ela poderá vencer, convencendo-a. Ela implora a Sittah que não permita que lhe seja imposto um novo pai. Estranhando o pedido, a irmã de Saladino pergunta quem iria fazer isto. Recha responde que seria sua “boa má” (*gute böse*) criada Daia, a quem deve muitos bens, mas também bastantes males, pois embora tivesse tomado o lugar de sua mãe,

angustia-a com seu fanatismo missionário cristão. A moça descreve Daia como uma cristã (algo para Lessing já suspeito, senão ruim a estas alturas), uma entusiasta fanática (*Schwärmerin*) que acredita conhecer o único verdadeiro caminho a Deus. Ela reconta que, enquanto caminhava com Daia, esta, chorando e ajoelhando-se perante ela, lhe havia contado que Natan não era seu pai. Recha agora diz saber que tem origem cristã, mas sofre com a idéia que Natan não seja seu verdadeiro pai. Nesta cena, o sentimentalismo de Lessing se mostra eficaz, maximizando os lamentos e o choro de Recha, mostrando-a ser vítima, mais uma vez, da “intolerância cristã”.

Na sétima cena, Saladino chega neste momento, perplexo perante a situação de angústia e pranto. Recha implora a Saladino para ficar com seu pai, perguntando se “apenas o sangue” define a paternidade. O sultão obviamente concorda e nega que o aspecto genético-racial (o sangue, „*das Blut*“) faça o pai. No máximo, dá o primeiro direito para adquirir esse título. Assim, ele se oferece carinhosamente como terceiro pai, mas, continua ele, há a possibilidade de ela ser dada a um jovem, que ele pedira a Natan chamar. Neste momento chegam Natan e o templário. Esta penúltima cena serve, portanto, para desqualificar ao máximo qualquer identificação étnica-racial ou religiosa. A paternidade educacional de Natan jamais é posta em questão e é, ao contrário, sempre glorificada por Lessing.

Na oitava cena, Saladino diz que devolverá o dinheiro emprestado de Natan. No entanto, o judeu está mais preocupado com sua filha adotiva, e quer saber se ela ainda o aceita como pai. Recha grita emocionada que não pode ter outro pai se não Natan, ao que o templário sente que seu amor não é correspondido. Enquanto Sittah e Saladino procuram incentivar o jovem a declarar seu amor por Recha, Natan intervém dizendo que o irmão desta deve decidir. O templário se irrita de novo com Natan, pois crê que este o queira trair de novo. Saladino, mais uma vez, exerce a função de repressor da intolerância cristã ao exclamar: “Cristão!” („*Christ!*“). Natan, o sábio, perdoa mais uma vez o jovem templário e começa a desvendar o mistério das identidades. O templário seria, na realidade, o irmão de Recha, e seu nome Curd von Stauffen seria apenas adotivo, seu nome verdadeiro sendo Leu von Filnek. Recha se chamaria na verdade Blanda von Filnek. O pai de ambos, Wolf von Filnek, no entanto, não era alemão, revela Natan, mas falava persa como língua materna. A isto, Saladino reage com estupefação,

como que antecipando algo que havia intuído. A caligrafia no texto de orações é prova que se trata da letra de Assad. Recha e o templário são, assim, sobrinhos de Saladino e Sittah.

Esta cena final, por mais surpreendente que possa parecer de um ponto de vista racional, recebe nas mãos hábeis de Lessing o máximo de emocionalidade possível. Apesar de todo o jogo com religiões diversas, nomes diversos e adotivos, relações postizas e assim por diante, fica claro que não há universalidade alguma nesta família, tratando-se apenas do resultado de uma “aventura genética” de Assad com uma mulher européia. O aspecto étnico fica implícito quando se fala de semelhança física entre o templário e seu pai Assad. Assim, o templário teria que ter fenótipo de um curdo ou árabe, e não o de um alemão. Logo, não poderia ser confundido com um alemão. Nesse sentido, o tratamento deste aspecto por Lessing é inconsistente.

De fato, o templário tem sua identidade pessoal, religiosa e política totalmente revirada por Natan. Como toda pessoa que passou por um processo de lavagem cerebral ou doutrinação, o templário exprime sua gratidão a Natan, que lhe tirou algo, mas lhe “deu infinitamente mais” em retorno.

Tempelherr. “(...) Ihr nehmt und gebt mir, Nathan!
Mit vollen Händen beides! - Nein! Ihr gebt
Mir mehr, als Ihr mir nehmt! Unendlich mehr!”⁵⁹ p. 138

Nesta “reunião familiar”, no entanto, Natan permanece separado, superior. Ele é o pai “educador” de Recha, assim como de todos os outros personagens da família de Saladino. Ele toma, mas dá. Ele é o superhomem e, como Lessing havia explicado em *A educação da humanidade*, só o judeu pode ser o educador histórico-universal. No final, a visão que se impõe é que os povos europeus, representados sobretudo por Recha e o templário na peça, irão descobrir sua origem parcialmente oriental, aceitarão a educação judaica e, ao seguirem o projeto miscigenatório de Saladino (Ato II, cena 1) deverão se misturar com os outros povos, desaparecendo geneticamente sob o império do grande Oriente e assim garantindo a “paz” mundial.

⁵⁹ **Templário.** “(...) Vossa Senhoria toma e me dá, Natan! / Com mãos cheias as duas coisas! - Não! Dá / a mim mais do que me toma! Infinitamente mais!”

1.4.6 Os personagens

A artificialidade da construção de *Natan, o sábio* é inegável e compromete o seu valor estético e filosófico. Mesmo a utilização do verso branco e a qualidade e fluência dos diálogos não consegue compensar a forçatura da peça. Isso fica claro ao recapitularmos o que aprendemos sobre os personagens e ao nos imaginarmos na posição dos atores que iriam encenar este drama doméstico.

Recha é simplesmente inverossímil, pois teria que ser uma mocinha, “virgem inocente” que, inicialmente presa pela superstição religiosa (crença em anjos da guarda), passaria a defender a educação racionalista e não-livresca que o pai lhe haveria dado. Os sentimentos que ela teria para com o templário também são insuficientemente explorados, de modo que a descoberta da relação de irmandade entre ambos gera mais alívio do que outra coisa. Afora o contato inicial de salvamento e o reencontro posterior, não há base para uma paixão aprofundada. Por isso, o amor entre o templário e Recha nunca chega a convencer. Recha é também o exemplo do resultado da educação “racional” de Natan, pela qual ele combina o falar afetivo com o raciocínio. Assim, ela desempenha um papel de “liderança” e de “saudável crítica” aos “preconceitos cristãos iniluminados” de Daia e do templário. O problema é que, com esta atitude “conscientizadora”, ela ganha no máximo respeito, mas de modo algum se faz amável ou mesmo apazível.

A figura do patriarca é, efetivamente, uma caricatura indefensável. Sendo ou não inspirada por Goeze, o patriarca representa a ponta do iceberg de toda uma corrente de hostilidade anti-cristã presente na peça. Lessing explora ao máximo todas as oportunidades que a história lhe oferece para martelar bem a equivalência entre Cristianismo e intolerância. Isso chama muito a atenção, porque apesar de algumas afirmações de Al Hafi sobre só existirem indivíduos universais (*Menschen*) no Ganges, apenas os cristãos são apresentados como intolerantes. Natan admite ter tido uma crise de ódio anti-cristão, mas isto é plenamente justificado pelas circunstâncias. Apenas os personagens cristãos mostram “intolerância” sem justificativa. Em todos os casos, Lessing jamais permite que as crenças cristãs sejam legitimadas pela razão, ou que sua racionalidade interna seja apresentada de modo justo.

No outro extremo, há a idealização total de Natan, que se afigura quase como um ente semi-divino, um verdadeiro superhomem, de máxima compaixão e humanidade. Lessing moldou o personagem de Natan baseando-se na personalidade de seu amigo e colega Moses Mendelssohn, eminente filósofo judeu da época. O importante é notar que Natan é quem “educa” todos os outros personagens, levando-os a “conhecer a si mesmos” melhor através de sua mágica e retórica. Ele permanece, contudo, acima dos outros, e não se integra realmente na “família da humanidade”. Assim, ele é o superhomem.

O templário é o personagem que mais passa por mutações de sua identidade, de modo que não tem coerência alguma. Se mesmo um personagem simples como Recha apresenta falhas graves de implausibilidade psicológica, o templário faz simplesmente o papel de tolo do início ao fim. Particularmente grotesco é o momento da cena final no qual o templário agradece a Natan por tirar-lhe algo, mas dar-lhe muito mais depois. O fato aqui é que Natan fundamentalmente destrói a identidade cristã e étnica do templário, que inicialmente se considerava um suábio, e depois “descobre” ser curdo, e que de um cristão convicto considera converter-se ao Islã se for necessário para ter a mulher que ama, uma judia.

Saladino nos mostra como é o governante ideal sonhado por Lessing. Como um típico político nepotista sul-americano, ele presenteia a todos com os bens públicos. Supostamente, todos os problemas poderiam ser resolvidos jogando-se dinheiro neles. O pobre sultão também é vitimado pela “intolerância cristã”, que ele, no entanto, sabe atribuir de modo mais específico aos templários, e não a todos os cristãos como faz sua irmã Sittah. Fica implícito que se não fossem esses malévolos templários e o patriarca, todos os problemas da humanidade seriam resolvidos. Saladino é retratado por Lessing como sendo misericordioso ao perdoar o templário, com o qual se identificou racialmente. A justiça do sultão também se evidencia na sua reticência em usar a força contra Natan para conseguir seu dinheiro. Ao ouvir a parábola do anel, no entanto, ele fica estupefato e fascinado pela retórica e carisma de Natan, que Lessing nos quer fazer pensar que foi só usada para o bem.

É interessante notar que, no contexto da peça, a Europa é mencionada como algo longínquo e que está no passado dos personagens. Apenas quando se vislumbra o

casamento entre Recha e o templário é que Daia, na sua “obtusidade cristã”, sonha voltar para casa. Tal é o nível de desarraigamento da peça. Realmente, mesmo se Dühring (Judenfrage, p. 115) tenha exagerado ao qualificar *Natan, o sábio* como uma “chata peça de judeu” (*plattes Judenstück*), fica difícil imaginar um escritor gentio com tendências pró-semiticas mais fortes que Lessing.

1.5 Conclusão: O Judeocentrismo de Lessing

Embora Lessing não mencione diretamente o termo ‘Iluminismo’ nestes textos, tanto em *Ernesto e Falco*, quanto em *Natan, o sábio*, estão pelo menos ilustrados os personagens e ideais deste tipo de ideologia cosmopolita: as supostas “racionalidade”, “tolerância”, “fraternidade”, “liberdade”, “igualdade” e “filantropia”. Podemos, contudo, reconstituir a concepção lessinguiana do Iluminismo através dos ideais que ele formula, tanto nos personagens de suas peças, quanto nos argumentos de seus ensaios.

Não pretendi aqui dar conta de toda a produção lessinguiana, mas apenas daqueles aspectos que pareciam mais decisivos e reveladores. Entre os trabalhos filosóficos também se destacam os ensaios sobre estética e dramaturgia, nos quais Lessing basicamente fará todo o possível para desvirtuar o patriotismo e a tragicidade do teatro neoclássico francês pela promoção do drama burguês calcado no sentimento de compaixão.

Apesar de sua estrutura ensaística e solta, encontramos no seu *Laokoon* (Lessing 1974) pensamentos interessantes. Lessing observa que nos parece engraçado que na Antiguidade se tenha submetido as artes às leis civis, mas reconhece que isso era, pelo menos em parte, legítimo, por causa da influência da arte sobre o caráter nacional. Ele não aceita que a ciência seja regulada pela lei, pois considera que a verdade seria algo necessário à alma e que qualquer limitação desta satisfação intelectual seria tirania. Nesse sentido, o amor da verdade, a *philalethia*, seria para Lessing suprema.

Em distinção a isso, as artes teriam como fim último o comprazimento (*Vergnügen*) que, segundo Lessing, seria dispensável. Curiosamente, ele vê nisso, portanto, uma razão para justificar a censura e a regulação dos prazeres por parte do legislador, sendo que ele próprio havia sofrido este tipo de restrição nas suas discussões teológicas. Reconhecendo nas artes figurativas uma influência especial, ele

concebe um círculo virtuoso entre belos indivíduos (*Menschen*) que faziam belas estátuas, que por sua vez serviam de exemplo para os indivíduos, beneficiando o Estado duplamente. Lessing contrasta esta beleza clássica com a imaginação monstruosa das mães de seu tempo, que contavam histórias aterradoras às crianças (mais tarde coletadas pelos irmãos Grimm).

“Wir lachen, wenn wir hören, daß bei den Alten auch die Künste bürgerlichen Gesetzen unterworfen gewesen. Aber wir haben nicht immer recht, wenn wir lachen. Unstreitig müssen sich die Gesetze über die Wissenschaften keine Gewalt anmaßen; denn der Endzweck der Wissenschaften ist Wahrheit. Wahrheit ist der Seele notwendig; und es wird Tyrannei, ihr in Befriedigung dieses wesentlichen Bedürfnisses den geringsten Zwang anzutun. Der Endzweck der Künste hingegen ist Vergnügen; und das Vergnügen ist entbehrlich. Also darf es allerdings von dem Gesetzgeber abhängen, welche Art von Vergnügen, und in welchem Maße er jede Art desselben verstatten will.

Die bildenden Künste insbesondere, außer dem unfehlbaren Einflusse, den sie auf den Charakter der Nation haben, sind einer Wirkung fähig, welche die nähere Aufsicht des Gesetzes heischt. Erzeugten schöne Menschen schöne Bildsäulen, so wirkten diese hinwiederum auf jene zurück, und der Staat hatte schönen Bildsäulen schöne Menschen mit zu verdanken. Bei uns scheint sich die zarte Einbildungskraft der Mütter nur in Ungeheuern zu äußern.”⁶⁰

Assim, Lessing aceita a exigência platônica que o legislador regule a estética do cidadão, pois reconhece seu efeito sobre a moral civil. Mas se isto é realmente sincero, então fica difícil entender como ele poderia acreditar estar ajudando sua nação, ao promover a ideologia da supremacia judaica na figura de um Natan, ou nas suas especulações sobre a “educação” da humanidade. Ao destruir a consciência étnica do homem alemão como acontece com o templo, ou denegrir as figuras de autoridade religiosa, como faz com o patriarca, Lessing compromete as bases de existência e autodeterminação de sua própria nação. A introdução do elemento hebraico não é, como vimos, apenas de convivência internacional civilizada, mas de liderança inquestionável para o judeu. Esse judeocentrismo está plenamente caracterizado no material que examinamos.

⁶⁰ “Nós rimos quando ouvimos que as artes eram submetidas, entre os antigos, às leis civis. Mas não temos sempre razão quando rimos. Certamente, as leis não devem pretender nenhum poder sobre as ciências; pois a finalidade das ciências é a verdade. A verdade é necessária à alma; e torna-se tirania tentar impor a menor restrição à satisfação desta necessidade essencial. A finalidade das artes, ao contrário, é o comprazimento; e ele é dispensável. Por isso, é lícito que o legislador decida que tipo de comprazimento ele deseja permitir, e em que medida. / Em particular, as artes figurativas, além da influência infalível que possuem sobre o caráter da nação, são capazes de um efeito que requer a supervisão da lei. Quando pessoas belas produziam estátuas belas, estas tinham um efeito sobre aquelas, e o estado tinha pessoas belas graças às belas estátuas. Entre nós, a imaginação

Cassirer (Cassirer, p. 478), toma partido de Lessing no final de seu famoso livro sobre a filosofia do Esclarecimento. Para Dühring, a defesa de Lessing por parte de um judeu como Cassirer teria certamente sido suspeita, pois haveria um interesse étnico próprio nessa apologia do autor gentio que talvez seja o que mais se engajou pela supremacia judaica na história. O tributo de Cassirer, de fato, não deixa de causar estranheza, pois ao invés de tentar reconhecer o mérito literário de Lessing, ele procura apresentá-lo como pensador. Mas como seus textos filosóficos não são originais, Cassirer recorre ao expediente de afirmar que Lessing teria sido sobretudo um grande lógico, que sua contribuição enorme teria sido redefinir os conceitos a partir dos quais se pensou a estética. Vale a pena citar Cassirer diretamente, caso isto suscite descrença no leitor.

“Erst Lessing hat hier den Bann gebrochen. Ihm war es bescheiden, Denken und Tun, Theorie und Leben in eins zu setzen, (...). Diese Vereinigung ist es, die Lessings Werk seine unvergleichliche Eigenart gibt, und die ihm seine unvergleichliche Wirkung gesichert hat. Faßt man lediglich den I n h a l t der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe Lessings ins Auge, so findet man in ihm keine zureichende Erklärung für diese Wirkung. Denn dieser Inhalt ist nicht von Lessing geschaffen worden; sondern er hat ihn fast durchweg als fertig-gegebenen vorgefunden. Es findet sich bei Lessing kaum ein einziger ästhetischer Begriff und kaum ein einziger Lehrsatz, der nicht in der zeitgenössischen Literatur seine genaue Parallele hätte, - der sich nicht aus den Schriften Baumgartens oder der Schweizer, aus Shaftesbury, aus Dubos oder Diderot in irgendeiner Weise belegen ließe. Aber es ist ein Mißverständnis und eine völlige Verkennung, wenn man aus einem derartigen Nachweis der Q u e l l e n Lessings irgendeinen Einwand gegen die Originalität seiner Grundgedanken herzuleiten sucht. Lessings Originalität zeigt sich auch hier nicht sowohl in der „Erfindung“ neuer, bisher-unbekannter Gedankenmotive, als vielmehr in ihrer Ordnung und Verknüpfung, in ihrer souveränen Beherrschung, in ihrer logischen Gliederung und Sichtung. In alledem ist Lessing vorwiegend Logiker; aber die Art s e i n e s Gliederns und Sichtens, s e i n e r Kritik und Architektonik, ist freilich weit mehr als die Anknüpfung und Durchführung eines bloß f o r m a l - logischen Prozesses. Denn sein Absehen ist niemals ausschließlich oder vornehmlich auf die logischen Beziehungen der Begriffe als solcher gerichtet, sondern er besitzt die Gabe, jeden Begriff auf seinen eigentlichen Lebensgrund zurückzuführen und ihn aus ihm heraus zu verstehen und zu deuten. Diese Leistung ist es, die er für alle Haupt- und Grundbegriffe der zeitgenössischen Ästhetik vollzogen hat. (...) Aber wenn Lessing nicht die eigentliche und tiefste Magie des großen Dichters besessen hat, so eignet ihm statt dessen eine Magie des D e n k e n s, wie sie,

vor oder nach ihm, kaum jemals in dieser Kraft und Sicherheit bestanden hat.”⁶¹
(Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, p. 477-479).

Tomando por um momento o ponto de vista do desenvolvimento do patrimônio genético-cultural alemão e europeu, de que adianta adotar o vernáculo se o patriotismo será desconstruído e se a supremacia judaica será promovida? Exceto talvez pela reconciliação étnica intra-alemã avançada na *Minna von Barnhelm*, nada disto contribui para a evolução de uma consciência étnica autônoma e autodeterminada. Embora o patriotismo na sua forma mais etnocêntrica possa impedir o desenvolvimento de uma cultura, ao privá-la de informações sobre o mundo exterior (pensemos apenas nos numerais árabes), não faz sentido impor elementos estranhos com o intuito de submeter a consciência nacional a influências alienígenas. Introduzir os *numerais árabes* na matemática ocidental é muito diferente de pregar, do modo como faz Lessing, que *só indivíduos de origem árabe* poderão educar a humanidade nessa área de conhecimento.⁶² Segundo Dühring, é justamente isso que Lessing faz por detrás de pretextos como a “tolerância”, “liberdade”, “fraternidade”, e assim por diante.

Em suma, ao invés de uma “razão universal” e do diálogo inter-étnico, deparamo-nos com algo muito diferente do esperado. Até mesmo a parábola do anel no *Natan*, que supostamente passa uma mensagem moral de igualdade valorativa entre as religiões, acaba se mostrando o meio pelo qual o superhomem de uma etnia particular “educa” ou exerce seu domínio ideológico unilateral sobre os outros. O iluminismo

⁶¹ “Lessing foi nisso o pioneiro. Foi-lhe concedido o dom de unificar o pensar e o fazer, a teoria e a vida, (...). Esta união é o que dá à obra lessinguiana sua característica incomparável, e que lhe assegurou sua influência incomparável. Examinando apenas o conteúdo dos conceitos estéticos fundamentais de modo individualizado, não encontramos ali uma explicação suficiente para essa influência. Pois esse conteúdo não foi gerado por Lessing; ele o encontrou já dado e praticamente todo pronto. Não há em Lessing um único conceito estético e dificilmente uma única tese, que não tivesse paralelos precisos na literatura a ele contemporânea, - que não se pudesse comprovar em algum modo nos escritos de Baumgarten ou dos suíços, de Shaftesbury, de Dubos ou Diderot. Mas é uma falha de compreensão e uma total injustiça, se tentarmos levantar uma objeção contra a originalidade de seus pensamentos fundamentais a partir de uma tal demonstração das fontes lessinguianas. A originalidade de Lessing se mostra aqui também nem tanto na “invenção” de temas novos, até então desconhecidos, quanto no seu ordenamento e conexão, no seu domínio soberano, na sua divisão e visão lógica. Nisso tudo, Lessing é sobretudo um lógico, mas o modo de sua divisão e visão, sua crítica e arquitetônica, é claramente muito mais do que o acoplamento e a consecução de um processo lógico meramente formal. Pois sua visão jamais é exclusivamente ou preferencialmente direcionada às relações lógicas dos conceitos enquanto tais, mas ele possui o dom de reconduzir cada conceito à sua razão vital própria e compreendê-lo a partir desta última. Esta é a sua realização para todos os conceitos principais e fundamentais da estética de seu tempo. (...) Mas mesmo que Lessing não possuísse a própria e mais profunda mágica do grande poeta, ele tinha no seu lugar uma magia do pensar tal que, antes ou após ele, dificilmente houve com essa potência e segurança.”

⁶² Versões ridículas desse tipo de argumento podem ser facilmente multiplicadas, se pensarmos nos feitos ou descobertas de cada povo. Assim, só os chineses poderiam nos educar sobre a pólvora, só os italianos poderiam nos educar sobre violinos, e só alemães poderiam nos educar sobre o uso de tipos móveis de impressão gráfica.

lessinguiano se direciona de cima para baixo a partir de uma etnia supostamente eleita pelo divino, sem dar voz àquele que será “esclarecido”.

2 Moses Mendelssohn como Natan

„Wer in seiner Wortsprache lügt, verrät sich in seiner Gebärdensprache, auf die er nicht achtet. Wer in den Gebärden heuchelt, verrät sich im Ton. Gerade weil die starre Sprache Mittel und Absicht trennt, erreicht sie ihr Ziel für den Kennerblick niemals. Wer Kenner ist, liest zwischen den Zeilen und versteht einen Menschen, sobald er seinen Gang oder seine Handschrift sieht.“⁶³ Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, p. 721.

Moses Mendelssohn (1729-1786), apelidado de “o Sócrates alemão”, foi o mais importante filósofo judeu de seu tempo e grande amigo de Lessing, com quem escreveu o ensaio premiado “Pope, um metafísico!” („*Pope, ein Metaphysiker!*”). Líder do movimento Iluminista na comunidade judaica, o *Haskalá*, Moshe mi-Dessau, como ele assinava seu nome em hebraico, passou a representar uma nova corrente para o Judaísmo, ajustando sua imagem perante o Cristianismo e o Estado moderno. Do ponto de vista político, pode-se dizer que o interesse maior para os judeus era a aquisição de cidadania nos Estados europeus onde viviam e, junto com esta, a obtenção dos direitos que eram anteriormente reservados somente àqueles cuja origem, fidelidade e identificação étnica era vinculada ao território local.

Vale a pena notar que Mendelssohn provavelmente não foi maçom como seu amigo Lessing, pois naquela época os judeus ainda não eram admitidos, se não se convertessem ao Cristianismo. Isso não durou muito, porém, e logo a presença judaica na maçonaria aumentaria. E, mesmo assim, sua influência através, por exemplo, da Cabala (inicialmente espanhola e depois a de Isaac Luria), já se fazia sentir desde Pico della Mirandola ((Yates 1972), p. 228). Segundo Jacob (Jacob, p.154), havia lojas, como a de Liège, que, em 1774, não admitiam judeus, embora haja indícios que judeus e muçulmanos teriam sido admitidos em lojas na Alemanha, Suíça e Holanda. Ela confirma a presença judaica na maçonaria alemã, mas considera que seu papel teria sido marginal. Ao estudar os valiosos arquivos da loja *La Bien Aimée* de Amsterdam na

⁶³ "Quem mente na sua linguagem verbal, trai-se na linguagem de seus gestos, à qual não presta atenção. Quem dissimula nos gestos, trai-se no tom. Justamente porque a rígida linguagem separa meio e intenção, ela nunca alcança seu objetivo para o olhar informado. Quem bom entendedor é, lê entre as linhas e decifra uma pessoa, assim que vê seu andar ou caligrafia."

década nacionalista de 1790, Jacob (Jacob, p. 173) nota um episódio no qual um judeu de nome Jacob Salomon de Jong e mais oito amigos de uma loja judaica clandestina se apresentaram como candidatos e, embora aceitos, o foram apenas sob condição de não desempenhar nenhuma função administrativa na loja. Jacob considera que este impedimento teria sido posto para manter a loja sob controle holandês, o que seria explicado pelo nacionalismo da época, a despeito da propaganda lessinguiana.

Embora a atitude de Mendelssohn para com a maçonaria não possa ser suficientemente caracterizada pelos textos examinados abaixo, há um certo tom frustrado no ensaio *Jerusalém*, ao referir-se à filosofia da história proposta por Lessing, que teria sido inspirada por “sei lá qual” („ich weiß nicht welchem”, citado in Cassirer, p. 261, traduzido por Allan Arkush como “I-don’t-know-which” in (Mendelssohn 1983), p. 95) historiador. De fato, parece que o segredo de Lessing sobre suas atividades maçônicas teria inclusive desagradado ao “Sócrates alemão”, o que ficaria registrado neste desacordo. Como nota Altmann ((Mendelssohn 1983), p. 211), o novo evangelho eterno de *A educação da humanidade* passaria em *Ernesto e Falco* a ser a própria maçonaria, na qual as separações entre os indivíduos seriam suprimidas, e isso teria sido entendido por Moshe mi-Dessau como uma filosofia da história que dificilmente se compatibilizaria com a preservação do Judaísmo.

Por isso é necessário ter cautela ao abordar a relação entre Lessing e Mendelssohn. Sim, Lessing era maçom e levou a defesa dos interesses judaicos a extremos antes inconcebíveis, como vimos. Mas o “Sócrates alemão” tinha seu próprio modo de defender seus interesses étnicos e aparentemente não compartilhava a visão histórica cosmopolita proposta por Lessing. Mesmo não sendo possível dar aqui um tratamento maximamente detalhado e diferenciado desta relação, os indícios sugerem que, ao contrário do estereótipo clássico do judeu e do maçom conspirando de comum acordo para a destruição da ordem tradicional monárquica e papal, tanto Lessing quanto Moshe mi-Dessau teriam tido projetos diferentes.⁶⁴ Para Mendelssohn, a defesa do Iluminismo se mostra simplesmente equivalente à advocacia da obtenção das

⁶⁴ Não é possível, portanto, aceitar de forma acrítica a clássica associação entre judeus e maçons que é frequentemente encontrada no discurso de direita e nas teorias de conspiração. Basta lembrar o caso célebre de um maçom como Henry Ford, que com seu jornal *The Dearborn Independent* difundia artigos críticos sobre judeus e Judaísmo no início do século XX. Dada a ubiquidade deste tipo de simplismo, parece-me importante enfatizar isto aqui. Do mesmo modo como podiam existir judeus que não gostavam da maçonaria, podiam existir maçons que não gostavam do Judaísmo.

vantagens da cidadania alemã para seu grupo étnico. Para Lessing, interessava advogar interesses judaicos - o porque real disto permanece obscuro, fora a dúvida racionalização teológica em *A educação da humanidade* que os judeus seriam os mestres espirituais dos povos. Houve assim uma confluência temporária de interesses, mas evidentemente sem uma base sólida comum, que inclusive chegou a pôr a amizade de Lessing e o herói inspirador de *Natan, o sábio* à prova.

Um problema similar ocorre com o engajamento mendelssohniano pelos interesses judaicos. No seu entender, a advocacia e a propaganda deveriam visar a obtenção de direitos civis nos Estados europeus, apresentando-a como “emancipação”, ao mesmo tempo em que se procurava preservar ao máximo o separatismo judaico com relação aos gentios. O movimento iluminista, na sua versão judaica, acabou se tornando um movimento de classe média, no qual boa parte dos seguidores, chamados de *maskilim*, acabaram eventualmente aceitando o Protestantismo enquanto religião universal, como aconteceu com a própria família de Mendelssohn⁶⁵. A modernização e racionalização do Judaísmo teve assim o seu efeito previsível, e iria mais tarde (a partir de 1820) ter que se defrontar com reações anti-integracionistas, seja religiosa no Hassidismo, seja no próprio desdobramento ulterior dessa secularização no sionismo separatista. Deste modo, ao examinarmos o ativismo étnico de Moshe mi-Dessau, cumpre entender que a sua representatividade é limitada. Sim, Mendelssohn era judeu e pensava exclusivamente na advocacia dos interesses de seu próprio grupo étnico-religioso, mas seu *Haskalá* não deixou de ter efeitos colaterais para o próprio Judaísmo.

Como filósofo, Mendelssohn se caracteriza por seu emprego do senso comum (*gemeine Menschenvernunft*). Windelband (Windelband, p. 478) o classifica como filósofo popular que carecia do espírito de sistema, evitava especulações sobre o supra-sensorial e se concentrava em questões úteis. Como contribuição à terminologia filosófica alemã deve-se lembrar sua introdução do termo “*Empfindungen*” (Windelband, p. 512) para designar sentimentos ou afecções, embora o termo “*Gefühl*” proposto por Tetens e Kant acabasse por impor-se no seu lugar. Destaca-se na produção filosófica mendelssohniana *Phaidon* (1767), sobre a imortalidade da alma, cujo argumento seria

⁶⁵ Abraham, filho de Moses e pai do célebre compositor Felix, converteu-se em 1816 ao Luteranismo e adotou o sobrenome Bartholdy.

rejeitado na *Crítica da razão pura* kantiana, *Jerusalém*, sobre a relação entre a religião e o Estado, e que seria o manifesto do *Haskalá*, *Horas da manhã* (1785), em que a questão da metafísica e da razão são consideradas, e seus escritos estéticos, como a *Carta sobre os sentimentos* (1755). A seguir, estaremos examinando apenas seu artigo sobre o conceito de Iluminismo, e *Jerusalém*.

2.1 Esclarecimento, Cultura e Educação

Em seu artigo “Über die Frage: was heißt aufklären?” (publicado no *Berlinische Monatsschrift* 4 (Sept. 1784) p. 193-200) (Mendelssohn 1985), Mendelssohn esclarece o conceito básico de *Bildung* (educação) e distingue entre *Kultur* (cultura) e *Aufklärung* (Iluminismo).

O pai do *Haskalá* reconhece a novidade e o caráter livresco dos conceitos <*Aufklärung*> (Iluminismo), <*Kultur*> (cultura) e <*Bildung*> (formação, educação) que ele deseja introduzir, enquanto ideólogo, na língua alemã. Apesar de admitir também que, para o povo alemão, estes termos eram indefinidos, isso não significaria que os alemães não pudessem inconscientemente já possuir essas faculdades. Mendelssohn se refere à possibilidade de se ter uma faculdade ou virtude sem ser consciente do seu conceito.

O filósofo considera, porém, que esses conceitos ainda não teriam sido definidos adequadamente, embora tanto a *Bildung*, como a *Kultur* e a *Aufklärung* fossem aspectos da vida social, na qual tentamos melhorar nossa condição por meio do trabalho.

Educação, Esclarecimento e Cultura segundo Mendelssohn



A *Bildung* (formação, educação) é definida por Mendelssohn como a condição de uma sociedade resultante das artes e do trabalho. Quanto maior o papel do trabalho em uma sociedade, mais alto seria o seu nível de formação.

Kultur (cultura) e *Aufklärung* (Esclarecimento) seriam partes da *Bildung*. A cultura se referiria às artes práticas do artesanato, das belas artes e da sociabilidade, pelo lado objetivo, e das capacidades pessoais, do trabalho e da eficiência pelo lado subjetivo. O pai do *Haskalá* retoma então a tradicional metáfora agrícola: pessoas, povos e campos são mais cultivados na medida em que, pelo trabalho, se tornam mais produtivos e úteis.

Contraposto à cultura vem o Esclarecimento que, na concepção mendelssohniana, é de caráter teórico. Pelo lado objetivo, haveria o conhecimento racional, enquanto, pelo lado subjetivo, haveria a reflexão racional sobre a vida humana. Todos nossos esforços deveriam ser direcionados para compreendermos melhor a destinação (*Bestimmung*) do ser humano, afirma o “Sócrates alemão”.

Quanto à linguagem, ela se tornaria esclarecida pelas ciências, e cultivada pela vida social, poesia e conversação. A linguagem esclarecida viabilizaria a discussão teórica, enquanto a linguagem cultivada permitiria o seu uso prático. Combinadas, elas teriam um efeito formador (ou educador) sobre a linguagem. O pai do *Haskalá* considerava a linguagem com o indicador mais importante do nível de educação, cultura e esclarecimento de um povo.

Mendelssohn gostaria de reservar o termo ‘*Politur*’ para a cultura exterior, mas ressalta que é desejável que a exterioridade polida seja fundada na pureza interna.

A relação entre teoria e prática seria análoga à relação entre esclarecimento e cultura, entre conhecimentos e *mores*. Ele afirma que a conexão entre os dois seria objetiva, embora subjetivamente se apresentassem frequentemente separados. O autor nos deixa esta observação sem adentrar no seu conteúdo.

O pensador passa então a aplicar suas categorias esquemáticas a diversos povos, de modo a ilustrá-las. Segundo ele, os habitantes de Nuremberga teriam mais cultura, enquanto os berlineses teriam mais esclarecimento. Os franceses possuiriam mais cultura, enquanto os britânicos seriam mais esclarecidos. Quanto aos chineses, estes teriam muita cultura, mas pouco esclarecimento. Os gregos, ressalta

Mendelssohn, possuíam em alto grau tanto cultura, quanto esclarecimento. Ele expressa o juízo elevado que a sua época tinha sobre a civilização antiga, qualificando os gregos como o povo educado por excelência, assim como a sua linguagem. Moshe mi-Dessau não diz nada sobre o seu próprio povo, o hebraico, possivelmente por modéstia⁶⁶ ou para evitar polêmica.

Em 1782, no substancial prefácio à sua tradução alemã do livro de Manasseh ben Israel (rabino de Amsterdam, 1604-1657) *Vindiciae Judaearum* (*Em defesa dos judeus*; em alemão, *Rettung der Juden*, originalmente publicado em 1656), Mendelssohn havia reclamado que, ao invés do tradicional repertório de acusações a que eram submetidos, os judeus eram agora difamados por terem um caráter supostamente ganancioso e criminoso. A pressão para aceitarem a conversão ao Cristianismo, algo que ocorreu aos próprios povos europeus de modo nem sempre pacífico, teria sido agora substituída pela exclusão cultural. Na sua perspectiva de vítima, o autor de *Jerusalém* protestava que isso criava um círculo vicioso que perpetuava a opressão de seu grupo étnico.

“Itzt hat der Bekehrungseifer nachgelassen. Nun werden wir vollends vernachlässiget. Man fährt fort, uns von allen Künsten, Wissenschaften und andern nützlichen Gewerben und Beschäftigungen der Menschen zu entfernen; versperret uns alle Wege zur nützlichen Verbesserung, und macht den Mangel an Cultur zum Grunde unserer fernern Unterdrückung. Man bindet uns die Hände, und macht uns zum Vorwurfe, daß wir sie nicht gebrauchen.”⁶⁷ ((Mendelssohn 2001), *Vorrede zu Rettung der Juden*, p. 11)

É evidente que Mendelssohn, ciente do poder ideológico de tais denúncias, preferiu não sobrecarregar com tais argumentos seu artigo de 1784, que era dirigido ao público ilustrado da época. Além disso, a relação altamente problemática entre o Iluminismo e o Judaísmo havia sido já tratada de modo extenso no ensaio *Jerusalém* de 1783, que veremos mais adiante.

⁶⁶ David Sorkin (1999, p. 14-15) nota que Meyer Kayserling, na primeira biografia acadêmica de Mendelssohn, teria procurado enfatizar bastante a imagem do reformador que poria os judeus em contato com a cultura e *Bildung* alemãs, que serviriam como ponto de partida para sua ascensão civil. A tradução do Pentateuco para o alemão visava também suplantir a irregularidade da língua lídiche, com a qual Mendelssohn se sentia constrangido.

⁶⁷ “Agora o fervor pela conversão diminuiu. Agora somos totalmente ignorados. Prossegue-se ao nos afastar de todas as artes, ciências e outros empregos e atividades úteis para os seres humanos; somos bloqueados de todos os caminhos para o melhoramento útil, e usa-se a falta de cultura como justificativa para perpetuar nossa opressão. Atam-se nossas mãos e somos acusados por não usá-las.”

Para avaliar a dimensão moral e política do Iluminismo, o pai do *Haskalá* divide o ser humano em dois personagens, o indivíduo universal (*Mensch*) e o cidadão (*Bürger*).

Na esfera da *cultura*, essa distinção seria dispensável. As perfeições práticas só teriam sentido na vida social e o homem enquanto cidadão sempre possuiria alguma cultura adquirida pela convivência social. O homem enquanto tal, sendo um ser abstrato, precisaria não de *cultura*, mas de *esclarecimento*. Os deveres e direitos de cada cidadão seriam determinados pelo estamento e pela profissão, exigindo diferentes tipos de cultura e polidez. As habilidades profissionais exigiriam de cada cidadão, porém, também perspicácia teórica e daí um nível diferenciado de *esclarecimento*.

O esclarecimento do *homem enquanto homem* seria universal e não seria afetado por classe ou estamento. Mas o esclarecimento do *cidadão* seria de âmbito mais restrito e mudaria de acordo com a profissão. A destinação humana determinaria o nível de esclarecimento atingido por cada um.

Mendelssohn propõe os critérios para determinar o nível de *esclarecimento* de uma nação (*Nation*) do seguinte modo:

- 1) grau do conhecimento científico alcançado,
- 2) sua relevância para fins
 - a) do ser humano
 - b) do cidadão,
- 3) sua difusão por todos as classes ou estamentos,
- 4) no interior das profissões.

Haveria a possibilidade de um conflito⁶⁸ entre o esclarecimento humano (*Menschenaufklärung*) e aquele civil (*Bürgeraufklärung*), reconhece o pai do *Haskalá*, pois as verdades que podem ser úteis para o homem enquanto tal podem ser prejudiciais para ele enquanto cidadão.

O pensador distingue as possibilidades de conflito como podendo ocorrer entre características:

- 1) essenciais, ou
- 2) acidentais do ser humano (*Mensch*), com características

⁶⁸ A origem e natureza precisa desse conflito entre o cidadão e o homem moral é magistralmente explorada por Koselleck (p.36 e seg.). Sua análise se aplica perfeitamente a Mendelssohn, embora ele não seja mencionado diretamente.

- 3) essenciais, ou
- 4) inessenciais do cidadão.

O indivíduo universal (*Mensch*) sem as características essenciais do humano se reduziria à besta. Desprovido das características inessenciais, ele se tornaria apenas menos excelente. Infelizmente, o “Sócrates alemão” não explicita o que seriam essas características essenciais e inessenciais do ser humano, deixando isso a cargo da imaginação. Em uma resposta epistolar (21 de setembro de 1784) a seu amigo August von Hennings (1746-1826), Mendelssohn explica que a destinação essencial concerne a existência (*Dasein*) do ser humano, enquanto a inessencial visa ao seu melhoramento (*Besserein*).

“Was außerwesentliche Bestimmung des Menschen sei? Wenn ich mich hierüber nicht erklärt habe, so ist es freilich meine Schuld. Indessen dünkt mich, der Mensch sei bestimmt, alle seine Geistes- und Leibeskräfte und Fähigkeiten auszubilden, sich auch z.B. in Werken des Witzes und der Einbildungskraft, so wie in allen Künsten der Schönheit und Verzierung des Leibes sowohl als der Seele zu üben und vollkommener zu machen. Diese aber können zu Sparta mit den Pflichten des Bürgers in Kollision kommen und müssen alsdann hintangesetzt werden. So wie in jedem kleinen Staate, in welchem die notwendigen Bedürfnisse noch die gehörige Befriedigung nicht finden. Die wesentlichen Bestimmungen des Menschen gehen aufs *Dasein*, die außerwesentlichen aufs *Besserein*; jene erzeugen Vollkommenheit, diese Schönheit; und wenn sie nicht beide zu erhalten sind, so müssen jene allerdings vorgehen.”⁶⁹ (Mendelssohn, p. 132).

Sem as características essenciais do cidadão, o Estado pereceria, enquanto na ausência das inessenciais, algumas relações sociais seriam prejudicadas.

O Estado que não pode conciliar o caráter essencial do ser humano com o essencial do cidadão é tido por Mendelssohn como infeliz (*unglücklich*), pois o Iluminismo universal do *Mensch* seria indispensável para a humanidade. Ele reconhece que, quando não se possam esclarecer todos os estamentos, haveria necessidade de uma legislação com censura. O iluminista evitará pôr em crise o Estado e a religião, pois o abuso do *esclarecimento* debilitaria o senso moral, gerando indiferença, egoísmo,

⁶⁹ “O que seria a destinação inessencial do ser humano? Se não me expliquei sobre isso, então é claramente minha culpa. Parece-me que o ser humano seja destinado a desenvolver todas as suas capacidades espirituais e físicas, a exercitar-se e a aperfeiçoar-se, por exemplo, nas obras de agudeza e da imaginação, assim como em todas as artes da beleza e refinamento do corpo e da alma. Em Esparta, porém, estas últimas podem entrar em colisão com os deveres do cidadão e precisam então ser postas em segundo plano. As destinações essenciais do ser humano remetem à *existência*, as inessenciais ao bem-estar; as primeiras geram perfeição, as segundas, beleza; e se ambas não podem ser mantidas conjuntamente, então as primeiras devem ter a precedência.”

impiedade e anarquia. Similarmente, o abuso da *cultura* levaria à opulência, hipocrisia, superstição e escravidão.

Apesar disso, segundo o pai do *Haskalá*, o esclarecimento teórico e a cultura prática se complementariam e agiriam mutuamente contra a degeneração da formação (*Bildung*) nacional. O único perigo seria que, uma vez atingido o excesso de felicidade nacional pela educação, não podendo ascender mais, ela teria então inevitavelmente que decair.

Mesmo com estas aparentes reservas, Mendelssohn deixa claro na sua carta a von Hennings que qualquer tentativa de limitar o esclarecimento é pior que o esclarecimento no tempo errado: “Aufklärung hemmen, ist in aller Betrachtung und unter allen Umständen weit verderblicher als die unzeitigste Aufklärung.” (Mendelssohn, p. 133)

Koselleck (Koselleck, p.13) avalia que o século XVIII não teria reconhecido adequadamente a conexão entre crítica e crise porque o discurso iluminista teria assumido uma aparência hipocritamente apolítica. No entanto, vemos que tanto Mendelssohn quanto Kant (que veremos mais adiante), ao discutirem os seus conceitos de Iluminismo, reconhecem a necessidade de limites ao movimento. Koselleck afirma não haver uma instância de texto em que se reconheça o perigo da crítica.

“O fato de que a conexão entre a crítica praticada e a crise emergente tenha escapado ao século XVIII - não se encontrou nenhuma prova literal de uma consciência desta conexão - conduziu à presente tese: o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia.” (Koselleck, p. 13)

Sem dúvida alguma, a tese de Koselleck sobre o agravamento da crise pelo acobertamento do caráter político da filosofia da história é procedente. Mas pelo menos os trechos mencionados acima de Mendelssohn e Kant são instâncias literais de alguma consciência sobre a relação entre crítica e crise. Isso é compreensível, pois os autores evidentemente estavam procurando aplacar receios dos soberanos, assim como os do clero ortodoxo.

2.2 *Jerusalém esclarecida* (1783)

Escrito após a morte de seu amigo Lessing, *Jerusalém ou sobre o poder religioso e o Judaísmo* (Mendelssohn 2001) consiste de um ensaio dividido em duas partes. O porquê do título “*Jerusalém*” não é claro, e parece ter sido escolhido por Mendelssohn imediatamente antes da publicação.⁷⁰ A primeira parte questiona a legitimidade do poder eclesiástico ou religioso, ataca Hobbes, Locke e a Igreja Católica, enquanto defende a liberdade de consciência individual e a tolerância. A segunda parte consiste em uma defesa acirrada do Judaísmo enquanto portador e guardião do monoteísmo contra a corrupção moral e a idolatria. O reformador judeu defenderá a idéia que a revelação no Sinai não foi sobrenatural, mas produziu leis (uma revelação legisladora) para a vida terrena dos judeus que teriam, ademais, uma verdade eterna e um aspecto metafísico não reconhecido por Espinosa. Discordando de Lessing, Mendelssohn rejeita a identificação entre ontogênese e filogênese em *A Educação da humanidade*, e não confiará no ideal de progresso. Destaca-se também o forte viés anti-místico e anti-ecumênico. O ensaio termina com uma *tour de force* de contorcionismo argumentativo, no qual o herói inspirador de *Natan, o sábio* procura mostrar que a conciliação ecumênica das religiões seria o ápice da “intolerância”.

A estratégia básica de Mendelssohn é, portanto, de inicialmente defender o livre-pensamento contra a autoridade eclesiástica cristã, para depois, em um segundo momento, defender agressivamente o Judaísmo nesse contexto pluralista e racionalista do Estado moderno ou secular.

Dühring (*Judenfrage*, p. 162, 182) via no pretenso racionalismo e laicismo iluminista um mero estratagema para judaizar os povos europeus e possibilitar aos judeus a tomada de postos nas instituições de nível superior. Seja como for, é notável que Mendelssohn já parta, assim como Lessing, do pressuposto que as nações deviam ser “iluminadas” de cima para baixo pela elite judaica, e que ela deteria as luzes para

⁷⁰ Sem dúvida, não cabe aqui especular sobre o título, pois o simbolismo sugerido depende do que Jerusalém representaria. Enquanto centro espiritual do Judaísmo, do Cristianismo e do Islã, poderia ter um significado mais universal do que ser apenas a capital de Israel. Mas então, se o universalismo era realmente o almejado, poder-se-ia escolher um título como “Cosmópolis”, ou algo semelhante. É possível que essa mistura entre particularismo e universalismo reflita, em outro nível, o conteúdo contraditório do ensaio. Como é sabido, em *Fliegender Brief*, J. G. Hamann havia explorado justamente essa questão específica, antagonizando Mendelssohn por sua adesão ao círculo iluminista, como antes em *Golgotha und Scheblimini*, e chamando Berlim de “Jerusalém babilônica”. Cf. Kawanago, Yoshikatsu: “Das babilonische Jerusalem”. J.G. Hamanns Stellung zur eschatologisch-apokalyptischen Sprache in seiner späten Schaffensphase. In: The Proceedings of the Department of Foreign Languages and Literatures, College of Arts and Sciences, University of Tokyo, Vol.XLI No.1, Tokyo 1994, S.114-159 (Deutsch).

fazê-lo. Tampouco surpreende que a questão dos possíveis conflitos de interesse entre gentios e judeus não apareça em primeiro plano, e que não se contemplem os interesses dos indivíduos gentios a serem “esclarecidos”.

2.2.1 Parte I: O ataque contra a autoridade eclesiástica e estatal

2.2.1.1 A suposta oposição entre Estado e Igreja

Mendelssohn abre seu ensaio colocando a questão de como o Estado e religião (ou Igreja) devem ser balanceados para que não prejudiquem a sociedade civil.⁷¹ Assim, ele já parte do pressuposto que haja alguma separação rigorosa entre Igreja e Estado.⁷² Ele considera ainda que o conflito entre Igreja e Estado tenha sido historicamente equacionado em modo viável na prática, mas sem uma solução teórica convincente. Admite também que houve excessos dos dois lados e que isso prejudica a humanidade. Eles só entrariam em acordo para banir o livre-pensar, que se aproveita do seu desacordo para sobreviver.

O pai do *Haskalá* reconhece que o despotismo estatal tem a vantagem de ser “consistente consigo mesmo e sistemático” (*unter sich zusammenhängend und systematisch*), embora vá contra a “razão sã”. O detentor do poder absoluto podia dispensar preocupações com relação aos limites de sua ação. Mendelssohn considera que o mesmo se aplica ao governo eclesiástico da Igreja Católica, que asseguraria, segundo ele, a tranquilidade ao preço de um despotismo totalitário.

A “liberdade” subjetiva na Reforma protestante teria tido o efeito de desestabilizar os despotismos, causando confusão sobre os limites do direito, seja no controle da massa, seja nos próprios conceitos ideológicos empregados para tal. Haveria então, mesmo nesses tempos “mais esclarecidos”, bastante vagueza no direito eclesiástico. O clero protestante, não querendo renunciar a uma constituição (*Verfassung*), carecia de um juiz supremo para resolver disputas. As igrejas não eram neutras ou independentes, e ficava em aberto então quem deveria exercer o poder eclesiástico.

⁷¹ Segundo a análise de Koselleck, não é possível aceitar essa defesa da sociedade civil perante o Estado absolutista e a Igreja como uma intenção inocente. A arguição de Mendelssohn estaria representando pelo menos os interesses de classe dos burgueses tanto judeus quanto gentios. Embora Koselleck não discuta o caso de Mendelssohn especificamente, *Jerusalem...* se enquadra na sua análise, que é apenas prejudicada por não dar conta do aspecto étnico.

⁷² Cumpre lembrar, nesse contexto, que a separação entre Igreja e Estado é uma doutrina fundamental defendida pela Maçonaria do Rito Escocês.

2.2.1.2 Crítica ao absolutismo em Hobbes

Hobbes teria vivido em um mundo turbulento de fanatismo e caos, e, portanto, teria preferido uma vida serena e segura sob um poder supremo uno e indivisível, submetendo até mesmo o direito de opinar sobre o bem ou mal à autoridade civil. Para sair do “estado natural” de guerra civil e religiosa generalizada, a segurança pública teria sido entregue a uma autoridade estabelecida, que então decidiria o que seria certo e errado com base em conveniências políticas.

Mendelssohn considera que Hobbes não teve apreço pela liberdade civil, ou então, que preferia vê-la abolida a vê-la ser abusada. No entanto, de modo a garantir a liberdade de pensar *para si*, Hobbes teria introduzido distinções sutis. O direito seria fundado no *poder*, e a obrigação, no *medo*.

Deus, no entanto, sendo infinitamente superior a qualquer autoridade civil, deteria também um direito infinitamente superior sobre o cidadão. Logo, o medo da divindade comandaria o cumprimento de deveres por parte do indivíduo, sobrepujando o medo pela autoridade civil.

Hobbes teria, porém, procurado limitar isso ao foro interno do cidadão. O culto *externo* estaria submetido aos ditames civis, e inovações não autorizadas nessa esfera poderiam ser vistas como alta traição e blasfêmia. Mesmo assim, Hobbes não teria podido evitar conflitos entre o culto externo e o interno.

Mendelssohn diz concordar com Hobbes em muitos pontos mas atribui conseqüências “absurdas” ao “exagero” com o qual formulou suas teses. Sobretudo, o direito natural não estaria ainda adequadamente esclarecido. O “Sócrates alemão” equipara Hobbes na filosofia moral a Espinosa na metafísica, desconsiderando Descartes. A adoção dos termos hobbesianos na língua corrente facilitaria sua refutação pela razão sã. As verdades morais, uma vez incorporadas na linguagem cotidiana, se tornariam “evidentes” para as mentes comuns, doutrinadas pela ideologia.

O erro fundamental de Hobbes teria sido que, se não há por natureza nenhuma obrigação de cumprir o dever, não há dever de manter o contrato. Se a obrigação se fundamenta no medo e na impotência, então o contrato só será válido enquanto estas

condições estiverem vigentes. Desse modo, nada se ganharia pelo contrato em termos de segurança, permanecendo-se assim ainda em estado de guerra universal.⁷³

O autor de *Jerusalém* insiste que a validade do contrato depende de uma faculdade moral⁷⁴, não física, de não poder rompê-lo. Assim, poder (*Macht*) e direito (*Recht*) teriam sido sempre conceitos diversos, mesmo no “estado de natureza”.

Garantir o bem estar dos cidadãos seria um dever que o soberano cumpriria perante Deus, temendo-o, mas esse medo pela divindade poderia se tornar fundamento de dever para qualquer indivíduo no estado de natureza.

Assim, Hobbes não conseguia garantir a liberdade de pensamento no seu Estado absoluto.

2.2.1.3 Crítica ao secularismo de Locke

Mendelssohn passa então a examinar como Locke teria procurado garantir a liberdade de pensamento. Pela definição, dada na *Carta sobre a tolerância*, do Estado como sociedade tendo por fim o bem-estar temporal e comunitário, seguiria que não caberia ao Estado se ocupar das convicções (*Gesinnungen*) dos cidadãos sobre a felicidade eterna, tolerando todo aquele que não interferisse com a felicidade mundana de seus concidadãos. A religião não deveria estar, portanto, na alçada temporal do Estado.

A distinção entre bem-estar temporal e bem-estar “eterno” não resolveria nada, objeta o pai do *Haskalá*, por causa de sua fragilidade. Se é possível cuidar da felicidade eterna (*ewige Seligkeit*) no nível comunitário, então passa a ser um dever natural (*natürliche Pflicht*) promovê-lo organizando-se coletivamente. Cria-se então a necessidade institucional de uma Igreja, pois o Estado laico se havia eximido do aspecto espiritual. Assim, voltaríamos à condição inicial de separação entre Igreja e Estado, mas com o perigo adicional de ter-se então estimulado a tentativa de subordinar a instituição temporal à religião.⁷⁵

⁷³ A. Altmann reconhece (*Jerusalem*, p. 156) que se trata de uma interpretação errônea, pois as leis naturais para Hobbes contêm uma obrigação moral.

⁷⁴ Essa ênfase na moral, como aponta corretamente Koselleck (p. 39), é o que permite a crítica iluminista do Estado absoluto e a sua crise institucional.

⁷⁵ Essa questão levantada por Mendelssohn permanece, sem dúvida, atual e é central para a compreensão da crise institucional. A análise de Koselleck sugere também esse quadro de fragilidade do Estado laico perante a organização das comunidades religiosas visando a realização de bens eternos e a busca de valores espirituais. O conflito entre Igreja e Estado parece, decerto, irresolúvel.

2.2.1.4 Crítica ao papismo de Bellarmino

Como exemplo negativo, Mendelssohn cita o argumento do cardeal Bellarmino (em *De romano pontefice*) de que o papa teria que, em nome do eterno, ter autoridade pelo menos indireta sobre toda a esfera temporal, incluindo aí o Estado nacional. O temor seria que, com a renúncia do Estado ao eterno, a Igreja triunfaria. Então, tudo estaria perdido e até mesmo volumosas refutações dos “sofismas” do cardeal seriam inúteis.

A cisão radical entre o bem estar temporal (*zeitliche Wohlfahrt*) e a felicidade eterna (*ewige Glückseligkeit*) não seria nem verdadeira nem vantajosa. Segundo o “Sócrates alemão”, a alma humana, enquanto substância simples, não seria eterna no sentido de ter sempre existido. Sua imortalidade significaria apenas uma temporalidade sem fim, um futuro interminável. Por isso, para Moshe mi-Dessau, seria perigoso opor a temporalidade à eternidade, a vida terrena ao futuro após a morte, pois isso poderia levar as pessoas à idéia de ter que optar por uma em detrimento da outra.

A sugestão de Mendelssohn parece ser que as duas dimensões teriam que ser integradas. No entanto, não fica claro como isso poderia ocorrer sem refletir na esfera institucional, gerando uma temida fusão entre Igreja e Estado. A proposta mendelssohniana, que veremos a seguir, será de tentar subordinar a Igreja ao Estado.

2.2.1.5 A Igreja como acessório do Estado na promoção da felicidade civil

O filósofo judeu se propõe, portanto, a esclarecer os conceitos de Estado, de Igreja e de felicidade civil (*Glückseligkeit des bürgerlichen Lebens*), delineando assim seus limites e suas inter-relações. Ele reconhece que a organização social seria necessária para satisfazer necessidades mútuas e para promover o bem comum, mas insiste que este último inclua o temporal e o eterno, assim como o material e o espiritual. Dessa forma, ficaria desqualificada a possibilidade da Igreja ser uma promotora do bem-estar espiritual e eterno enquanto esfera *autônoma*.

Esta felicidade ou bem-estar civil não seria possível sem o cumprimento de deveres, requerendo, portanto, faculdades morais. Mendelssohn distingue entre ação (*Handlung*) e convicção (*Gesinnung*). A ação seria o resultado da vontade movida por

motivações boas ou más, enquanto a *convicção* se fundaria em crenças verdadeiras ou falsas.⁷⁶

A promoção do bem-estar na sociedade civil seria mais bem realizada através da educação (*Erziehung*) do cidadão, embora também fosse necessário o governo (*Regierung*) pelas leis. Tudo isto levaria ao aperfeiçoamento do ser humano. Tanto o governo quanto a educação conduziriam os indivíduos através de motivos ou razões (*Gründe*). Mendelssohn os distingue em dois tipos. Os motivos de ação (*Handlungsgründe*), afetam o comportamento, e as razões de verdade (*Wahrheitsgründe*), influenciam a convicção.

O filósofo então define a esfera do Estado como sendo a das relações entre seres humanos, enquanto a esfera da Igreja seria aquela entre os seres humanos e um ser superior. Quando as razões que fossem motivar a realização do bem-comum derivassem de relações entre seres humanos, então seriam da alçada do Estado. Dependendo, porém, da relação entre Jahvé e os homens, seriam assunto da Igreja, da sinagoga e da mesquita. O pai do *Haskalá* insiste que existe na religião a possibilidade de diversas igrejas, e que a diferença entre elas seria de mera “terminologia”. Assim, ele define a diferença entre Estado e Igreja em relação à educação (*Bildung*). No entanto, o direito de coerção ficaria reservado apenas para o Estado.

“Oeffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, nenne ich *Kirche*; - zum Menschen, *Staat*. Unter Bildung des Menschen verstehe ich die Bemühung, beides, Gesinnungen und Handlungen so einzurichten, daß sie zur Glückseligkeit übereinstimmen; die Menschen *erziehen* und *regieren*.”⁷⁷ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 39.

O reformador judeu enfatiza a importância da educação enquanto modo de fazer com que os cidadãos se comportem de modo “benevolente” ou solidário, sem que se seja obrigado a recorrer à lei. Ele rejeita a tese hobbesiana do egoísmo inato, e considera que a benevolência nos faria mais felizes que a mesquinha.

⁷⁶ Kant irá explorar essa divisão mendelssohniana entre ação e convicção para arguir que o Judaísmo seria uma forma de organização étnica e política, carecendo de interioridade moral. As leis mosaicas, enquanto estatutos divinos, seriam comandos heterônomos, ou seja, que exigem obediência externa, independentemente da interioridade moral (*Gesinnung*). Cf. adiante em 4.5.

⁷⁷ “Instituições públicas visando a formação do ser humano que se ocupam de suas relações com Deus eu denomino *Igreja*; aquelas que lidam com as relações entre os homens eu denomino *Estado*. Por formação do ser humano entendo o empenho de configurar tanto as ações quanto as convicções de modo compatível com a felicidade, a *educação* e o *governo* dos homens.”

Uma resposta possível à questão da forma de governo ideal poderia ser então formulada assim: o melhor Estado seria aquele que, em maior grau, alcançasse seus propósitos pelas convicções. Seu governo operaria mais pela educação, portanto, que pelo uso da força legal. O ideal é que se procure convencer o cidadão a renunciar a seus direitos e sacrificar seus interesses pessoais, pois assim ele ganharia mais ao parecer benevolente (a “filantropia” que vimos no *Natan* de Lessing). O ato benevolente inclusive aumentaria a felicidade interna do cidadão, pois aumentaria a perfeição e dignidade do benevolente. Mendelssohn considera, por isso, que o Estado não deveria se ocupar de caridade, devendo esta ficar aberta à filantropia privada, dando assim a oportunidade aos cidadãos de demonstrar sua dignidade. Se o Estado forçasse os cidadãos a ser benevolentes, então os atos de filantropia perderiam seu caráter voluntário e, logo, moral.

Para governar através da educação, o pai do *Haskalá* explica que a persuasão é muito importante para assegurar o controle ideológico da sociedade civil. Ele admite que leis, punições e recompensas, medo e esperança não refinam nem a moral nem a educação. A moral só poderia ser aperfeiçoada através do conhecimento, do raciocínio, da persuasão, da autoridade e do exemplo, e esta seria, para Mendelssohn, a tarefa da Igreja.

“Gesetze verändern keine Gesinnung, willkürliche Strafen und Belohnung erzeugen keine Grundsätze, veredeln keine Sitten. Furcht und Hoffnung sind keine Kriterien der Wahrheit. Erkenntniß, Vernunftgründe, Ueberzeugung, diese allein bringen Grundsätze hervor, die, durch *Ansehen* und *Beyspiel*, in *Sitten* übergehen können. Und hier ist es, wo die Religion dem Staat zu Hülfe kommen, und die Kirche eine Stütze der bürgerlichen Glückseligkeit werden soll. Ihr kömmt es zu, das Volk auf die nachdrücklichste Weise von der Wahrheit edler Grundsätze und Gesinnungen zu überführen; ihnen zu zeigen, daß die Pflichten gegen Menschen auch Pflichten gegen Gott seyen, die zu übertreten, schon an und für sich höchstes Elend sey; daß dem Staate dienen ein wahrer Gottesdienst, Recht und Gerechtigkeit der Befehl Gottes, und Wohlthun sein allerheiligster Wille sey, und daß wahre Erkenntniß des Schöpfers keinen Menschenhaß in der Seele zurücklassen könne. Dieses zu lehren, ist Amt und Pflicht und Beruf der Religion; dieses zu predigen Amt und Pflicht und Beruf ihrer Diener.”⁷⁸
Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 41.

⁷⁸ “As leis não alteram as convicções, e penas e recompensas arbitrárias não geram algum princípio, não enobrecem nenhum costume. Medo e esperança não são critérios de verdade. Conhecimento, argumentos e persuasão, estes somente produzem princípios que, por *autoridade* e *exemplo*, podem se tornar *costumes*. É neste ponto que a religião pode auxiliar o Estado, e a Igreja pode se tornar um alicerce da felicidade civil. A tarefa da Igreja é convencer o povo, de modo mais enfático, da verdade de princípios e convicções nobres; é mostrar a ele que os deveres para com os seres humanos são também deveres perante Deus,

Evidentemente a dificuldade aqui é que Mendelssohn falsifica o propósito da Igreja, como se ela fosse uma seita deísta que devesse servir como acessório do Estado. Ele deliberadamente dá ênfase à idéia questionável que as verdades da fé devam ser demonstradas racionalmente, abrindo assim um enorme flanco para ataques de tipo cientificista a qualquer religião. A tarefa educativa eclesiástica seria também a de apenas promover a benevolência em um espírito “tolerante” para com crentes de outras religiões e de dar uma legitimação religiosa ao poder do Estado nacional.

Quanto ao Estado, o uso da força legal seria necessário à medida que as sociedades se tornassem maiores, complexas e decadentes. Assim, argumenta o “Sócrates alemão”, se o cidadão não quiser defender sua pátria, poderá ser obrigado à força, mesmo que isso não o deixe feliz. A manutenção da soberania externa e interna teria então prioridade sobre a felicidade interna da sociedade (“*innere Glückseligkeit der Gesellschaft*”). O cidadão deve cumprir a lei, mesmo que não concorde com ela. Para se tornar membro da sociedade, o cidadão teria renunciado ao direito de agir segundo sua consciência, caso ela não estivesse de acordo com a lei. Assim, o Estado mendelssohniano é, na terminologia kantiana, heterônomo: não requer necessariamente a convicção, mas exige a ação na forma de obediência externa.

A Igreja, ao contrário, que obrigasse os fiéis a ações virtuosas, perderia seu caráter moral, se elas carecessem de convicção. A religião também não pode participar do processo coativo no qual um ato é imposto ao cidadão pelo Estado. A ajuda da Igreja ao Estado consistiria apenas no ensinar e consolar.

A diferença entre o Estado e a Igreja (ou religião, como Mendelssohn às vezes confusamente se exprime) consistiria, assim, no modo como eles promovem o bem-comum. O Estado emite leis, detém o monopólio da força legal e o usa quando necessário, podendo punir e expulsar o cidadão desobediente. Seu direito à coerção provém do contrato social. A Igreja ou sociedade religiosa, ao contrário, emite apenas mandamentos que difundiria através de amor e benevolência, instrução e consolo.

cuja transgressão é em si a pior das misérias; que servir ao Estado é o verdadeiro serviço a Deus; que a caridade é sua mais sagrada vontade; que o verdadeiro conhecimento do Criador não pode deixar nenhum ódio na alma. Ensinar isso é o ofício, o dever, a vocação da religião; pregá-lo é o ofício, o dever, e a vocação de seus sacerdotes.”

2.2.1.6 Direitos perfeitos e imperfeitos

O autor de *Jerusalém* se vale então da distinção entre direitos perfeitos e imperfeitos, segundo o qual o Estado possuiria o direito *perfeito* por deter o poder de coerção a despeito da consciência moral do cidadão, enquanto o direito eclesiástico seria *imperfeito* por carecer desse poder e depender do conhecimento e consciência daquele que deve cumprir o dever.

“Hier zeigt sich also schon ein wesentlicher Unterschied zwischen Staat und Religion. Der Staat gebietet und zwinget; die Religion belehrt und überredet; der Staat ertheilt Gesetze, die Religion Gebote. Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig ist; die Macht der Religion ist *Liebe* und *Wohlthun*. Jener giebt den Ungehorsamen auf, und stößt ihn aus; diese nimmt ihn in ihren Schoos, und sucht ihn noch in dem letzten Augenblicke seines gegenwärtigen Lebens, nicht ganz ohne Nutzen, zu belehren, oder doch wenigstens zu trösten. Mit einem Worte: die bürgerliche Gesellschaft kann, als moralische Person, *Zwangsrechte* haben, und hat diese auch durch den gesellschaftlichen Vertrag wirklich erhalten. Die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf *Zwangsrecht* und kann durch alle Verträge in der Welt kein *Zwangsrecht* erhalten. Der Staat besitzt *vollkommene*, die Kirche bloß *unvollkommene* Rechte.”⁷⁹ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 43

2.2.1.7 A teoria dos direitos, deveres e contratos

Para dar maior força a seu argumento, o “Sócrates alemão” se propõe então a fazer uma exposição técnica de sua posição em termos do direito natural corrente. Principalmente no que se refere à separação entre moral e direito, ele se aproxima mais da tradição de Wolff e Pufendorf do que a de Thomasius. Por isso, sua posição é mais unitária e não prevê o descolamento entre moral e direito.

Nesta parte, Mendelssohn define os conceitos fundamentais de sua compreensão do direito natural e explica como se dá a passagem do estado de natureza para o estabelecimento de relações contratuais. Partimos, portanto, de uma descrição do “estado de natureza”.

⁷⁹ “Aqui já se mostra uma diferença essencial entre o Estado e a Religião. O Estado comanda e compele; a Religião ensina e convence; o Estado emite leis, a Religião mandamentos. O Estado tem poder físico e o utiliza onde necessário; o poder da Religião é *amor* e *beneficência*. O Estado abandona o indivíduo desobediente e o expulsa; a Religião o recebe em seu regaço e procura instruí-lo, ou pelo menos consolá-lo, até os últimos instantes de sua vida terrena, não de todo em vão. Em uma palavra: a sociedade civil, enquanto pessoa moral, pode ter o *direito à coerção* e obteve esse direito através do contrato social em modo arbitrário. A sociedade religiosa não tem pretensão ao *direito à coerção* e não pode obtê-lo por qualquer contrato no mundo. O Estado possui direitos *perfeitos*, a Igreja direitos meramente *imperfeitos*.”

Um direito seria uma capacidade moral de usar meios (bens) para alcançar a própria felicidade. A moralidade de um direito seria determinada pelas regras de “sabedoria e bondade”. Um dever seria uma necessidade moral de fazer algo de acordo com essas regras. É claro que estas regras de “sabedoria e bondade” não podem se contradizer, de modo que, se há um direito, haverá um dever correspondente e vice versa.

A justiça seria a combinação de sabedoria e bondade. As regras sábias e boas acima mencionadas, que fundamentariam os direitos e deveres, seriam então as leis de justiça, que, por sua vez, seriam *perfeitas* ou *imperfeitas*. No direito *perfeito* (compulsório ou externo), todas as condições para que o predicado pertença ao sujeito estão investidas no detentor do direito. Neste caso, este pode exigir o cumprimento do dever compulsório sem restrições e através da coerção legal. No direito *imperfeito* (petição ou interno), o cumprimento do dever depende do conhecimento e da consciência moral do indivíduo sob essa obrigação, de modo que a coerção não é legal. O dever *imperfeito* seria um dever de consciência, de execução voluntária ou facultativa. Mendelssohn considera que, no estado de natureza, todos os direitos entre os indivíduos sejam imperfeitos, com algumas exceções que veremos a seguir.

A propriedade natural do indivíduo seria composta de três partes: (a) suas capacidades, (b) os produtos de seu trabalho, e (c) os bens da natureza apropriados nesses produtos através do seu trabalho. Não haveria uma propriedade comum dos bens da natureza, pois isto só seria possível com os bens produzidos por ela própria, sem o trabalho humano. Por isso, a propriedade não seria apenas convencional, mas dependeria das capacidades e do trabalho individual.

O autor de *Jerusalém* introduz então o conceito de *beneficência*, que pode ser passiva ou ativa, e que seria indispensável para a felicidade e o aperfeiçoamento através da assistência mútua. A partir do momento em que o indivíduo passa a ter um excedente dispensável para o consumo próprio, ele melhora sua própria existência ao ser benevolente. Isso criaria um *dever* (imperfeito) de ajudar o próximo, correspondendo a isso, porém, também o *direito* de ser ajudado em caso de necessidade. Assim, no “estado de natureza”, os indivíduos teriam direitos e deveres imperfeitos de usufruto dos bens alheios que fossem dispensáveis à sobrevivência imediata. A propriedade

natural incluiria assim todos os bens (capacidades, frutos, etc.), e esta teria um uso, em parte para o próprio indivíduo, mas também um uso benevolente ou social.

No “estado de natureza”, todos os direitos e deveres seriam imperfeitos. Deste modo, ficaria a cargo do indivíduo decidir quanto, quando e com quem praticar a dita beneficência. Ninguém poderia coagir o indivíduo a ajudar o próximo. O sacrifício de bens próprios precisaria ser voluntário. A única exceção a isso seriam os deveres e direitos de omissão, entre os quais Mendelssohn menciona o direito à vida, integridade física e indenização.

A relação natural entre pais e filhos seria também marcada por deveres e direitos imperfeitos. Até que adquirissem o uso livre da razão, as crianças não teriam direitos de independência perante os pais. Caberia, porém, então aos pais o dever de educar os filhos para que pudessem alcançar a maioridade e tomar decisões racionais em casos de conflitos de interesses. O herói inspirador de *Natan, o sábio* considera que este dever de educar os filhos seria imperfeito (de consciência) também, embora ele reconheça que o matrimônio criaria entre os pais o dever recíproco e perfeito (compulsório) de cuidar das crianças. Assim, o casamento seria um contrato tácito visando a reprodução que estabeleceria direitos e deveres compulsórios entre os cônjuges. A partir do dever de educar, Mendelssohn deriva o dever de formar um lar comum para possibilitar a vida familiar.

A liberdade natural do indivíduo no estado de natureza seria, portanto, essa independência de deveres compulsórios para com o próximo. Mas a realização da beneficência conduziria ao estabelecimento de relações contratuais para que a transferência de propriedade nela implícita pudesse se tornar efetiva. Ao transferir uma parte dos seus bens dispensáveis para um próximo, é necessário que essa decisão do indivíduo adquira força e efetividade legal, criando direitos perfeitos. Após a transferência de propriedade, o doador perderia seu direito perfeito ao que deu, e passaria a ter apenas um direito imperfeito a ele em caso de necessidade. Por seu lado, o beneficiado deixaria de ter apenas um direito imperfeito ao bem do outro e passaria a ser proprietário desse bem, tendo um direito perfeito a ele.

Para que esta transferência de propriedade fosse possível, seria indispensável uma declaração de vontade explícita e inequívoca do proprietário. Este ato de doação é

denominado pelo autor de *Jerusalém* de “promessa” que, sendo aceita pelo beneficiado, estabeleceria um contrato. Assim, o contrato seria a cessão de uma parte, e a aceitação de uma outra parte, do direito de decidir conflitos referentes a bens dispensáveis da parte cedente. O contrato estabeleceria direitos e deveres compulsórios que não poderiam ser revertidos sem quebra, e cujo respeito poderia ser imposto à força.

Um contrato válido consistiria então para Mendelssohn em cinco etapas.

(1) No primeiro momento, o indivíduo X possuiria uma propriedade.

(2) No segundo momento, esta propriedade não lhe seria indispensável à sobrevivência, podendo ser portanto cedida em ato beneficente ao próximo.

(3) No terceiro momento, Y teria um direito imperfeito a este excedente e poderia apresentar uma petição ou pedido, mas não uma exigência a X. Caberia a X decidir livremente dar algo a Y ou não. X não pode ser forçado a doar, pois tem o direito perfeito sobre sua propriedade natural.

(4) No quarto momento, X se vale desse direito perfeito, decide-se a favor de Y e lhe comunica isto de modo explícito e inequívoco, comprometendo-se assim através de uma promessa.

(5) No quinto momento, Y aceita a oferta de X, e também indica seu acordo de modo explícito e inequívoco. Deste modo, ocorreria a transferência de propriedade.

Seria através de contratos deste tipo que os seres humanos teriam saído do “estado natural” e passado para o “estado civilizado”. As relações de propriedade adquiririam assim uma maior estabilidade. Mesmo as relações sexuais levariam ao estabelecimento de contratos matrimoniais.

2.2.1.8 Aplicação ao problema Igreja-Estado

Tendo explicado assim sua teoria dos direitos e do contrato, o pai do *Haskalá* passará então à aplicação destes conceitos para analisar o problema da relação entre Igreja e Estado no que concerne os atos e as convicções dos cidadãos.

O Estado resultaria do gradual estabelecimento de relações contratuais como visto acima, chegando ao ponto em que o indivíduo renunciaria à sua independência do estado de natureza para tornar os direitos imperfeitos em perfeitos através de leis positivas. O Estado se configuraria então como uma pessoa moral encarregada de

tomar as decisões distributivas e adquiriria um direito perfeito sobre as ações e propriedade dos cidadãos. Para garantir o cumprimento dos deveres compulsórios, o Estado pode se valer da força, a despeito da vontade do cidadão.

A Igreja não teria, ao contrário, nenhum direito compulsório desse tipo sobre os cidadãos. Nossa relação com Jahvé não seria uma de beneficência mútua. Moshe mi-Dessau reclama que o paralelo entre os deveres entre os homens e os deveres do homem para com Jahvé teria sido exagerada e que seria a origem das pretensões, para ele abomináveis, da Igreja Católica. Seu ódio fica explícito no trecho abaixo, onde ele lança acusações não substantiadas contra a Igreja que vão desde hipocrisia e misantropia até perseguição e violência.

“Aus dieser Quelle flossen alle ungerechte Anmaßungen, die sich sogenannte Diener der Religion, unter dem Namen der Kirche, von je her erlaubt. Alle Gewaltthätigkeit und Verfolgung, die sie ausgeübt, aller Zwist und Zwiespalt, Meuterey und Aufruhr, die sie angezettelt haben, und alle Uebel, die von jeher unter dem Scheine der Religion, von ihren grimmigsten Feinden, von Heucheley und Menschenfeindschaft, ausgeübt worden, sind einzig und allein Früchte dieser armseligen Sophisterey; eines vorgespiegelten Conflictts zwischen Gott und Menschen, Rechten der Gottheit und Rechten des Menschen.”⁸⁰ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 57.

A estratégia mendelssohniana é de, em um primeiro momento, considerar todos os deveres como sendo obrigações para com Jahvé. No entanto, esse dever é apenas o de amor, não de beneficência. Por isso, não haveria motivo para dar algo à Igreja, nem teria esta o direito de exigir bens para si. Levando isto às últimas consequências, e antecipando a destruição da Igreja e a futura aquisição de seus bens na Revolução Francesa,⁸¹ Mendelssohn nega a ela até mesmo o direito de propriedade e bens. Não haveria contrato humano possível, escreve ele, que desse direito à Igreja de possuir

⁸⁰ “É desta fonte que fluem todas as pretensões injustas às quais os assim chamados servidores da religião, em nome da Igreja, desde sempre se permitem. Toda a violência e perseguição que praticaram, toda discórdia e contenda, motim e tumulto que provocaram, e todos os males, que desde sempre foram perpetrados sob a aparência da religião pelos seus inimigos mais ferozes, a hipocrisia e a misantropia, são exclusivamente frutos dessa mísera sofística; um conflito ilusório entre Deus e o homem, entre os direitos divinos e os direitos humanos.”

⁸¹ LeBon ((LeBon 1980) p. 116-117) relata sucintamente o processo: “Pendant tous ces désordres les finances ne s’amélioraient pas. Définitivement convaincue que les discours philanthropiques ne modifieraient pas leur état lamentable, voyant d’ailleurs la banqueroute menaçante, l’Assemblée décréta, le 2 novembre 1789, la confiscation des biens d’Église. Leurs revenus, y compris les dîmes prélevées sur les fidèles, étaient d’environ 200 millions et leur valeur estimée à trois milliards. Ils se trouvaient répartis entre quelques centaines de prélats, abbés de cour, etc., possédant le quart de la France. Ces biens, qualifiés désormais domaines nationaux, formèrent la garantie des assignats dont la première émission fut de 400 millions. Le public les accepta d’abord, mais ils se multiplièrent tellement sous la Convention et le Directoire qui en émirent pour 45 milliards, qu’un assignat de 100 livres finit par valoir seulement quelques sous.”

algo. Inevitavelmente, a consequência prática disso seria a expropriação total dos bens eclesiásticos e a destruição física da Igreja Católica.

“Die nächste Folge aus diesen Maximen ist, wie mich dünkt, offenbar, daß die Kirche kein Recht habe auf Gut und Eigentum, keinen Anspruch auf Beytrag und Verzicht; daß ihre Gerechtsame mit den Unserigen niemals in Irrung gerathen, daß also zwischen Kirche und Bürger nie Collisionsfälle vorkommen können. Ist aber dieses, so findet auch zwischen Kirche und Bürger kein Vertrag statt; denn alle Verträge setzten Collisionsfälle voraus, die zu entscheiden sind. Wo keine unvollkommene Rechte statt haben, entstehen keine Collisionen der Ansprüche, und wo nicht Ansprüche gegen Ansprüche entschieden werden sollen, da ist Vertrag ein Unding.

Alle menschliche Verträge haben also der Kirche kein Recht auf Gut und Eigentum beylegen können, da sie ihrem Wesen nach auf keins derselben Anspruch machen, oder ein unvollkommenes Recht haben kann.”⁸² Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 58.

Mendelssohn pretende conceder à Igreja Católica apenas o direito de instruir, consolar, admoestar, ficando para o cidadão o dever de “um ouvido atento e um coração bem-disposto”. O poder de coerção, no entanto, seria exclusivo direito do Estado, não da Igreja. Fica aberta a questão de quem iria sustentar o clero, sendo este desprovido de propriedade. O “Sócrates alemão” responde que o Estado deveria arcar com esses custos, e que a religião não deveria ter nada a ver com dinheiro.

Se, no referente a ações, o Estado se distinguiria da Igreja por ter o direito de coerção legal, no tocante a convicções não haveria grande diferença. Para o pai do *Haskalá*, nem o Estado nem a Igreja teriam direito de punir os cidadãos por suas opiniões, pois não haveria contrato que estabelecesse direitos compulsórios sobre convicções. Mendelssohn marca bastante bem a diferença entre *ações*, que são algo externo e passível de coerção, de *convicções*, que, estando no foro íntimo, não poderiam ser modificadas à força. Ele enfatiza a inutilidade de compelir as pessoas a afirmarem exteriormente crenças que no fundo não têm. Caberia ao Estado e à Igreja utilizar apenas meios persuasivos para educar os cidadãos. O uso do medo e da

⁸² “A conclusão imediata a ser extraída dessas máximas é, como me parece, evidente, que a Igreja não tenha algum direito a bens ou propriedade, nenhuma reivindicação legítima a contribuições ou renúncias; que as suas prerrogativas nunca possam conflitar com as nossas; e que, logo, não pode nunca haver um caso de colisão de deveres entre a Igreja e os cidadãos. Mas, sendo esse o caso, não pode haver contrato entre a Igreja e os cidadãos, pois todo contrato pressupõe casos de colisão a serem decididos. Aonde não há direitos imperfeitos, não surge nenhuma colisão de reivindicações; e aonde não é preciso nenhuma decisão entre um conjunto de reivindicações e um outro, um contrato seria um absurdo. / Nenhum contrato humano pode, portanto, dar o direito da Igreja a bens e propriedade, pois, por definição, a Igreja não pode levantar nenhuma reivindicação sobre tais coisas, nem possui um direito imperfeito a elas.”

esperança teriam um efeito sobre os sentimentos, mas apenas a razão contaria. Como vimos anteriormente, o autor de *Jerusalém* havia já definido a tarefa da religião em termos bastante estreitos, descaracterizando-a em modo racionalista. A estratégia seria de forçar ao máximo a religião a assumir pretensões puramente racionais, que então poderiam ser facilmente questionadas e profanadas pela discussão científica.

A antipatia extrema de Mendelssohn pela Igreja fica manifesta mais uma vez quando ele irá então responder à questão sobre que tipo de governo ela teria, dado que não pode fazer nada senão pregar e ensinar. Ele afirma simplesmente que a Igreja não devia ter governo algum, ficando na mão daqueles com maior habilidade retórica.

“Was wird also der Kirche für eine Regierungsform anzurathen seyn? – keine! – Wer soll entscheiden, wenn in Religionssachen Streitigkeiten entstehen? – Wem Gott die Fähigkeit gegeben, zu überzeugen.”⁸³ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 61.

O pai do *Haskalá* admite que algumas doutrinas, como o ateísmo e o epicurismo, seriam nocivas à ordem pública e que o Estado não deveria permitir sua difusão. Mas ele sugere que o Estado deva fazer isso à distância e com “sábria moderação”, evitando ingerências em disputas que deveriam ser decididas através de argumentos racionais.⁸⁴

O ativismo do autor de *Jerusalém* fica também evidente ao discutir a questão dos juramentos solenes (*Eidschwüre*), que seriam requeridos para certos cargos no Estado. Argumentando que os juramentos não gerariam deveres para com o Estado, pois tratariam de convicções íntimas que não podem ser comandadas, o reformador judeu acusa os gentios de hipocrisia.⁸⁵ Por um lado, os judeus seriam excluídos, pois não levariam a sério os juramentos. Por outro lado, haveria muitos professores, sacerdotes e altos funcionários descrentes dos princípios pelos quais fizeram julgamentos.

⁸³ “Que forma de governo se torna recomendável à Igreja? Nenhuma! Quem deve ser o árbitro, quando surgirem disputas sobre questões religiosas? Aquele a quem Deus deu a habilidade de convencer os outros.”

⁸⁴ Isto nos remete, de novo, à sugestão, pelo menos implícita, de Koselleck (p. 13) sobre a falta de limites para a crítica moralista no Iluminismo. Tudo depende de como se quer interpretar essas admissões, por parte de Mendelssohn, do perigo da crítica desenfreada, enquanto ele se reserva o direito não só de exercê-la, mas de estipular os limites da censura estatal.

⁸⁵ Como é sabido, ao discutir a religião civil em *Du contrat social*, Rousseau havia tomado uma posição radicalmente oposta, chegando a propor o banimento para os céticos, por serem antisociais, e a pena de morte para quem se comportasse como um descrente nos dogmas pelos quais jurara: “Il y a donc une profession de foi purement civile don til appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois.” (p. 167).

Mendelssohn confessa ter sentimentos misantrópicos ao considerar este problema, mas, em modo muito remanescente ao Natan de Lessing, pede a Jahvé que os afaste.

“Aber um der Menschlichkeit willen! Bedenket den Erfolg, den diese Einrichtung bisher unter den gesitteten Menschenkindern gehabt hat. Zählet die Männer alle, die eure Lehrstühle und eure Kanzeln besteigen, und so manchen Satz, den sie bey der Uebernehmung ihres Amts beschworen, in Zweifel ziehen; die Bischöffe alle, die im Oberhause sitzen; die wahrhaftig großen Männer alle, die in England Amt und Würden bekleiden, und jene 39 Artikel, die sie beschworen, nicht mehr so unbedingt annehmen, als sie ihnen vorgelegt worden; Zählet sie, und saget alsdenn noch, man könne meiner unterdrückten Nation keine bürgerliche Freyheit einräumen, weil so viele unter ihnen die Eide gering achteten! – Ach! Gott bewahre mein Herz vor menschenfeindlichen Gedanken! Sie könnten bey dieser traurigen Betrachtung gar leicht über Hand nehmen.

Nein! Aus Achtung für die Menschheit, bin ich vielmehr überredet, alle diese Männer erkennen das nicht für Meineid, was man ihnen unter diesem Namen Schuld giebt. Die gesunde Vernunft sagt ihnen vielleicht, daß niemand, weder Staat noch Kirche, ein Recht gehabt, sie über Glaubenssachen zu beeidigen; weder Staat noch Kirche ein Recht gehabt, mit dem Glauben und Schwören auf gewisse Sätze, Amt, Ehre und Würden zu verbinden, oder den Glauben an gewisse Sätze zur Bedingung machen, unter welchen diese verleihen werden.”⁸⁶ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 66-67.

Esta questão dos juramentos e do conflito entre o compromisso institucional e as convicções pessoais será retomado por Kant no seu artigo sobre o Esclarecimento. Mendelssohn faz tudo para desqualificar os juramentos, dizendo que não teriam utilidade alguma senão para explicitar o que lhe é exigido e torná-lo consciente disso. Ao jurar segundo princípios exigidos pela instituição, o cidadão não estabeleceria nenhum dever ou direito que ele já não tivesse. O juramento seria algo externo, e que faria sentido no tribunal em caso de testemunho sobre fatos vistos pelos sentidos. Mas não teria sentido torturar alguém para que tivesse determinadas convicções interiores.

Para explorar o problema do policiamento coercitivo das convicções íntimas das pessoas, o “Sócrates alemão” destaca a impossibilidade de compararmos os estados

⁸⁶ “Mas, pelo bem da Humanidade, considerai o êxito que esse procedimento teve até agora entre os povos mais civilizados. Contai todos os homens que ocupam suas cátedras e púlpitos, e têm dúvidas sobre muitas proposições às quais juraram quando foram empossados em seus cargos; tomai todos os bispos que sentam na Câmara dos Pares; todos os grandes homens que detêm cargos elevados na Inglaterra e que não aceitam mais incondicionalmente os 39 artigos, aos quais juraram, como quando lhes foram primeiramente apresentados. Contai-os, e então dizei que a liberdade civil não pode ser concedida à minha nação oprimida porque tantos nela pensam pouco de juramentos! Ai! Deus proteja meu coração de pensamentos misantrópicos! Eles poderiam facilmente sair em vantagem ao fazermos essas considerações. / Não! Por respeito à Humanidade, estou, ao contrário, convencido que esses homens não reconhecem como perjúrio o que lhes é imputado. A razão sã lhes diz talvez, que ninguém, nem o Estado nem a Igreja, tem o direito de fazê-los jurar em questões de fé; que nem o Estado nem a Igreja têm o direito de vincular cargos, honras, e dignidade à crença em certas proposições e à vontade jurar por elas, ou de fazer a crença em certas proposições a

mentais, referidos pelas palavras entre sujeitos diferentes, sem recorrer à linguagem. Não podemos também sempre clarificar termos referindo-nos aos objetos, precisando então usar outras palavras e até metáforas. Assim, conceitos abstratos poderiam ser tornados mais concretos. Restaria, contudo, uma enorme margem para confusão por causa da imprecisão da linguagem.⁸⁷

Mendelssohn relata sua experiência pessoal de discutir filosofia e teologia com seu melhor amigo (Lessing?), na qual teria havido profundos desentendimentos por motivos meramente verbais, sendo que ambos tinham opiniões quase idênticas. Apenas após laboriosas clarificações ter-se-ia podido chegar a desfazer os mal-entendidos. Ora, argumenta ele, se com um amigo ele teve estas dificuldades, o que não se deveria esperar de um total estranho? Deste modo, ficaria patente o absurdo de colocar tais exigências como juramentos para poder assumir cargos públicos. Como vimos acima, isso era importante para o pai do *Haskalá* porque impedia judeus de poder tomar esses postos nas sociedades gentias.

2.2.1.9 Recapitulação

Neste momento, Mendelssohn conclui recapitulando seu argumento. No que se refere a convicções, ele não aceita a interferência nem da Igreja nem do Estado no foro íntimo do cidadão. E, no que tange às ações, apenas o Estado poderia exigir o respeito dos direitos alheios, mas não a Igreja, que ficaria reduzida a um papel educativo. Como a excomunhão teria consequências civis negativas, ela não se adequaria ao espírito supostamente racional e tolerante da religião.

“Man vergesse nicht, daß nach meinen Grundsätzen der Staat nicht befugt sey, mit gewissen bestimmten Lehrmeinungen, Besoldung, Ehrenamt und Vorzug zu verbinden. Was das Lehramt betrifft; so ist es seine Pflicht, Lehrer zu bestellen, die Fähigkeit haben, Weisheit und Tugend zu lehren, und solche nützliche Wahrheiten zu verbreiten, auf denen die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft unmittelbar beruhet. Alle nähere Bestimmungen müssen ihrem besten Wissen und Gewissen überlassen werden, wo nicht unendliche Verwirrungen und Collisionen der Pflichten entstehen sollen, die am Ende der Tugendhaften selbst oft zur Heucheley oder Gewissenlosigkeit führen. Jede

condição sob a qual esses seriam conferidos.”

⁸⁷ É isso o que constitui a “Sprackskepsis” mendelssohniana. Segundo D. Martyn (Mendelssohn, p. 147 e seg.), a descrença na capacidade comunicativa da linguagem levava Mendelssohn, no plano prático, a advogar a tolerância.

Vergehung wider die Vorschrift der Vernunft bleibt nicht ungerochen.”⁸⁸
Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 69.

O propósito da sociedade religiosa, diz ele, seria a cooperação mutuamente edificante. A exclusão de um dissidente seria como impedir a entrada de um doente em uma farmácia. Deste modo, Mendelssohn se posiciona contra o rabinato ortodoxo, cujo poder maior consistia no uso da excomunhão (*herem*) como arma de chantagem na comunidade judaica. O célebre caso da expulsão de Espinosa seria portanto inadmissível pela perspectiva do *Haskalá* mendelssohniano.

2.2.2 Parte II: A missão monoteísta do Judaísmo

2.2.2.1 O caso das colônias judaicas

Na segunda parte, o autor de *Jerusalém* responderá a objeções e questões de gentios que haviam sido motivadas principalmente por seu prefácio à tradução alemã ao livro de Manasseh ben Israel. Este prefácio era pretendido pelo próprio Mendelssohn como um apêndice ao tratado apologético de Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) *Sobre o melhoramento civil dos judeus* (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*) de 1781. Tanto a tradução do livro de Manasseh quanto o prefácio visavam estimular a discussão iniciada por Dohm sobre a concessão de cidadania aos judeus.

Dohm, um historiador e diplomata gentio, havia promovido os interesses judaicos argumentando a favor da concessão de direitos civis para estas comunidades estabelecidas em território estrangeiro.⁸⁹ Colocava-se então a questão de até que ponto seria lícito conceder autonomia jurisdicional às colônias judaicas, tanto em questões civis e religiosas gerais quanto à questão específica da expulsão e excomunhão.

⁸⁸ “Não esqueçamos que, segundo meus princípios, o Estado não é autorizado a vincular renda, cargos honoríficos, e privilégios com certas opiniões doutrinárias. No que diz respeito ao cargo de professor, é o dever do Estado indicar instrutores que sejam capazes de ensinar sabedoria e virtude, e de difundir essas verdades úteis que dizem respeito diretamente à felicidade da sociedade. Todos os detalhes devem ser delegados ao melhor conhecimento e juízo do professor; impedindo assim que surjam confusões intermináveis e colisões de deveres que, no final, levarão até mesmo os virtuosos à hipocrisia e à imoralidade. Toda ofensa contra os ditames da razão acaba sendo vingada.”

⁸⁹ Segundo Kevin MacDonald ((MacDonald 1998b) p. 195), Mendelssohn teria engajado Dohm para escrever esta propaganda seguindo uma estratégia inteligente de recrutar líderes gentios para promover causas judaicas perante um público gentio. A similaridade e origem no *ingroup* aumenta sabidamente o apelo da mensagem e a capacidade de induzir o resto do grupo étnico a ter atitudes positivas. Isso é mais difícil de conseguir quando o propagandista é percebido como sendo de outro grupo (*outgroup*). Lessing e Dohm, portanto, ao promover os interesses da colônia judaica, ao invés daqueles de seu próprio grupo étnico alemão, desempenham uma função disfuncional e mal-adaptativa para o seu grupo.

Contudo, Moshe mi-Dessau não poderia dar-se por satisfeito. De fato, não lhe agradou a idéia de ter a colônia judaica delimitada a um espaço específico, ao qual o Estado gentio poderia conceder o direito de autogoverno. No entanto, como vimos anteriormente, pela teoria mendelssohniana do contrato social, não seria possível nem mesmo uma tal concessão, principalmente em casos de consciência religiosa. Nem o Estado nem a Igreja teriam direito sobre o foro íntimo dos cidadãos. Há, portanto, um desacordo fundamental com Dohm sobre a excomunhão e sobre o poder religioso, pois este seria por definição ilegítimo.

A linguagem usada por Mendelssohn aqui é razoavelmente forte. Merece ser notado que ele fala dos princípios da razão sã (*gesunde Menschenvernunft*) como sendo algo cuja divindade (*Göttlichkeit*) nós todos seríamos compelidos a reconhecer. A intenção de destruir o poder espiritual da Igreja Católica é explícita no trecho a seguir. O uso do termo “*Uebel*” para designar o governo religioso, que deveria ser erradicado pela raiz, revela de modo incontrovertível este ressentimento judaico.

“Wenn nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft, deren Göttlichkeit wir alle anerkennen müssen, weder Staat noch Kirche befugt wäre, sich in Glaubenssachen ein anderes Recht anzumaßen, als das Recht zu belehren; eine andere Macht, als die Macht der Ueberführung, eine andere Zucht, als die Zucht durch Vernunft und Grundsätze? Kann dieses erweislich, und dem gesunden Menschenverstande einleuchtend gemacht werden; so ist kein ausdrücklicher Vertrag, noch vielweniger Herkommen und Verjährung mächtig genug, ein Recht geltend zu machen, das ihm entgegengesetzt ist; so ist aller kirchliche Zwang widerrechtlich, alle äußere Macht in Religionssachen gewaltsame Anmassung, und wenn dieses ist; so darf, so kann die Mutterkirche kein Recht verleihen, das ihr selber nicht zukömmt, keine Macht vergeben, die sie sich mit Unrecht angemaßt hat. Es kann seyn, daß der Mißbrauch, durch irgend ein allgemeines Vorurtheil, so um sich gegriffen, so sehr in den Gemüthern der Menschen Wurzel gefaßt hat, daß es nicht thunlich, oder nicht rathsam wäre, ihn mit einem Male, ohne weise Vorbereitung abzuschaffen; aber in diesem Falle ist es doch wenigstens unsere Schuldigkeit, ihm von ferne her entgegen zu arbeiten, und vorerst seiner fernern Ausbreitung jenen Damm entgegen zu setzen. Können wir ein Uebel nicht völlig ausrotten; so müssen wir ihm wenigstens die Wurzel abstechen.”⁹⁰ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 74.

⁹⁰ “E se, de acordo com os princípios da razão sã, cuja divindade todos devemos reconhecer, nem o Estado nem a Igreja estariam autorizados a pretender algum direito em questões de fé além do direito a ensinar; nenhum outro poder que o de persuadir; nenhuma outra disciplina que a da razão e dos princípios? Se isso puder ser demonstrado e tornado claro para a razão sã, nenhum contrato explícito, muito menos tradição ou prescrição, será poderoso suficiente para fazer valer um direito que se contrapõe a ele próprio; toda coerção eclesiástica será ilegal, todo poder externo em questões religiosas será uma usurpação violenta; e, se isso for assim, a Igreja Mãe não poderá conceder um direito que não lhe pertence, nem delegar um poder, o qual injustamente arrogou para si. Pode ser que esse abuso, por meio de algum preconceito ou outro, tenha se tornado tão difuso e tão profundamente arraigado nas mentes dos homens que não seria factível ou aconselhável aboli-lo de uma vez, sem uma sábia preparação. Mas em tal caso, é

Tudo isso levanta uma dificuldade considerável. Por um lado, o Cristianismo já representa uma primeira etapa de judaização dos povos europeus, originariamente politeístas. Assim, a secularização poderia ser entendida como uma liberação do poder religioso exercido a partir de uma matriz teológica hebraica (a Bíblia) sobre a civilização ocidental. Por outro lado, a pura e simples extirpação da Igreja Católica para atender ao ressentimento e à vontade de poder judaicos de modo algum parece defensável, pois não fica claro quem ocuparia o vácuo deixado por ela. Sabemos, pela nossa leitura de seu colaborador Lessing, que esse lugar caberia exclusivamente à elite judaica. O herói inspirador de *Natan, o sábio* estava claramente promovendo uma secularização da sociedade européia que só poderia levar ao ateísmo, materialismo e epicurismo. Esta destruição parcial do sagrado não podia ser substituída com sucesso por um mero culto superficial dos “direitos humanos” e da “vida”. Como veremos a seguir, embora Mendelssohn, por consistência, tenha que teoricamente restringir o poder do rabinato, de modo algum ele desejava abandonar ou destruir o Judaísmo. Mas, no final das contas, a conversão dos *maskilim* (seguidores do *Haskalá*), não mais sujeitos ao rabinato, ao Protestantismo também mostra a superficialidade das teses iluministas sobre a religião. A proposta de Mendelssohn, embora procure atacar especificamente o poder da Igreja Católica, atinge também o Judaísmo, apesar de todas as suas diferenças estruturais. Esse é o “dano colateral” da munção administrada pelo “Sócrates alemão” e apenas comprova o grau de sua destrutividade.

O autor de *Jerusalém* menciona a seguir o seu prefácio à tradução do livro de Manasseh ben Israel e se felicita com a Prússia de Frederico II, notório maçom, pelo espírito de tolerância que ele pôde desfrutar. Frederico estaria em acordo com suas doutrinas e teria mostrado sabedoria e moderação ao não tocar nos “privilégios” eclesiásticos. Mendelssohn explica que levará séculos até que as pessoas não-esclarecidas “entendam” que estes “privilégios” não seriam lícitos nem úteis. Ele já nota, porém, que o espírito de “tolerância” já havia se infiltrado o suficiente a ponto que a prática eclesiástica da excomunhão e da coerção perdera sua popularidade. Além

pelo menos nosso dever opô-lo à distância, e, antes de tudo, erigir uma represa contra sua futura expansão. Se não podemos erradicar um mal completamente, devemos pelo menos cortar suas raízes.”

disso, o pai do *Haskalá* se alegra de que o clero protestante local estaria promovendo este racionalismo como sendo o verdadeiro medo de Jahvé entre os iniluminados. Descrevendo o direito eclesiástico como um “ídolo”, ele regoziza que estes pastores estivessem colocando a verdade no pedestal. Ao contrário destes pastores cristãos bonzinhos e “esclarecidos”, haveria contudo aqueles gentios que não teriam gostado de seu prefácio, embora não tivessem conseguido refutar seus argumentos.

2.2.2.2 Resposta ao resenhista das *Göttingische Anzeigen*

Um destes gentios pensantes teria sido o resenhista das *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* (Setembro 1782)⁹¹. Comentando o prefácio de Mendelssohn, ele teria reclamado que estes argumentos seriam severos e novos, e que, além disso, inviabilizariam um debate, pois simplesmente negavam premissas usualmente aceitas (i.é, que a Igreja e o Estado teriam o direito sobre as convicções dos cidadãos).

O “Sócrates alemão” reconhece isso, mas insiste que o debate ainda seria possível. Ele alega que se pode sempre examinar os pressupostos de todo jogo. No caso do tribunal de justiça, o assassino que diz não ver diferença entre seu reato, e o ato de matar um animal, pode ser condenado, a despeito de sua não aceitação dos princípios do direito. O padre, porém, que irá conversar com ele antes de sua execução, teria, supostamente, que responder a suas dúvidas de modo puramente racional. Mendelssohn alega que, na religião, isso teria que ser como nas artes e nas ciências. Segundo sua visão ultraracionalista, não haveria artigo de fé que não pudesse, em princípio, ser submetido a exame crítico. A religião seria, assim, um tribunal de última instância que proveria as respostas que faltam ao Estado.

O resenhista havia dado como um contra-exemplo o caso do *mohel* que realiza o controverso ato de circuncisão nos meninos. Este estaria incumbido pela comunidade judaica de fazer esta operação. Caso ele mais tarde se convencesse que a circuncisão é uma mutilação genital danosa que não devia ser feita, e deixasse de cumprir seu contrato, que direitos teria ele? O resenhista argumenta que isto seria similar ao caso do pastor que teria que continuar seu ofício, mesmo tendo perdido a fé.

⁹¹ Anúncios goettingueanos sobre coisas eruditas.

O filósofo judeu responde que o caso não se aplica, pois o *mohel* desempenharia um papel comunitário que, em princípio, caberia ao pai. Haveria inclusive vários indivíduos competindo para poder fazer a operação, e a única regalia recebida pelo serviço seria o de sentar na ponta da mesa na comemoração posterior ao ato. Sendo um serviço, o *mohel* ganharia por seu trabalho, mas isto não teria comparação com os privilégios dispensados aos membros do clero. Além disso, de pouco importariam as convicções pessoais do *mohel* sobre seu trabalho. Caso ele achasse a circuncisão uma crueldade, ele teria simplesmente que procurar um outro emprego.

Para que o argumento do resenhista tivesse força, ele teria que demonstrar que (a) haveria um vínculo entre direitos sobre bens e pessoas e as convicções, e (b) que leis positivas e contratos poderiam fundar um tal direito sobre as convicções. Mendelssohn aponta com razão que o contra-exemplo do *mohel* não faz nada para estabelecer um tal direito. No caso de pastores compelidos a propalar doutrinas nas quais não acreditam, haver-se-ia de ter em mente a distinção entre o direito do Estado sobre ações enquanto tais, e atos que transmitem convicções. O *mohel* pode fazer a operação a despeito de suas crenças. O pastor que deve pregar algo no qual não acredita estaria em uma situação mais complexa, dado que o ensinamento perderia seu valor e sinceridade. Mendelssohn prefere não prescrever o que um pastor nessa situação deveria fazer, deixando isso a cargo da consciência individual e das circunstâncias de cada caso. Ele insiste que uma refutação de seu argumento teria que demonstrar os pontos (a) e (b) com base no direito natural. Ele também critica os autores precedentes a ele, que simplesmente partiam de um “*jus circa sacra*”, que teria então que ser atribuído a alguém. Mesmo Hobbes não teria escapado deste pecado.

2.2.2.3 Resposta a August Friedrich Cranz (o “pesquisador”)

O autor de *Jerusalém* passa então a responder a August Friedrich Cranz (1737-1801), que lhe havia escrito uma carta anônima descrevendo-se como um “pesquisador” (*Suchende, philalethes*), que é o termo maçônico que designa aquele que rebusca os mistérios esotéricos. Cranz, que pode ter sido maçom, tinha grande simpatia por Mendelssohn e acreditava que o reformador judeu era um crente no Judaísmo tradicional mas que teria caído em contradição com sua própria fé. Dizendo-se motivado pelo ideal de “um pastor e um rebanho”, Cranz considerava o momento

propício para tentar converter o “Sócrates alemão” para o Cristianismo. A tentativa anterior de Johann Caspar Lavater havia sido infeliz e mal-sucedida. Assinando sua carta com um “S” seguida de pontinhos, Cranz esperava com este ardil fazer Mendelssohn crer que a carta teria sido redigida por Joseph von Sonnenfels de Viena, que era tido em alta estima por ele. O ardil funcionou e motivou a própria redação de *Jerusalém*. Só mais tarde se esclareceria que a carta teria sido escrita por Cranz, mas o importante era que ela já havia surtido efeito de estimular Mendelssohn a escrever seu ensaio.

O argumento básico de Cranz era que a rejeição do poder eclesiástico retiraria as bases da religião mosaica. Deste modo, o pai do *Haskalá* estaria se colocando em uma posição complicada. A questão seria: como poderia ele conciliar sua defesa da liberdade de consciência e sua crítica do direito de excomunhão com o sistema de governo judaico? O próprio Antigo Testamento mostrava que Moisés vinculava a coerção e a punição à não-observância dos deveres para com Jahvé, portanto, do direito eclesiástico com o ensinamento doutrinal. Cranz concordava com Mendelssohn que o cumprimento desses deveres com base no medo seria pura escravidão, mas não via como Esclarecimento e Judaísmo tradicional poderiam ser conciliados. A pedra fundamental do Judaísmo seria essa vinculação entre o poder eclesiástico e a religião, sendo a lei mosaica dada por revelação. Deste modo, objetava Cranz, ficava difícil de entender a posição real de Mendelssohn. Ao mesmo tempo, Cranz procura levantar a possibilidade do reformador judeu se converter ao Cristianismo, dado que ele via no *Haskalá* uma certa convergência com o Protestantismo. De fato, isto se justifica, pois historicamente sabemos que muitos *maskilim* se converteram, inclusive a família do próprio Mendelssohn. A questão posta pelo “pesquisador” era, portanto, muito legítima e relevante, obrigando Mendelssohn a clarificar mais sua relação com o Judaísmo tradicional.

A resposta a Cranz será, em síntese, que, após a destruição do segundo templo, o Judaísmo teria se tornado uma doutrina racional contendo verdades eternas, ou seja, uma religião, e não mais um Estado teocrático (ou hierocrático).⁹² Deste modo, o poder

⁹² Como veremos mais adiante, Kant não irá aceitar esse argumento, e continuará a considerar o Judaísmo não como suposta religião, mas como forma teocrática de organização étnica e política.

eclesiástico mosaico não seria mais legítimo nas condições históricas atuais, o mesmo valendo para a excomunhão (*herem*) . Assim, Mendelssohn procura não ceder na sua concepção do direito natural, enquanto reformula o Judaísmo tradicional para adequá-lo à ideologia iluminista. Na sua resposta, ele reconhece o mérito da crítica de Cranz, pois a concepção de Judaísmo tradicional, como descrita por ele, seria de fato a de muitos judeus. Isso não mudaria, contudo, o fato que a autoridade religiosa poderia, pela força, apenas suprimir a expressão da razão, mas não refutar os argumentos. Mesmo que ele fosse obrigado ao silêncio pela autoridade rabínica, esses argumentos não refutados reapareceriam na sua mente sob a forma da dúvida, que ele tentaria aplacar através de preces piedosas.

Mendelssohn se faz de ofendido, porém, perante a sugestão que ele estaria tentando subverter o Judaísmo tradicional, apesar de ser exatamente isso que ele estava fazendo. Ele também exprime irritação com a sugestão de Cranz que, após esse primeiro passo, de rejeitar o Judaísmo tradicional, ele se aproxime do Cristianismo. A réplica a isto será que, se o Judaísmo é metaforicamente o andar fundamental ou térreo sob o Cristianismo, de pouco adiantaria mudar para o andar superior, se tudo irá colapsar sob o exame racional. O convite não deveria ser o de conversão, mas que judeus e cristãos procurem dissipar a aparente contradição entre Bíblia e ciência natural.

Neste momento, o pai do *Haskalá* passa a discutir as questões colocadas no pós-escrito à carta de Cranz, que foram enviadas junto com esta com o nome do autor, Daniel Ernst Mörschel. Deste modo, a resposta a Cranz fica postergada ao final do texto, junto com a conclusão da resposta a Mörschel. É esta última que ocupará a maior extensão do texto mendelssohniano, e nele o autor estará basicamente reformulando os conceitos fundamentais Judaísmo tradicional como revelação, as condições de validade das leis, e sua missão como veiculador do monoteísmo puro. Segundo Alexander Altmann (Altmann, p. 25), a resposta não satisfaz Cranz. Para o “pesquisador”, o filósofo judeu provavelmente não teria podido dizer o que realmente pensava por motivos políticos. O fato é que a contradição apontada por Cranz era incontrovertível e que só restava a Mendelssohn mascarar ao máximo o conflito com o Judaísmo tradicional.

A resposta real, no entanto, é que, para obter direitos civis para a colônia judaica, era necessário adotar uma posição contratualista e racionalista, em princípio oferecendo como contrapartida a renúncia e o sacrifício⁹³ do Judaísmo. Não teria feito sentido algum propor a aquisição de cidadania nos Estados europeus, supostamente se integrando, sem ao mesmo tempo abandonar o modo de vida judaico. A tarefa de Mendelssohn era advogar em causa da própria etnia e fazer isso parecendo ser o mais “racional” possível para dar a seu argumento o máximo de respeitabilidade. A elite financeira judaica que o sustentava estava provavelmente muito pouco preocupada com finezas teológicas e doutrinárias, sendo para ela muito mais relevante remover empecilhos à sua ascensão política. Mais importante que a consistência lógica era avançar a ideologia iluminista que teria um efeito poderosamente destrutivo sobre o ethos (ou espírito comunitário) dos povos europeus cristianizados. Dada a experiência histórica dos judeus na Diáspora, a herança etnocêntrica do Judaísmo tradicional havia sido já submetida com sucesso a dificuldades desconhecidas aos outros povos. Assim, podia-se esperar que o efeito corrosivo da ideologia iluminista seria muito menos eficaz entre judeus do que entre os gentios e, assim sendo, abrir-se-iam as portas para uma nova ordem judaico-maçônica que suplantaria tanto a Igreja Católica quanto os setores conservadores da aristocracia européia.⁹⁴ De fato, é isso que ocorreria com a Revolução Francesa. É neste contexto estratégico que a contradição de Mendelssohn, que de outro modo permaneceria inexplicável, passa a fazer sentido.

De fato, a conversão dos *maskilim* e sua assimilação foi uma perda para o Judaísmo, e pode ser vista como um dano colateral da estratégia iluminista. No entanto, do ponto de vista genético, isso significa um influxo no conjunto gênico gentio sem que tenha havido um comparável e recíproco influxo europeu nas comunidades ortodoxas, que continuaram a impor a endogamia. Esta impermeabilidade genética das comunidades judaicas ortodoxas faz com que elas preservem sua genealogia e coesão enquanto a aristocracia e classe média gentias se hibridizavam cada vez mais. O

⁹³ Kant, como veremos adiante, conceitua esse sacrifício da identidade na assimilação como uma “eutanásia” do Judaísmo, o que não tem, cumpre enfatizar, absolutamente nenhuma conotação genocida, quanto mais se considerarmos a integração como algo voluntário.

⁹⁴ Koselleck (p.57) chega a falar em “suicídio político” da aristocracia “progressista”.

resultado prático disto é que, no *outgroup* gentio, o nível de solidariedade grupal e etnocentrismo será nitidamente menor, tornando-o mais fácil de dividir e de administrar.

Altmann (Altmann p. 12) nota que, no rascunho do texto de *Jerusalem*, Mendelssohn havia pretendido tomar uma atitude explicitamente anti-cristã. Em resposta às críticas que Cranz havia feito à intolerância da legislação mosaica, ele pretendia dirigir a mesma acusação ao Cristianismo, e até mesmo o Protestantismo. Isso mostra, portanto, a intenção agressiva e apologética do pai do *Haskalá*.

É importante também notar que a conclusão de *Jerusalém*, em que Mendelssohn irá repudiar a idéia de uma união das religiões, faz também parte da resposta a Cranz. O herói inspirador de *Natan, o sábio* justifica essa rejeição dizendo que, por detrás do princípio “um pastor para um rebanho”, se esconderiam malévolas intenções de tirania universal e de intolerância. Esta é uma recusa incondicional da conversão ao Cristianismo e, portanto, de uma integração plena na sociedade européia. É, portanto, ao mesmo tempo uma afirmação categórica de fidelidade irrenunciável ao Judaísmo, ou melhor, a algum tipo novo de Judaísmo, que ainda teria que ser sistematizado. Mais do que uma simples contradição entre fé e razão, isto revela um enorme conflito de interesses, pois ao mesmo tempo que se está exigindo cidadania e integração nas sociedades gentias, exige-se o direito de manter algum tipo de Judaísmo como veiculador histórico do monoteísmo puro. Isso configura claramente um jogo duplo, no qual se tenta conseguir ganhar pelos dois lados.

2.2.2.4 Resposta a Daniel Ernst Mörschel

Ao contrário de Cranz, Mörschel supunha que Mendelssohn fosse Deísta e, por isso, indagou, no seu pós-escrito, sobre a relação entre fé e razão. O esclarecimento dessa questão toma então a maior parte da segunda seção de *Jerusalem*. Mendelssohn fará uma série de considerações, em uma espécie de *tour de force*, passando da teologia da revelação até a lógica e metafísica nas leis mosaicas, negando a existência de dogmas no Judaísmo, dissertando sobre a origem da escrita e da linguagem, e a relação disso com a idolatria, contrastando, por fim, isso com o Judaísmo enquanto monoteísmo puro. Não precisamos nos adentrar em todos os aspectos dessa extensa argumentação, mas apenas reter seus pontos principais.

O importante é apreciar adequadamente o modo como Mendelssohn procura, por um lado, disfarçar seu desacordo com o Judaísmo tradicional, enquanto o repropõe em termos compatíveis com a ideologia iluminista. Como decorrência disso, o Judaísmo passa a ser uma religião eminentemente racional, não-coercitiva, não revelada, não dogmática, e também o alicerce do Cristianismo, por representar o monoteísmo “puro”. Esta reformulação do Judaísmo visaria sua sobrevivência no futuro esclarecido, ao mesmo tempo que se adquiririam direitos civis para os judeus. O povo judeu, etnicamente semita, e, portanto, diverso, com uma identidade pré-moderna, forte e irrenunciável, passaria a ser visto como apenas mais um sub-grupo religioso “autóctone”. Uma vez rompido o monopólio da Igreja Católica sobre o Cristianismo e a promoção do Protestantismo com auxílio judaico a Lutero, o próximo passo seria desenfatar o aspecto étnico e político (ou seja, nacional) do Judaísmo e apresentá-lo apenas como “religião” ou sistema de crenças. Há, portanto, um esforço enorme, por parte dos propagandistas judaicos como Mendelssohn, de minimizar sempre a visibilidade das diferenças com o grupo gentio externo, de modo a facilitar o convívio com ele, mas, na realidade, preservar sempre práticas de favorecimento do próprio grupo interno. Isso envolve um discurso duplo e contraditório, como vemos no autor de *Jerusalém*. Seu desmascaramento só é possível para uma mente capaz de captar todos os elementos contraditórios, de unificá-los, e de examinar rigorosamente sua (in)consistência geral.⁹⁵ E o problema é que a judaização e a fragmentação individualista da cultura européia tornam isto muito difícil para a maior parte das pessoas, pois deixa-se de ter um interesse coletivo identificável a partir do qual tal reflexão possa surgir.

Mendelssohn começa sua resposta negando que ele tivesse jamais criticado o Cristianismo. Ele também faz questão de deixar bem claro que ele não pretendia ter nenhuma informação secreta, de origem hebraica, para provar a falsidade desta religião. Ele considera que o que havia a ser dito sobre o assunto já estava esgotado, e que seus argumentos não tinham nada de novo. Mörschel, considerando-o um deísta inconfesso por medo de represálias políticas, pelo menos não tentava persuadir Mendelssohn a converter-se ao Cristianismo. Um outro ponto de concordância é que o

⁹⁵ Ser inteligente significa justamente ser capaz de *interligar* as informações.

pai do *Haskalá* não reconhecia nenhuma verdade eterna que não fosse compreensível, demonstrável e verificável pela razão. Até aí havia acordo.

O erro de Mörschel começaria, entretanto, ao supor, com Cranz, que essas posições racionalistas e iluministas seriam incompatíveis com o Judaísmo tradicional. A causa deste engano estaria no conhecimento insuficiente da religião hebraica. Mendelssohn simplesmente nega que haja, para o Judaísmo, uma revelação divina no sentido cristão. As leis mosaicas teriam sido reveladas em modo sobrenatural, exprimindo regras de conduta cotidiana enquanto vontade de Jahvé, mas sua verdade eterna não seria revelada por fala e escrita, mas descoberta pela razão através da contemplação da natureza e da coisa. Ao invés de uma “revelação sobrenatural da religião” dever-se-ia falar de uma “legislação sobrenatural”. Para explicar esta distinção, o autor partirá para uma exposição mais técnica, que segue um formato similar à primeira parte, onde ele introduzira sua teoria do direito natural.

Verdades eternas, como o próprio nome diz, seriam proposições não sujeitas ao tempo e que permanecessem constantes por toda a eternidade. O filósofo judeu distingue entre três tipos: as verdades necessárias, as contingentes e as históricas. Do ponto de vista de sua natureza, as verdades *necessárias* seriam imutáveis com base na sua essência, que não poderia ser concebida de outro modo. A origem última destas verdades necessárias seria o intelecto de Jahvé. Exemplos seriam as verdades da matemática e da lógica. As verdades *contingentes* teriam sua base na realidade, pois esta se configuraria de um jeito e não de outro. A sua fonte seria a vontade de Jahvé, que aprova um certo estado de coisas. Os exemplos aqui seriam as verdades da física e da psicologia. Estas ciências estariam sujeitas à vontade divina, algo que não aconteceria com a lógica e matemática. As verdades *históricas* consistiriam em descrições de fatos passados e que não podem ser mais alterados.

Do ponto de vista de sua fundamentação, as verdades necessárias seriam fundadas na razão somente, sua validade determinada pela coerência dos conceitos. As limitações aqui seriam apenas do pensamento puro, que conseguiria ou não conceber algo. Segundo Mendelssohn, estas verdades deveriam ser “impostas” à razão, pois teriam necessidade lógica. A análise das proposições deveria ser suficiente para elucidar os problemas. Além disso, haveria formas platônicas pré-existentes que

teriam que ser “rememoradas”. O ensino das verdades *necessárias* por Jahvé ocorreria por meio da criação, a natureza e as faculdades que ele nos teria dado. As verdades *contingentes* se fundamentariam tanto na razão quanto na observação. Em muitos casos, seríamos compelidos a confiar em autoridades confiáveis sobre assuntos que estão além de nossa percepção. No entanto, Mendelssohn enfatiza que os objetos teriam que realmente existir e que o teste dessas verdades contingentes aceitas por confiança teria que ser possível. Ele nota que, quanto mais estas verdades tiverem um efeito sobre nossa felicidade, mais interesse teremos para confirmar por nós mesmos se estas contingências são verdadeiras. Quanto às verdades *históricas*, os objetos de que versam não existem mais, por isso não temos alternativa senão confiar no testemunho de autoridades confiáveis. Segundo Mendelssohn, seria justamente por meio destas verdades históricas que Jahvé procuraria nos instruir mais, valendo-se de palavras, da escrita e de milagres.

Após esta parte lógica, o autor de *Jerusalém* passa então à questão da felicidade alcançada por meio da razão e da educação. Segundo ele, a razão seria plenamente suficiente para que os seres humanos alcançassem a felicidade terrena e eterna. Jahvé teria sido onipotente e bom. Por isso, a revelação não seria necessária para sermos felizes. Mendelssohn retoma o argumento lockeano que a revelação é particular, não universal. Sendo assim, seria bastante estranho que, se a revelação fosse necessária para a felicidade de toda a humanidade, esta teria que esperar até que a revelação dada aos cristãos fosse disseminada pelo planeta.

O Judaísmo verdadeiro acreditaria na felicidade como a destinação de toda a humanidade, *Yiddim* e *Goyim*. Os meios para alcançá-la teriam sido dados universalmente. Por um lado, nos povos mais primitivos, o animismo levaria o indivíduo naturalmente a um monoteísmo não idólatra. Por outro lado, nos povos mais evoluídos, o naturalismo cientificista, excessivamente crítico, seria corrigido nas suas tendências panteístas, e reconduzido à verdade teísta. Mendelssohn parece concordar com Rousseau que a sabedoria não é sempre necessária nem útil para a felicidade. No entanto, ele rejeita a idéia que a moralidade melhore ou piore em decorrência da racionalização das relações sociais. Segundo ele, a sociedade seria heterogênea, de modo que o progresso em uma parte seria contrabalanceado pela degeneração em

outro. Assim, ele não subscreve à idéia iluminista do progresso moral, e desvincula-a do progresso técnico e científico.

Esta questão do progresso moral teria sido colocada por Lessing em *A Educação da Humanidade*, de modo excessivamente hipotético. O herói inspirador de *Natan, o sábio* diz que deveríamos simplesmente observar a realidade social e perceber que há diversas faixas etárias. A identificação feita por Lessing entre ontogênese e filogênese, ou seja, ver a humanidade como um indivíduo que seria educado por Jahvé de criança a adulto, seria infundada. Mendelssohn considera que o progresso moral ocorre apenas no nível individual, não coletivo. No nível social, haveria pequenas oscilações, alguns progressos sucedidos por retrocessos.

Kant irá discordar de Mendelssohn sobre este ponto na terceira seção de seu escrito sobre teoria e praxis ((Kant 1973b) p. 105 e seg.). Segundo o filósofo königsberguiano, essa filosofia da história seria por demais triste e desanimadora, além de não coadunar-se com a noção de bondade divina. E, do ponto de vista prático, nota Kant, se não houvesse esperança de um futuro melhor, então a própria tentativa mendelssohniana de esclarecer seu povo deixaria de ter sentido.

Altmann (p. 212) enfatiza, porém, que há uma concordância entre Kant e Mendelssohn no ponto em que eles consideram que o progresso moral e cultural pode ser interrompido (*unterbrochen*), mas não rompido (*abgebrochen*). O problema é que Altmann não distingue entre o progresso moral individual, e coletivo. Para Mendelssohn, só há progresso moral individual, não coletivo, e o problema nisso é que, se vários indivíduos progredissem, sua somatória seria um progresso coletivo. É importante notar também que, para Mendelssohn, como vemos, as verdades da religião seriam eternas e sempre acessíveis à razão em todas as épocas. Ficaria a cargo então do indivíduo esclarecido buscar a moral pelo uso da razão. Por isso, mesmo que não houvesse esperança de um progresso moral coletivo contínuo e ininterrupto como aponta Kant, permaneceria necessária a busca individual esclarecida e racional da moralidade. O autor de *Jerusalém* afirma que esta impossibilidade de progresso moral coletivo é um fato e que, portanto, seria um desígnio da providência de Jahvé.

Cassirer (p. 257, 260 e seg.) admite que, embora tanto Mendelssohn quanto Lessing se valham de conceitos leibnizianos, Lessing teria ido mais além no sentido

histórico e lógico. Para os pensadores iluministas, explica Cassirer, a realização dos fins mais altos da humanidade não podia ser confiada à história e, por isso, Mendelssohn teria se refugiado em supostas leis universais da razão.

A resposta a Mörschel passa, portanto, a adquirir contornos mais claros. A revelação, sendo particular, não é o caminho para a felicidade terrena e eterna. É a razão que nos deve propiciar acesso às verdades eternas da religião. O Judaísmo não seria uma religião revelada, mas conteria uma legislação revelada composta por verdades racionais. Ele seria, assim, um monoteísmo puro. Apenas o Cristianismo seria a religião revelada e universal da humanidade.

As verdades históricas contidas na Bíblia teriam, segundo Mendelssohn, dado origem à legislação mosaica. A pretensão destas não seria de verdades religiosas eternas, como no Cristianismo, mas apenas servir como regras de conduta para o dia-a-dia. Estas verdades históricas se fundariam em indícios concretos, deveriam ser verificadas por autoridades, e poderiam ser confirmadas através de milagres. Estes últimos, porém, não seriam reconhecidos como prova. O “Sócrates alemão” explica que o Judaísmo prescreve a morte para o milagreiro se ele promover a idolatria. Isso se justificaria porque, acima de tudo, deveria valer a autoridade fundada na verdade e na razão. A legislação mosaica não se limitaria, portanto, apenas a regras de conduta, mas conteria “um tesouro inexaurível de verdades racionais e doutrinas religiosas tão intimamente interconectadas a ponto de formar uma só entidade” (Mendelssohn, p. 99).

Podemos agora entender porque, para Mendelssohn, a fé não poderia ser obrigada a reconhecer verdades espirituais que ela própria deveria poder reconhecer pelo uso livre da razão. Ele nota, ademais, que nenhuma lei mosaica comanda a fé, mas apenas prescreve atos. O sentido do termo hebraico para fé significaria confiança em promessas. O texto hebraico da Bíblia também diria não que se deveria acreditar em verdades eternas da razão, mas apenas entendê-las e sabê-las.

Por causa desta ausência de comandos sobre convicções pessoais, o Judaísmo careceria de livros simbólicos, dogmas e artigos de fé. Juramentos religiosos tampouco fariam sentido para o judeu. Enquanto faria sentido reduzir as ciências a princípios fundamentais, na legislação “tudo seria fundamental” (Mendelssohn, p. 101).

Um outro aspecto importante é que as verdades do Judaísmo não estariam acorrentadas a palavras e signos. As doutrinas judaicas teriam sido confiadas ao ensino vivo e prático, adequando-se pragmaticamente às circunstâncias do momento. Os ensinamentos orais teriam sido apenas relutantemente vertidos em forma escrita pelos rabinos, evitando assim contradições explícitas. Moshe mi-Dessau dá importância aqui à lei cerimonial, que seria uma “escrita viva” adequada para o ensino oral. O aluno aprenderia vendo o exemplo de seus mestres na prática. Como o Natan lessinguiano, ele critica o ensino livresco porque substituiria a imediatidade e espontaneidade do contato pessoal e oral. Isso seria algo negativo e um sinal de corrupção.

O autor de *Jerusalém* embarca então em uma série de considerações sobre a origem da linguagem (incluindo conceitos, classes, o alfabeto e os hieróglifos) que, embora original e meritória em si, nos distanciaria demais da questão da reformulação do Judaísmo.⁹⁶ O ponto central de Mendelssohn com relação à linguagem é que foi o uso de caracteres escritos que primeiramente levou à idolatria. Ou seja, o ceticismo lingüístico mendelssohniano se insere no bojo de uma condenação unilateral do que ele considerava ser idolatria. Ele também evita comprometer o Judaísmo com dogmas ou doutrinas sistematizadas e escritas, possibilitando assim sua indefinição para usos ideológicos. Daí a defesa da oralidade e a crítica da escrita. Ao mesmo tempo, ele advoga o Judaísmo como monoteísmo “puro”, ou seja, desprovido de “idolatria”. O excursus sobre a linguagem serve, portanto, para argumentar que haveria um fetichismo da linguagem na sistematização da teologia cristã e do direito eclesiástico, que ele próprio havia anteriormente chamado de um “ídolo”.

Há, assim, todo um discurso sobre a “corrupção” da “idolatria”, que abrangeria o “Paganismo” europeu.⁹⁷ Ele nota que os deuses gregos e romanos eram associados a

⁹⁶ D. Martyn (Mendelssohn, p. 147 e seg.) tem uma opinião radicalmente oposta sobre a importância da teoria da linguagem como explicação para os paradoxos do texto. Mendelssohn era cético sobre a capacidade dos signos expressarem adequadamente a interioridade psíquica, mas ao mesmo tempo era obrigado a reconhecer que eles eram o único meio de transmitir conhecimentos e de possibilitar a comunicação. Segundo Martyn, isso tinha consequências práticas, pois fazia com que Mendelssohn não confiasse em diálogos sobre questões profundas de fé, o que explicaria sua relutância em promover discussões ecumênicas. Embora plenamente legítimo, esse argumento semântico não me parece suficiente para dar conta da duplicidade mendelssohniana em todas suas dimensões étnicas e políticas, nem me parece ter a precedência que Martyn lhe confere. É perfeitamente possível que Mendelssohn, partindo disso sim de uma atitude hostil, adotasse a teoria do ceticismo semântico para poder evitar o exame intersubjetivo de suas teses e intenções, algo que poderia eventualmente escapar de seu controle.

⁹⁷ Para equilibrar nossa discussão, vale a pena citar a resposta de um crítico como H. S. Chamberlain sobre precisamente esta questão do “Paganismo” (que, de resto, é um termo por demais impreciso e depreciativo). Segundo ele, a acusação de “idolatria” era uma projeção que os judeus lançavam sobre os outros povos, mas que carecia de qualquer sentido, senão para os próprios judeus. Pelo fato de terem uma constituição anímica caracterizada pela tirania da vontade e por um “materialismo abstrato”, eram eles que corriam o maior perigo de cair na idolatria. Ele escreve: “... nem os alemães, nem os celtas, nem os eslavos dirigiam suas

animais, cujas características representariam seu caráter (por exemplo, a coruja de Minerva). Mendelssohn considera, assim, que toda idolatria primitiva tenderá ao culto de animais, e não de homens. Esta “degeneração” teria afetado todas as religiões do planeta, mas apenas o Judaísmo preservaria o “monoteísmo puro”. Enquanto isso, os outros povos teriam caído na superstição, na hipocrisia, na manipulação por sacerdotes ignóbeis, e até cometido sacrifícios humanos. Os filósofos teriam procurado promover o esclarecimento e o abandono dessa irracionalidade e depravação, mas sem sucesso. A orientação platonista, seguindo números e abstrações, teria tido a vantagem de prevenir que os intelectos limitados confundissem coisas com signos. Mas mesmo isso não teria impedido, no final, um fetichismo dos números.

Em contraste com essa caracterização depreciativa da civilização européia e da herança pagã, Moshe mi-Dessau se remete à lei cerimonial judaica para mostrar sua superioridade sobre a “idolatria” ancestral européia. Segundo ele, os judeus teriam sido escolhidos pela providência de Jahvé para ser uma nação sacerdotal, encarregada de pregar noções “puras” e “sãs” sobre Deus e seus atributos para todas as outras nações.

O argumento vai assim. As doutrinas religiosas conteriam verdades eternas abstratas. A tentativa de captar e preservar estas doutrinas em signos permanentes fracassaria, porque os hieróglifos levariam à superstição e à idolatria, enquanto o alfabeto pecaria por ser excessivamente especulativo. A lei relacionada à execução de cerimônias judaicas teria a vantagem de sempre vincular as doutrinas com atos cotidianos e rituais. A lei cerimonial comandaria apenas certas ações, mas propiciaria a reflexão. Desse modo, cada cerimônia judaica daria ocasião à reflexão sobre as verdades eternas da religião. Esta tradição oral do Judaísmo teria preservado uma interação pessoal mais intensa que entre outros povos.

Mendelssohn passa então a criticar o “Paganismo” porque tradicionalmente concebia os deuses como tendo vícios como ódio, inveja e assim por diante. Ele considera que, com um pouco de reflexão, os europeus deveriam ter percebido que

preces à imagens. E onde morava o Zeus helênico? Onde Atenas? Nas poesias, na fantasia, lá em cima no Olimpo cercado de nuvens, mas nunca neste ou naquele templo. Phidias esculpiu sua obra para *honrar* o deus. Para *homenagear* os deuses faziam-se inúmeras imagens pequenas que ornamentavam cada casa e a enriqueciam com uma representação viva de seres superiores." ("... weder die Germanen, noch die Kelten, noch die Slaven beteten Bilder an. Und wo lebte der hellenische Zeus? Wo die Athene? In den Gedichten, in der Phantasie, oben auf dem wolkenumflossenen Olymp, doch nie und nimmer in diesem und jenem Tempel. Dem Gotte zu Ehren bildete Phidias sein unsterbliches Werk, den Göttern zu Ehren wurden die unzähligen kleinen Bildnisse hergestellt, die jedes Haus schmückten und mit der lebendigen Vorstellung höherer Wesen erfüllten." Chamberlain, p. 230-1.

essa maldade dos deuses se origina da fraqueza e do medo. Os “sentimentos bárbaros” dos deuses pagãos trairiam seu medo e insegurança. Um deus, certo de sua superioridade, seria mais feliz praticando o perdão e o amor. Se os pagãos fossem mais refinados, eles teriam percebido que, junto com a onipotência, a bondade e o amor infinito seriam qualidades divinas. O “Sócrates alemão” convenientemente “esquece” que isso justamente gera o problema da teodicéia, ou seja, a explicação do mal se Jahvé é tão bondoso. Para reforçar seu argumento, o pensador judeu alega que na mitologia pagã não haveria um caso de amor e misericórdia para com crianças em nenhuma divindade. Para finalizar, ele admite que Homero não teria ficado aquém da compreensão que os deuses poderiam perdoar por amor e que eles não poderiam ser felizes sem a benevolência para com os homens.

Mesmo que a consideração de Mendelssohn sobre o “Paganismo” seja no fundo falsa e ofensiva, o importante não é necessariamente refutá-la, mas sobretudo aperceber-se de sua intenção destrutiva para com os povos europeus. Estes, e em particular destaque os gregos, criaram todas as artes e ciências. O Judaísmo não produziu isso, ficando limitado a um deslumbramento etnocêntrico com roupagem teocrática e monoteísta, e resta ainda ver que bem fará à humanidade. A alegação do autor de *Jerusalém* sobre a suposta falta de amor e misericórdia dos deuses pagãos para com as crianças perde todo seu sentido face à violência real da circuncisão que é feita em cada menino judeu. Se Mendelssohn tivesse sido mais refinado, então ele poderia, e deveria, ter refletido sobre isso também, pois esta questão já havia sido justamente levantada pelo resenhista das *Göttingsche Anzeigen*.

Concluindo sua resposta a Mörschel, o reformador judeu afirma que ele dispensaria uma revelação direta que lhe desse maior certeza sobre as verdades eternas. Deste modo, na relação entre razão e revelação, é apenas a primeira que realmente interessa a Mendelssohn. A revelação é dispensável para ele.

2.2.2.5 Recapitulação

Vem a seguir, como no final da primeira parte, uma recapitulação do argumento. A revelação teria transmitido uma legislação prática e eterna, cujas verdades não seriam sobrenaturais, mas poderiam ser investigadas pela razão. As leis mosaicas seriam preceitos para a ação cotidiana. Não haveria mistérios da fé, nem conflito entre

razão e fé. A legislação do *Halakhah* permaneceria central no Judaísmo mas teria uma dimensão lógico-metafísica ausente em Espinosa. A revelação seria particular e exclusivista, e, portanto, contradiria a idéia de justiça divina e amor igual para todos. A fé doutrinal deveria provir da religião natural, sendo racional e acessível a todos. Nisso Mendelssohn seria anti-místico e contra a *Kabbalah*. Ele também rejeita a interpretação puramente política da legislação mosaica em Espinosa. O vínculo entre lei e felicidade (terrena e eterna) dos judeus e verdades eternas da razão seria mantido na lei cerimonial, impedindo a corrupção da idolatria causada pela escrita. A validade e o sentido interno das leis mosaicas continuariam após o fim da teocracia, como demonstrado nas leis cerimoniais, relacionadas a verdades históricas e eternas. Essa base histórica concreta seria a marca da distinção dos judeus dos outros povos. Sua missão étnica seria então pregar o monoteísmo puro para os gentios.

2.2.2.6 Final: O cosmopolitismo pela metade

O fecho de *Jerusalém* é com certeza a parte mais emocionante de todo o texto por causa de seu virtuosismo retórico. Destaca-se, em particular, a defesa absolutamente visceral do Judaísmo, ao mesmo tempo que se exige a concessão de cidadania nos Estados europeus. A contradição é tão gritante e profunda que dá uma intensidade especial à sua retórica. Após ter operado uma verdadeira metamorfose do Judaísmo, para apresentá-lo como um monoteísmo puro e racional, Mendelssohn enfaticamente insiste que não irá renunciar à sua religião de modo algum, se esse for o preço da cidadania européia. Ele sugere que o membro da nação judaica sirva dois mestres, o “César” europeu e Jahvé, mas jamais abandone o Judaísmo.

“Und noch itzt kann dem Hause Jakobs kein weiserer Rath ertheilt werden, als eben dieser. Schicket euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seyd; aber haltet auch standhaft bey der Religion eurer Väter. Traget beider Lasten, so gut ihr könnet! Man erschweret euch zwar von der einen Seite die Bürde des bürgerlichen Lebens, um der Religion willen, der ihr treu bleibet, und von der andern Seite macht das Clima und die Zeiten die Beobachtung eurer Religionsgesetze, in mancher Betrachtung, lästiger, als sie sind. Haltet nichts desto weniger aus, stehet unerschüttert auf dem Standorte, den euch die Vorsehung angewiesen, und lasset alles über euch ergehen, wie euch euer Gesetzgeber lange vorher verkündigt hat.

In der Tat sehe ich nicht, wie diejenigen, die in dem Hause Jakobs geboren sind, sich auf irgend eine gewissenhafte Weise, vom Gesetze entledigen können.”⁹⁸ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 128.

Dirigindo-se aos seguidores de Jesus, ele lhes pergunta se é possível a convivência enquanto meros cidadãos, apesar do separatismo judaico. Ele diz, então, falando em nome de um “nós” judaico, que renunciaria aos direitos civis, mas jamais ao Judaísmo.

“Ihr solltet glauben, uns nicht brüderlich wieder lieben, euch mit uns nicht bürgerlich vereinigen zu können, so lange wir uns durch das Zeremonialgesetz äusserlich unterscheiden, nicht mit euch essen, nicht von euch heurathen, das, so viel wir einsehen können, der Stifter eurer Religion selbst weder gethan, noch uns erlaubt haben würde? – Wenn dieses, wie wir von christlich gesinnten Männern nicht vermuthen können, eure wahre Gesinnung seyn und bleiben sollte; wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun; ...”⁹⁹ Mendelssohn, *Jerusalem*, p. 130.

É claro que não pode senão causar espécie que uma nacionalidade queira as vantagens decorrentes da cidadania de outra, mas ao mesmo tempo insista em manter-se separada do próprio povo ao qual supostamente se integraria. Simplesmente não há nada mais contraditório e suspeito que isso. Se fosse assim, então os europeus de hoje deveriam também ter o direito à cidadania israelense. Não se pode excluir a possibilidade que o propósito de Mendelssohn e dos ativistas pró-semíticos era simplesmente obter as vantagens decorrentes da aquisição de direitos civis, enquanto os judeus permaneceriam *de facto* um povo distinto, que não se misturaria a ninguém, estabelecendo assim um Estado dentro do Estado com interesses próprios e

⁹⁸ “E, mesmo hoje, nenhum conselho mais sábio do que este pode ser dado à Casa de Jacó. Adaptai-vos à moral e à constituição da terra na qual vos haveis trasladado; mas mantende com perseverança a religião de vossos pais também. Suportai ambos fardos o quanto puderdes! É verdade que, de um lado, o fardo da vida civil é aumentado para vós por causa da religião à qual vos mantendes fiéis, e, por outro lado, o clima e os tempos tornam a observância de vossas leis religiosas mais penosas do que elas são. Não obstante isso, perseverai; permanecei inabalados no posto que a Providência vos tenha designado, e suportai tudo que vos acontecer, como vosso legislador previu há muito tempo. / De fato, não posso ver como aqueles nascidos na Casa de Jacó possam, com boa consciência, desfazer-se da lei.”

⁹⁹ “Acreditais que não podeis nos amar reciprocamente como irmãos e unir-vos a nós como cidadãos enquanto estivermos externamente distintos de vós pela lei cerimonial, não comeremos convosco, e não nos casarmos convosco, que, pelo que podemos ver, o fundador de vossa religião não faria ele próprio nem nos permitia fazer? Se essa for e permanecer vossa verdadeira convicção, o que não podemos supor de homens de espírito cristão; se a união civil não puder ser obtida sob nenhuma outra condição que a de que nós nos afastemos das leis que ainda consideramos vigentes, então lamentamos sinceramente ter que declarar que preferimos renunciar à união civil...”

separados. Afinal, há um ponto básico que está sendo esquecido nessa questão da cidadania. Os “privilégios” ou “regalias” do cidadão visam não só gratificá-lo pelo seu trabalho, que sustenta a nação e a torna possível, mas garantir sua adesão e lealdade ao Estado, dando-lhe uma margem mínima de participação política. Reivindicar o direito a essa participação, porém, exige, no mínimo, como contrapartida, o dever de ser leal ao Estado e de se integrar, enquanto membro da sociedade à qual supostamente se quer pertencer.

O filósofo do *Haskalá* conclui então seu livro com o já mencionado repúdio à união das fés querida por Cranz, pois seria o suprasumo da intolerância mascarada de seu oposto. O herói inspirador de *Natan, o sábio* levanta toda uma retórica sobre o mal se apresentando sob as vestes mais inocentes, o ecumenismo sendo então como um lobo mau vestido de carneiro. A tentativa de incorporar o Judaísmo no Cristianismo seria uma “hipocrisia universal”.

O ponto crítico, que decisivamente esclarece o jogo duplo mendelssohniano, surge, portanto, quando se coloca a alternativa entre a identidade judaica e o Iluminismo com direitos civis. A opção pela identidade prova que o compromisso prioritário é com o interesse étnico particular, não com a humanidade universal. Mendelssohn era mais do que suficientemente inteligente para entender que, ao sacrificar sua identidade, a sua advocacia por interesses étnicos próprios perderia sua razão de ser. Obstinar-se na preservação da identidade étnica, qualquer que seja, é simplesmente incompatível com a busca iluminista por uma moral fundada no reconhecimento da humanidade universal em cada um de nós. Sem dúvida, a intransigência mendelssohniana perante a exigência de se abstrair os componentes étnicos (e éticos no sentido hegeliano) de sua identidade evidencia dramaticamente os custos comunitários do projeto iluminista e suscita simpatia. Mas, nesse caso, porque insistir na implementação do Iluminismo, principalmente se for apenas para os outros e não para si? Temos que praticar o que pregamos, caso contrário, legitimam-se todas as suspeitas de desonestidade intelectual. O pensamento de Mendelssohn revela nesse ponto fundamental uma unilateralidade e falta de auto-crítica bastante preocupante, pois sugere que o Iluminismo seria, pelo menos para ele, um mero instrumento ideológico para poder reivindicar vantagens para sua etnia particular. No mínimo, seu

cosmopolitismo é parcial, uma proposta que fica a meio caminho e que pára justamente no momento crítico em que precisaria, por consistência, retribuir o que deve ao Outro pelos privilégios recebidos.

2.3 Conclusão: “Iluminando” unilateralmente o Outro

“Vous demandez quelle était la philosophie des Hébreux; l'article sera bien court: ils n'en avaient aucune. Leur législateur même ne parle expressément en aucun endroit ni de l'immortalité de l'âme, ni des récompenses d'une autre vie. Josèphe et Philon croient les âmes matérielles; leurs docteurs admettaient des anges corporels...” Voltaire, “Juif”, *Dictionnaire philosophique*.

Que Mendelssohn tenha posto a si como objetivo primeiro defender, acima de tudo, os interesses de sua etnia, relegando a ideologia iluminista ao segundo plano, é algo que só pode decepcionar quem realmente esperava algo diferente do herói que serviu de modelo e inspiração para *Natan, o sábio*. Enquanto o personagem ficcional vinha com sua parábola do anel, na qual as religiões judaica, cristã e islâmica eram equiparadas em valor, o personagem real de modo algum abria mão de sua crença particular. Natan era um mestre, um educador divinamente eleito da humanidade, enquanto Mendelssohn apresenta sua racionalidade apenas quando lhe é conveniente, mantendo, de resto, um apego fanático à sua etnia e religião. Ambos personagens pregam a “tolerância”, mas o personagem real elabora uma teoria jurídica para possibilitar a desapropriação dos bens eclesiásticos.

2.3.1 Mendelssohn como interlocutor (Martyn)

Segundo David Martyn, o papel de Mendelssohn foi historicamente decisivo para iniciar um diálogo entre judeus e alemães.

“Vor Moses Mendelssohn hatte sich kein unkonvertierter Jude einen Namen als deutschsprachiger Autor gemacht; und erst mit den hier präsentierten Texten hat sich Mendelssohn ausdrücklich als Jude – und nicht nur als Gelehrter, Philosoph oder Aufklärer – in deutscher Sprache zu Wort gemeldet. Erstmals in Deutschland tritt hier ein Jude *als Jude* unvermittelt und unübersetzt an die deutschsprachige Öffentlichkeit. Mit diesen Schriften ergibt sich also zum ersten Mal überhaupt die Möglichkeit eines unmittelbaren „deutsch-jüdischen

Gesprächs“ als historisches Phänomen.“¹⁰⁰ Martyn (Mendelssohn 2001), *Nachwort* in Mendelssohn, p. 137.

A posição do pai do *Haskalá*, prossegue Martyn, se destacaria no contexto da produção iluminista alemã também por essa coexistência tensa entre cosmopolitismo iluminista e particularismo judaico.

“Gerade in dieser Spannung zwischen Aufklärung und Partikularismus, zwischen rationalistischer Vernunft und tradiertem Judentum, liegt nun die herausragende Bedeutung der Position, die Mendelssohn in diesen Schriften zum ersten Mal zum Ausdruck bringt. Hier kann man beobachten, wie das aufklärerische Ideal einer universellen und souveränen menschlichen Vernunft, die keine überlieferten Dogmen unkritisiert gelten läßt, Seite an Seite mit einem durchaus partikularistischen Beharren auf jüdischer Differenz einhergehen kann.“¹⁰¹ Martyn, *Nachwort* in Mendelssohn, p. 138.

No entanto, Martyn é obrigado a reconhecer o carácter paradoxal, se não contraditório, dessa mesma posição.

"Der eigentliche Widerspruch dieser Schrift scheint mir vielmehr anderswo zu liegen: nicht in den Argumenten, die sie darlegt, sondern in ihrer bloßen Existenz als Schrift für ein nichtjüdisches Publikum. Was wollte Mendelssohn mit *Jerusalem* erreichen? Das Buch ist nur sinnvoll als ein Plädoyer für die Toleranz: (...) Denn das Gespräch, das hier in seinen ersten Anfängen ‚erstirbt‘, scheitert nicht nur am universalistischen Geltungsanspruch der (christlichen) deutschen Aufklärung, an deren uneingestandener Intoleranz gegenüber jeder Form kultureller Differenz. Es scheitert auch an der Widersprüchlichkeit von Mendelssohns Vorhaben. *Jerusalem* eröffnet ein „deutsch-jüdisches Gespräch“, dessen Möglichkeit es widerlegt. Der Widerspruch dieser Schrift ist somit kein logischer, sondern ein performativer: das, was sie bewirken soll, erklärt sie selbst für unmöglich. / Diese Inkonsequenz kann man Mendelssohn zum Vorwurf machen.“¹⁰² Martyn, *Nachwort* in Mendelssohn, p. 154-155.

¹⁰⁰ “Antes de Moses Mendelssohn nenhum judeu não convertido havia estabelecido seu nome como autor em língua alemã e somente a partir destes textos Mendelssohn tomou a palavra em alemão enquanto judeu – e não enquanto erudito, filósofo ou iluminista. Pela primeira vez na Alemanha, um judeu *enquanto judeu* entrava, sem mediações ou traduções, na esfera pública alemã. Com estes escritos produz-se pela primeira vez a possibilidade de um “diálogo judeu-alemão” imediato enquanto fenômeno histórico.”

¹⁰¹ “Precisamente nesta tensão entre Iluminismo e Particularismo, entre razão racionalista e Judaísmo tradicional, reside o significado excepcional da posição que Mendelssohn formula pela primeira vez nestes escritos. Aqui pode-se observar como o Ideal iluminista de uma razão humana universal e soberana, que não poupa de crítica nenhum dogma tradicional, pode conviver lado a lado com um apego totalmente particularista pela diferença judaica.”

¹⁰² “A verdadeira contradição deste escrito me parece residir alhures: não nos argumentos, que são apresentados, mas na sua mera existência enquanto escrito para um público não judeu. O que Mendelssohn almejava obter com *Jerusalém*? O livro tem sentido apenas como uma pregação pela tolerância: (...) Pois o diálogo, que nos seus primeiros inícios aqui “falece”, fracassa não apenas na reivindicação de verdade universalista do Iluminismo (cristão) alemão, na sua intolerância não assumida perante toda forma de diferença cultural. Ela fracassa também na contraditoriedade da intenção de Mendelssohn. *Jerusalém* inaugura um diálogo “alemão-judeu” cuja possibilidade ele refuta. A contradição deste escrito não é, logo, lógica, mas performativa: aquilo, que deveria efetivar, é

2.3.2 Mendelssohn como defensor dos direitos humanos

No prefácio à sua tradução do ensaio de Manasseh ben Israel, Mendelssohn considera a possível acusação de ser um mero propagandista dos interesses de sua etnia. No contexto do prefácio, ele estava procurando desmontar argumentos comuns contra os judeus em geral, um deles sendo que eles seriam, como todo comerciante, militar, professor, e funcionário estatal, *Verzehrer* (ou seja, consumidores ou devoradores) e não *Hervorbringer* (produtores). O autor de *Jerusalem* responde que o comerciante judeu mais insignificante, ao disponibilizar produtos necessários à produção, passa a ter uma utilidade considerável para a sociedade. Nesse sentido, ele seria realmente produtivo. A prova de que ele não estaria fazendo mera propaganda étnica seria o caso da Holanda, com seu sucesso comercial e industrial após sua acolhida dos judeus sefarditas ibéricos.

“Der geringste Handelsjude ist in dieser Betrachtung kein bloßer Verzehrer, sondern ein nützlicher Einwohner (ich darf nicht sagen, Bürger) des Staats, ein wirklicher Hervorbringer.

Man sage nicht, ich sey ein partheyischer Sachwalter meiner Glaubensbrüder, und such alles zu vergrößern, was zu ihrem Vortheil, oder zu ihrer Empfehlung gereichen kan (sic). Ich berufe mich abermals auf Holland, und auf welches Land könnte man sich, wenn von Handlung und Industrie die Rede ist, füglicher berufen?“¹⁰³ Mendelssohn, *Vorrede*, p. 21.

Em uma passagem anterior do prefácio, Mendelssohn também demonstra ter uma consciência muito clara sobre a diferença entre a defesa dos direitos dos seres humanos enquanto tais e da apologia de interesses étnicos, por definição particulares. Lembrando Dohm e seu trabalho, ele nega que a sua intenção tenha sido promover interesses judaicos, mas teria sido, isso sim, a defesa da humanidade e de seus direitos. Mendelssohn considera uma feliz coincidência¹⁰⁴ que se possam defender as duas coisas ao mesmo tempo, ou seja, tanto os interesses particulares quanto os direitos universais. Ele adiciona, porém, uma observação importante. É a de que o

explicado por ele mesmo como sendo impossível. / Esta acusação de inconsistência pode ser feita contra Mendelssohn”

¹⁰³ “O judeu comerciante mais diminuto é, nesta perspectiva, não um mero consumidor, mas um habitante útil (não posso dizer cidadão) do Estado, um real produtor. / Não se diga que eu sou um representante partidário dos meus irmãos de fé, e que eu procuro engrandecer o que pode lhes dar vantagem ou servir de encômio. Eu lembro de novo a Holanda, e a que país poderíamos nos referir com mais razão, em se tratando de comércio e indústria?”

¹⁰⁴ Pelo menos do ponto de vista motivacional, a defesa dos interesses de indivíduos ou grupos genealogicamente mais próximos a nós representa um esforço menor porque a tendência da seleção natural é eliminar genes que favoreçam o comportamento altruísta (no sentido de prejudicar a capacidade reprodutiva do organismo altruísta) nos indivíduos. Organismos reprodutivamente altruístas

sábio do século XVIII teria superado as diferenças e consideraria apenas o ser humano em si.

“Als philosophisch-politischer Schriftsteller, dünkt mich, hat Herr DOHM die Materie fast erschöpft, (...). Seine Absicht ist, weder für das Judenthum, noch für die Juden eine Apologie zu schreiben. Er führet bloß die *Sache der Menschheit*, und vertheidiget ihre Rechte. Ein Glück für uns, wenn diese Sache auch zugleich die unserige wird, wenn man auf die Rechte der Menschheit nicht dringen kann, ohne zugleich die Unserigen zu reklamieren. Der Weltweise aus dem 18ten Jarhunte hat sich über den Unterschied der Lehren und Meinungen hinweggesetzt, und in dem Menschen nur den Menschen betrachtet.”¹⁰⁵ Mendelssohn, *Vorrede*, p. 10.

Tendo em vista essa valorização mendelssohniana de uma universalidade cosmopolita, porém, torna-se automaticamente problemática qualquer defesa de direitos, para qualquer grupo étnico, que vá além daqueles que lhe forem inerentes por sua humanidade abstrata. Se o “Sócrates alemão”, sendo um sábio do século XVIII, deveria procurar o universal, então não há como justificar sua defesa dos interesses étnicos próprios sem postular a identidade cosmopolita como fundamento conceitual subjacente à identidade judaica. Na ordem de prioridade lógica, seria necessário primeiro afirmar a humanidade dos judeus, repudiando qualquer superioridade por eleição divina, possibilitando assim a consideração de seus direitos enquanto seres humanos universais. O particularismo judaico só poderia entrar posteriormente, então, como diferenciação etno-religiosa, mas permanecendo uma identidade não privilegiada por direitos especiais que não fossem já, por igualdade perante a lei, concedidos a todos os outros grupos com identidades análogas. A ênfase na universalidade cosmopolita surge quando Mendelssohn deseja habilitar os judeus para que possam se candidatar à cidadania e assim participar diretamente do Estado laico europeu onde se encontrassem. Porém, no momento em que essa inserção do judeu põe em risco sua identidade e lealdade para com a comunidade judaica internacional, o pai do *Haskalá* freia o processo de integração e retrocede em direção ao particularismo judaico.

simplesmente desaparecem, pois sacrificam a replicação de sua matriz genética para auxiliar a reprodução de outros genótipos.

¹⁰⁵ “O Sr. DOHM esgotou, como escritor filosófico-político, parece-me, o assunto, (...). Sua intenção não é escrever uma apologia, nem para os judeus, nem para o Judaísmo. Ele promove apenas a *questão da humanidade*, e defende seus direitos. É uma felicidade e sorte para nós, se essa questão também ao mesmo tempo é nossa, se não podemos insistir nos direitos da humanidade sem também reivindicar os nossos. O sábio do século XVIII já superou a distinção entre doutrinas e opiniões, e considera apenas o humano no ser humano.”

Certamente, o vaivém desse percurso argumentativo poderia sugerir “confusão intelectual” do autor.

É sabido que Mendelssohn, à época, sofria de mal dos nervos (*Nervenschwäche*). Em sua famosa carta (16 de Agosto de 1783) ao autor de *Jerusalém*, Kant, após algumas observações sobre a boa saúde, faz questão de dizer que o livro não trazia o menor indício da doença (“... *ohne einmal jene Nervenschwäche (davon man doch im J e r u s a l e m nicht die mindeste Spuhr antrifft) hiebey in Betracht zu ziehen*”) e lamentava que Mendelssohn, com sua acuidade (*scharfsinnige Aufmerksamkeit*) não pudesse se ocupar mais de metafísica, agora que a *Crítica da razão pura* havia sido publicada. O filósofo königsberguiano explica as condições da gestação (uns 12 anos) e da redação (entre 4 e 5 meses) da obra, justificando sua opção por um estilo técnico e não o da filosofia popular, no qual o pai do *Haskalá* era um mestre consagrado.

“Es sind wenige so glücklich, vor sich und zugleich in der Stelle anderer denken (sic) und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können. Es ist nur ein Mendelssohn.”¹⁰⁶ Kant, *Kants Briefwechsel*, Band I, 1747-1788 / (hrsg. von Rudolf Reicke), p. 344.

Cumprir lembrar que, vinte anos antes, em 1763, Mendelssohn havia ganhado o primeiro prêmio da Academia Berlinesa de Ciências (Berliner Akademie der Wissenschaften) por seu “Tratado sobre a evidência nas ciências metafísicas” („Abhandlung über die Evidenz in methaphysischen Wissenschaften“). Kant ficara em segundo lugar.¹⁰⁷

O reconhecimento da argúcia de Mendelssohn é reiterada mais adiante, nas palavras finais da carta sobre *Jerusalem*. O filósofo prussiano elogia em particular a defesa da liberdade de pensamento e a rejeição da abordagem histórica da religião.

“...Herr F r i e d l ä n d e r wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihr J e r u s a l e m gelesen habe. Ich halte das Buch für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch

¹⁰⁶ “Há poucos tão felizes a ponto de conseguir pensar para si e no lugar dos outros, e de conseguir encontrar o modo de exposição adequado para eles todos. Há somente um Mendelssohn.”

¹⁰⁷ Yirmiyahu Yovel (Dark Riddle, p.19) explora a possibilidade que a competição que Kant teria tido que enfrentar, na juventude, contra o coetâneo Mendelssohn, e, na velhice, contra o jovem Salomon Maimon, que propunha revisões da filosofia transcendental, resultasse em atitudes anti-judaicas. Isso se concretizaria no direcionamento da filosofia kantiana contra o estilo ao mesmo tempo “dogmático” e popular representado por Mendelssohn.

andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und bedrücken kann, von der ihrigen absondert, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muß; denn alle das Gewissen belästigende Religionspunkte kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht."¹⁰⁸ (Kants Briefwechsel, S. 347)

Em face desse prestígio indiscutível que o “Sócrates alemão” gozava enquanto uma das mentes mais finas na Europa, torna-se difícil argumentar convincentemente que ele teria sido incapaz de compreender os requisitos do Iluminismo no que dizia respeito à integração dos judeus. De fato, Yirmiyahu Yovel ((Yovel 1998), p.14-15) fala de uma contradição não no sentido formal, mas no sentido prático e histórico.

“Another of Mendelssohn’s flaws, perhaps the most consequential, is the contradiction between viewing Judaism as a particular constitution and the endeavor to emancipate the Jews politically. Emancipation demanded the Jews’ political assimilation, their entry as equal citizens into the European nations (as Frenchmen, Germans, etc. in their nation, and as direct citizens of the French or the German state, unmediated by an interim body like the Jewish community). This required the abolition of autonomous Jewish communities with their own laws and the political integration of Jews as individuals into the host society. This is not a formal contradiction, but a practical and historical one; it is the opposition between the medieval and the modern situation of the Jews. To continue Jewish existence in Mendelssohn’s way, as a special legal community, required extending into modernity the medieval ghetto situation in which the Jews were enclosed in their autonomous community; but this contradicted another Mendelssohnian principle, which required religion to be voluntary and the Jews to modernize, to get out of their enclosure and become integrated into European society. Jewish assimilation was in large measure the result of this contradiction – a reaction to it, rather than its resolution.” Yovel (Yovel 1998), p.14-15.

¹⁰⁸ “... O Sr. *Friedländer* poderá contar-lhe com qual admiração pela sua sagacidade, fineza e esperteza eu li seu *Jerusalém*. Eu considero o livro um anúncio de uma grande reforma, conquanto demorada e progressiva, que irá afetar não só a sua nação, mas a todas. O Senhor soube unir à sua religião um tal grau de liberdade de consciência que não se esperaria dela, e de um modo que nenhuma outra pode se vangloriar. O Senhor também argüiu de modo tão fundamental e claro sobre a necessidade de uma liberdade de consciência ilimitada para toda religião, que finalmente também de nosso lado a Igreja terá que refletir sobre como separar tudo o que pode perturbar e oprimir a consciência daquilo em sua esfera que deverá por fim unir os seres humanos em vistas dos pontos essenciais da religião. Pois todos os pontos perturbadores da consciência provêm a nós da história, se fazemos na crença de sua verdade a condição de sua bênção.”

Evidentemente, se a assimilação tinha por consequência a dissolução das comunidades judaicas, era inevitável que o *Haskalá* teria que enfrentar uma oposição renhida no interior dessas mesmas, e não só por parte do rabinato ortodoxo cuja ideologia talmúdica seria substituída pelo direito cosmopolita e pela ciência natural.

2.3.3 Mendelssohn como traidor deísta (Arkush e Sorkin)

A tentativa mendelssohniana de repensar o Judaísmo no interior do quadro conceitual proposto pelo cosmopolitismo iluminista, por mais incompleta e truncada que fosse, deixou marcas profundas na autoimagem étnica judaica. Sendo um profundo conhecedor da tradição israelita, o pai do *Haskalá* introduziu o individualismo moderno ocidental, o racionalismo da religião natural e uma rejeição da teocracia que se chocava com a herança coletivista do Judaísmo. O caráter “alienígena” desses elementos ainda incomoda estudiosos contemporâneos de linha mais ortodoxa.

Allan Arkush, por exemplo, em seu artigo “The Questionable Judaism of Moses Mendelssohn” ((Arkush 1999)), põe em questão, como o próprio título sugere, a fé religiosa do autor de *Jerusalém*. Sem dúvida, Mendelssohn teria sido religioso no sentido de acreditar na existência de Deus, da Providência e na imortalidade da alma. Mas a religião natural e racional do “Sócrates alemão” ficaria muito aquém de uma fé judaica convincente. Assim, ele teria sido um “deísta dissimulador” e um “judeu questionável”.

David Sorkin ((Sorkin 1999)) levanta, similarmente, a questão do abandono do Judaísmo por parte da família Mendelssohn como uma espécie de traição. Joseph Mendelssohn (1770-1848), o filho banqueiro de Moses,¹⁰⁹ descrevia com desprezo a condição não esclarecida dos judeus não assimilados. Segundo ele, seu pai teria inclusive traduzido o Pentateuco ao alemão para evitar o uso do lídiche, que ele menosprezava.¹¹⁰ Sorkin descreve bem a perspectiva do judeu-alemão assimilado.

“In writing of his father’s childhood and early education, Joseph saw the Jews of the eighteenth century as lacking all redeeming qualities. They had no „*Bildung*“ (education) and lived in a combination of “ignorance and shameless filth” since they were legally segregated from society, forced into demeaning occupations

¹⁰⁹ Joseph era também tio do compositor Felix Mendelssohn-Bartholdy. Embora ele nunca tivesse abandonado o Judaísmo, seu filho (Georg) Benjamin se converteu ao Cristianismo.

¹¹⁰ Nas palavras de Sorkin (1999, p. 10): “The Pentateuch translation aimed to dislodge the Yiddish which Mendelssohn despised and to lead Jewish students away from the Talmud and set them on the road to German language, science and literature”.

and kept in intellectual servitude by east European Jewish leaders and rabbis who taught in Yiddish (“which was a crass combination of German and Hebrew and did not deserve to be called a language”) and rejected any contact with the larger culture. The Jews of the eighteenth century displayed no essential differences from those of the sixteenth.” (Sorkin 1999, p. 9)

Além disso, Sorkin explica que, segundo o relato de Joseph, a relação do “Sócrates alemão” com o Judaísmo chegaria, no limite extremo, a não passar de uma mera tática para poder viabilizar o projeto reformista. Moses ter-se-ia valido de seus conhecimentos da tradição hebraica apenas para poder dispor de alguma autoridade no interior da comunidade judaica.

“Joseph in fact understood his father’s relationship to Judaism exclusively in terms of this reformatory project: Mendelssohn calculatingly continued to observe Jewish law since otherwise he would not have been able to influence his fellow Jews. Similarly, he argued that the rabbis opposed his father’s endeavors but refused to take measures against him because of his imposing knowledge of Talmud and Jewish law.” (Sorkin 1999, p.10)

Teríamos, assim, a inversão especular perfeita da tese que Mendelssohn utilizava o Iluminismo como mero instrumento para obter as vantagens da cidadania para os judeus implantados nos países europeus. Segundo este ângulo, o pai do *Haskalá* seria algum tipo de traidor deísta que, em sua alienação, estaria subvertendo a comunidade judaica tradicional ao tentar modernizá-la.

No entanto, Sorkin insiste que as obras em Hebraico não foram suficientemente consideradas, e que elas sugerem um investimento de esforço tal que não faria sentido para um “judeu questionável”. Daí a necessidade de recuperar a “metade” judaica de Mendelssohn, que teria sido perdida no afã germanizador de seus amigos e familiares assimilados.

Arkush também reconhece que, apesar de tudo, o “Sócrates alemão” considerava o Judaísmo uma religião superior ao Cristianismo, que teríamos então que ver como sendo algo inferior.

“Whatever Mendelssohn may have believed, at bottom, about the Jewish religion, he certainly considered it to be superior to Christianity, both in terms of its contents and the level of morality it sustained.” (Arkush, p. 39)

Mesmo assim, Arkush levanta, de modo bastante preciso, os pontos que tornam praticamente impossível uma conciliação entre o engajamento iluminista e a religiosidade do autor de *Jerusalém*. Havia não só o racionalismo rigoroso e intransigente do “Sócrates alemão”, mas sua postura individualista e solidamente liberal no que se referia à liberdade de crença perante a autoridade civil e eclesiástica. Ademais, havia também o recurso, na argumentação mendelssohniana, a afirmações históricas senão falsas, pelo menos bastante discutíveis, como a de que, com a perda da autonomia política, o poder de coerção religiosa teria simplesmente desaparecido das comunidades judaicas no Exílio. E, de qualquer forma, era indiscutível que o Judaísmo original havia sido teocrático e coercitivo, o que dificilmente se poderia compatibilizar com a noção de uma religião voluntária, natural, e racional (i. é, que poderia dispensar totalmente a revelação).

Tendo isso em vista, cumpre reconhecer que a insistência de Sorkin sobre um compromisso maior de Mendelssohn com os interesses judaicos, enquanto supostamente manifesto pela produção em Hebraico, permanece ainda genérico demais. Isso é particularmente verdade porque no debate entre Arkush e Sorkin o Judaísmo recebe uma ênfase religiosa, em detrimento do aspecto identitário, que é justamente o resultado do tipo de modernização empreendido pelo pai do *Haskalá*. Assim, tanto Arkush quanto Sorkin permanecem atrelados, em sua leitura, à perspectiva religiosa ortodoxa e, portanto, ficam aquém do nível de reflexão necessário para entender o problema.

Essa complexidade era mais bem entendida pelo grande estudioso de Mendelssohn, Alexander Altmann, quando ele comentava a necessidade do autor de *Jerusalém* ajustar-se de modo flexível às exigências incompatíveis dos dois mundos nos quais tentou viver.

“It was no easy task for Mendelssohn to bring the two strands of his being into harmony. Living as he did in two worlds, as it were, he had to express his Jewishness with varying emphases and in different keys.” A. Altmann, *Mendelssohn*, p. 195 (citado por Sorkin 1999, p. 19)

A diferença é que Arkush faz uma cobrança obtusa de que Mendelssohn deveria, enquanto judeu, ter uma fé mais próxima à ortodoxia. Por seu lado, Sorkin deseja resgatar o caráter judaico de Moshe mi-Dessau, e espera conseguir isso explorando a

obra exegética em Hebraico. Mas ao optarem por privilegiar o aspecto religioso, ambos perdem o ponto central da grande transformação empreendida por Mendelssohn. Após ela, não seria mais possível ser um judeu ortodoxo e tradicional, pois ele havia já inoculado a modernidade em seu seio. A fase religiosa do Judaísmo seria agora suplantada por uma fase secular, étnica, e profundamente engajada na transformação política do mundo contemporâneo.

2.3.4 Mendelssohn como apóstata criptocristão (Hennings, Cranz, Hamann)

Na perspectiva dos iluministas sinceramente cristãos e amigavelmente dispostos como Von Hennings e mesmo Cranz, a religião tolerante, racional e verdadeira descrita por Mendelssohn corresponderia não ao Judaísmo histórico, mas ao Cristianismo ideal buscado pelas Luzes. A própria surpresa pelo espírito reformista mendelssohniano, expressada por Kant em sua carta, reflete essa descrença geral na sinceridade da fé judaica do autor de *Jerusalem*.¹¹¹

Na contracorrente do Iluminismo berlinês, Johann Georg Hamann (1730-1788) dedicou dois escritos, *Golgotha und Scheblimini* (1784) e *Fliegender Brief* (1784), à crítica da obra-prima mendelssohniana. O ponto de partida da reflexão de Hamann era sua concordância fundamental com a rejeição lessingueana tanto da leitura literal *ortodoxa* da Bíblia, quanto da crítica *neóloga* do Antigo Testamento (por sua suposta incompatibilidade com a razão natural). Sem dúvida, a abordagem literal ortodoxa era excessivamente restritiva, mas a linha neóloga submetia o Antigo Testamento a uma análise tão devastadora que levava ao seu descrédito total. Entre os vários pontos criticados destacavam-se pelo menos estes: a ausência de uma clara concepção de imortalidade da alma, a criação *ex nihilo* do mundo, o Deus cruel e vingativo, e o caráter não universal da sua moral. Com seu livro *Phaidon*, Mendelssohn havia justamente tentado atender a sentida falta de uma concepção da imortalidade no Antigo Testamento, mas sua escolha de situar seu diálogo em Atenas e não Jerusalém podia ser interpretado, e provavelmente o era à época, como uma admissão dessa deficiência.¹¹²

¹¹¹ Allan Arkush (1999, p. 44) escreve: "Even after reading *Jerusalem*, Kant, Maimon, and other contemporaries of Mendelssohn remained convinced that he was something less than a sincere defender of Judaism."

¹¹² Cf. Allan Arkush (1999, p.34-35). Arkush (1999, p.32) descreve bem a situação: "By the time he (i.e. Mendelssohn, T.T.) was

Hamann via Mendelssohn, portanto, com suspeita, pois considerava *Jerusalém* a tentativa de importar a abordagem neóloga para dentro do Judaísmo. Em *Golgotha und Scheblimini* ele irá fazer uma crítica imanente da teoria mendelssohniana dos direitos. Além de protestar contra as dicotomias entre Estado e Igreja, entre ações (*Handlungen*) e convicções (*Gesinnungen*), entre razões de verdade (*Wahrheitsgründe*) e motivações (*Bewegungsgründe*), Hamann observa que o “Sócrates alemão” terminaria por não só contradizer seu esquema do Judaísmo, mas de assumir uma posição hobbesiana para garantir a paz social a qualquer custo. Ele encerra sua crítica lançando acusações de hipocrisia e manipulação verbal.

“Man verwirrt nämlich die Begriffe, und es ist im *genauesten* Verstande eben so wenig der Wahrheit gemäß, als dem Besten der Leser zuträglich, wenn man *Staat* und *Kirche* entgegen setzt, die *innere* Glückseligkeit von der *äußern* Ruhe und Sicherheit *so scharf abschneidet*, wie das *Zeitliche* vom *Ewigen*. (...) ”

Zur wahren Erfüllung unserer Pflichten, und zur Vollkommenheit des Menschen gehören *Handlungen* und *Gesinnungen*. Staat und Kirche haben beide zu ihrem Gegenstande. Folglich sind Handlungen ohne Gesinnungen, und Gesinnungen ohne Handlungen, eine Halbierung ganzer und lebendiger Pflichten in zwei todte Hälften. Wenn *Bewegungsgründe* keine *Wahrheitsgründe* mehr seyn dürfen, und *Wahrheitsgründe* zu *Bewegungsgründen* weiter nicht taugen; wenn das Wesen vom nothwendigen Verstande, und die Wirklichkeit vom zufälligen Willen abhängt: so hört alle göttliche und menschliche *Einheit* auf, in Gesinnungen und Handlungen. Der Staat wird ein Körper ohne Geist und Leben – ein Aas für Adler! Die Kirche ein Gespenst, ohne Fleisch und Bein – ein Popanz für Sperlinge! Die Vernunft mit dem unveränderlichen Zusammenhange sich einander voraussetzender oder ausschließender Begriffe, steht stille (...) ”

Dennoch meynt der Theorist, daß allenfalls dem Staat eben so wenig an den Gesinnungen seiner Unterthanen gelegen seyn dürfe, als dem lieben Gott an ihren Handlungen, wodurch er nicht nur seinem eigenen *Schemen* des Judenthums widerspricht, sondern abermal einstimmig mit *Hobbes* die höchste Glückseligkeit in äußerlicher Ruhe und Sicherheit setzt, sie mag kommen, woher sie wolle und vollkommen so fürchterlich seyn, wie jene Abendruhe in einer Festung, welche des Nachts übergehen soll, daß sie, wie Jeremias sagt, „einen ewigen Schlaf schlafen, von dem sie nimmer aufwachen.“ Durch solche Wortspiele physiognomischer und hypokritischer Unbestimmtheit kann sich in unsern *erleuchteten* Zeiten der Mitternacht jeder Buchstaben- und Wortkrämer über den sachverständigen Meister eine Triumph erwerben, den er im Grunde

writing, at the end of the eighteenth century, the world of letters was amply populated by men who regarded the ancient Israelites in general and the biblical writers in particular as a childishly ignorant, superstitious, and prejudiced lot whose testimony lacked much credibility. Their ranks included not only the French *philosophes*, whom he held in low regard, but people such as H.S. Reimarus and G.E. Lessing., for whom he had great respect.”

doch ihm zu verdanken hat; aber eine Sprachverwirrung der Begriffe bleibt nicht ohne practische Folgen.”¹¹³ Hamann (Hamann 1821-1843)(p. 39-41)

Embora o contexto específico seja bastante diferente, não seria de todo descabido traçar um paralelo (ou uma analogia) entre o anti-Iluminismo de Hamann e a oposição de Pascal ao cartesianismo. No caso do “mago nórdico”, porém, há uma cobrança de sinceridade (ou honestidade intelectual) que está associada a um espírito político em certo sentido mais “liberal” (ou anti-totalitário, sendo que ele via Frederico II da Prússia ainda como um déspota, por mais esclarecido que se pretendesse). No caso específico da crítica a Mendelssohn, essa cobrança se direcionava mais para o que poderíamos chamar a “autenticidade étnica” do pai do *Haskalá*, com intuito não de desconstruí-la, mas, ao contrário, para defendê-la e aproveitar a oportunidade de escavar mais profundamente o significado do Iluminismo em geral e suas conseqüências espirituais negativas. A insistência de Hamann seria na preservação da autenticidade judaica do “Sócrates alemão”, o que seria preferível à tentativa iluminista de assumir algum tipo de identidade cosmopolita, mesmo que parcial.

Os iluministas cristãos viam o Judaísmo como sendo intolerante e preso inflexivelmente à lei do talião. Desse modo, supunham que Mendelssohn teria falsificado esse caráter de sua religião ancestral com intuito não só reformista, mas talvez também cristianizante, abrindo-a para um espírito mais caridoso e humano. Nesse sentido, o pai do *Haskalá* seria um apóstata do Judaísmo e uma espécie de protocristão ou criptocristão. Incapazes de compreender a posição real de Mendelssohn, projetavam nele sua própria visão cristã, reconhecendo a intolerância do

¹¹³ “Começa-se a confundir os conceitos, e é até tão pouco adequado à verdade, no sentido mais preciso, quanto pouco suportável para o melhor dos leitores, se o Estado e a Igreja são opostos um ao outro, se a felicidade interna é separada tão severamente da paz e segurança externas, como o temporal seria do eterno (...). / Para o verdadeiro cumprimento de nossos deveres e, para a perfeição do ser humano, são necessárias ações e convicções. Estado e Igreja têm ambos como objeto. Logo, ações sem convicções, e convicções sem ações, são uma divisão de deveres vivos e completos em duas metades mortas. Se motivações não podem ser mais razões de verdade, e razões de verdade não servem mais como motivações; se a entidade depende do entendimento necessário, e a realidade depende da vontade contingente: então cessa toda unidade divina e humana, em convicções e ações. O Estado se torna um corpo sem espírito e vida – uma isca cadavérica para águias! A Igreja se torna um fantasma, sem carne e osso – um marionete para pardais! A razão permanece imóvel com o contexto inalterável dos conceitos que se pressupõem uns aos outros ou se excluem mutuamente. (...) / E, no entanto, opina o teórico (i.e. Mendelssohn, T.T.) que, em todo caso, as convicções de seus súditos diriam tão pouco respeito ao Estado quanto as ações do fiéis a Deus, pelo que o autor não só contradiz seu próprio *esquema* do Judaísmo, mas, de novo, em concordância com Hobbes, põe a maior felicidade na paz e segurança externas, venham como e onde vierem e sejam tão completamente medonhas, quanto aquela calma noturna na fortaleza, a qual deve transcorrer a noite, de modo que, como diz Jeremias, “durma um sono eterno, do qual ela nunca acordará.” Através de tais jogos de palavra e vagueza fisionômica e hipócrita é possível, em nossos tempos *esclarecidos*, que qualquer sofista alcance um triunfo sobre o erudito mestre, que ironicamente lhe proporcionou essa possibilidade, mas a confusão lingüística dos conceitos não permanece sem conseqüências práticas.”

Judaísmo mas desconsiderando a tentativa desesperada do pensador judeu de manter a sua identidade étnica enquanto professava um cosmopolitismo defensor de direitos humanos universais.

A interpretação iluminista cristã da intolerância no Judaísmo se estenderá mais tarde até Dühring (*Judenfrage*, p. 149), por exemplo, que irá inclusive argumentar que seria a intolerância do próprio culto judaico que não poderia jamais ser tolerada, com base no princípio de “não se tolerar o intolerante” e no exame honesto do Judaísmo em seu conflito histórico fundamental com o resto da humanidade. Um sinal gritante da intolerância judaica estaria na advocacia explícita do seu próprio interesse étnico às custas dos outros, e na sua tentativa de legitimar-se perante si e os outros através de uma pretensa supremacia divina, como vimos em *A Educação da Humanidade* de Lessing.

“5. The word “tolerance” is always on the lips of the modern Jews, when they speak of themselves and demand completely unhindered play for their type and way. Tolerance, however, is that which suits no people less than precisely the Jews. Their religion is the most exclusive and most intolerant of all; for it basically lets nothing be valid but merely the naked Jewish self-interest and its goals. The half-Jew, Lessing, was somewhat timid with his parable of the three rings, that is, religions. Where the genuine one is he apparently did not answer. The modern Jews tirelessly nurture not merely the Lessingian false- and semi-Enlightenment and a sort of ideas of tolerance, in that they put forth a shield from the so-called German literature; they have also taken up a bolder way. The apparently modest claim of mere toleration is interchanged with an open arrogance which glorifies the Jewish life and the accompanying religion as something beyond which nothing else extends. The Jewish religion is apparently a *non plus ultra*, an original embodiment of all humanity, gentleness and wisdom, and whatever else all these bold falsehoods still maintain among the writers of Jewish adverstiments.” Dühring, *Judenfrage*, p. 86-87.

Na perspectiva dühringuiana, em face deste ativismo étnico, em forma filosófica, visando a judaicização e imposição de interesses estranhos ao patrimônio genético-cultural europeu, a mera análise da (in)consistência lógica da argumentação mendelssohniana de pouco adiantaria se perdéssemos de vista o contexto político em que este discurso irá desempenhar sua função propagandística.

Toda tecnicidade do discurso lógico e jurídico mendelssohniano, supostamente iluminista, esconde uma unilateralidade, uma paixão etnocêntrica e um jogo duplo que só se revelam plenamente no final retórico de *Jerusalém*. Ao defender um Iluminismo

pela metade para si e a exigir um Iluminismo total para os outros, Mendelssohn mostra ali sua verdadeira face, a do ativista que via a filosofia não como fim em si (que mereceria ser cultivado pelo seu valor intrínseco), mas como um meio publicitário para conseguir vantagens para seu grupo étnico. É isso que nos leva a questionar a coerência e a honestidade intelectual do autor.

3 Mozart e *A Flauta Mágica* (1791)

Pamina: „Die Wahrheit! Die Wahrheit,/ Sei sie auch Verbrechen.“¹¹⁴
A flauta mágica, Ato I, Cena 3.

3.1 O interesse filosófico do libretto

Escrito após o início da Revolução Francesa, este célebre *Singspiel* maçônico¹¹⁵, estreado em 1791, foi possivelmente o ápice da dramaturgia musical iluminista. Alasdair MacIntyre irá com razão considerar a *Flauta mágica* como expressão máxima da fé maçônica, assim como o *Messias* de Haendel teria veiculado o espírito do protestantismo ((MacIntyre 1984), *After Virtue*, 2nd ed., p. 38).

“Mozart's Freemasonry, which is perhaps *the* religion of Enlightenment *par excellence*, stands in as ambiguous a relationship to *The Magic Flute*, as does Handel's *Messiah* to Protestant Christianity.”

Provocação ou não, o fato é que a comparação não é indevida, pois salienta a dificuldade de evitar-se o dogmatismo religioso, mesmo entre aqueles que pretendem ser os “mais racionais” de todos, os iluministas. Estudar o movimento iluminista ignorando *Natan, o sábio* e *A flauta mágica* é perder justamente a essência estética de sua propaganda para as massas burguesas. E, a despeito de sua afetação racionalista e de seu emprego intensivo de simbolismos esotéricos, o seu aspecto subliminar e emotivo não consegue ser completamente mascarado.

No que talvez seja o estudo mais exaustivo do simbolismo esotérico de *A flauta mágica*, Jacques Chailley ((Chailley 1971)), mesmo dizendo ser um não-maçom (ou “profano”), propõe uma interpretação do libretto que lhe dê um sentido inteligível e que o justifique perante as acusações de incoerência e até de absurdo. Para decifrar o libretto, ele se remete a um extenso material, agora publicamente acessível, que ajuda a reconstruir pelo menos parte da cultura esotérica da época, situando-o, assim, em seu contexto original. O trabalho de Chailley tem, ademais, o enorme mérito de adentrar inclusive nos aspectos mais técnico-musicais do *Singspiel* mozarteano e, em vários

¹¹⁴ **Pamina:** “A verdade! A verdade,/Mesmo sendo ela um crime.” *A flauta mágica*, Ato I, Cena 3

momentos, explicar detalhada e convincentemente como a música¹¹⁶ também desempenha um papel simbólico, transmitindo signos esotéricos, além de sua função mímica e dramática. No entanto, Chailley evita refletir sobre os aspectos políticos e morais implícitos nos ensinamentos esotéricos, em grande medida aceitando-os simplesmente como fatos históricos, cujo questionamento estaria fora de sua alçada ou interesse. Assim, ao discutir a figura controversa de Papageno, Chailley escreve:

“His name is obviously derived from *Papagei*, the *papegeai* of Old French - that is, the parrot... In conformity with his sign, Air, he is a birdcatcher, a fact of which no one can remain unaware. So be it, but why a birdcatcher? The answer lies in the ritual of the Lodges of Adoption: in it, a live bird is used to represent the warning against feminine curiosity, and the bird thus becomes the symbol of the futilities of the fair sex. In view of that, one understands why Papageno sells his birds to the Ladies, emissaries of the Queen of the Night, from whom he receives food and sustenance in exchange. The symbol, though not very pleasant, is nonetheless transparent.

Papageno - who is a man and sighs after a little Papagena - stands for “ordinary” humanity, full of good will certainly, but lacking courage and intelligence, and therefore unworthy of initiation: the attempt made despite him will end in defeat, and if everything turns out well for him in the end, that is less because of the symbolism in the action than because of the laws of the theater, which require a happy ending...” (Chailley, p. 104)

O problema aqui deveria ser claro, e consiste na abordagem acrítica de Chailley, que exclui qualquer reflexão maior sobre esta figura que representa o não-iniciado de modo potencialmente ofensivo. Não ocorre a Chailley perguntar se essa representação denigratória sequer se justifica. Mesmo sendo, segundo suas próprias palavras (Chailley, p. 9), um não-maçom que apenas se utiliza de materiais já públicos e não secretos, ele negligencia o fato que o uso do simbolismo justamente possibilitaria a ocultação das ofensas aos receptores não-iniciados, do mesmo modo em que podemos ser insultados em línguas estrangeiras sem sequer nos apercebermos disso. Sua atitude faz com que pareça aceitável que se identifique todo não-maçom com um indivíduo tolo e covarde, ou que não haja problema algum em dividir a humanidade segundo um critério tão arbitrário como ser ou não iniciado.

¹¹⁵ Deve-se enfatizar, contudo, que não há uma referência explícita à maçonaria no libreto da ópera.

¹¹⁶ De fato, Chailley trabalha em um nível de detalhamento só viável disciplinarmente na musicologia. Não me é possível, portanto, acompanhá-lo aqui nessa dimensão, e limito-me a apenas citar algumas passagens musicais absolutamente sublimes do *Singspiel*, de modo a pelo menos dar uma idéia ao leitor da complexidade e do tipo de análise que seria necessária para dar minimamente conta da obra.

Mais um exemplo que deve ser mencionado é a explicação do personagem Monostatos, que, na peça, é malévolo e de raça negra.

“He is involved in more subtle symbolism, and many mistakes have been made in attempts to explain him. His blackness, beyond being the symbol of Evil, has been seen as a forerunner of racism, an anticipation of his collusion with the Queen of the Night, and even an allusion to the black robe of the Jesuits, the foremost enemies of Masonry. I believe that he too can be explained best through Masonic symbolism, upon which he depends, as does all the rest of the opera. (...) Monostatos’s blackness as a Moor (the traditional civil state of guardians of slaves) is more than a theatrical convention. He evokes the darkness of the Earth, which is his sign; but that is further explained by the Masonic Legend recalled by one of the degrees of the rite of Adoption. When, after the Deluge, Noah sees the waters recede, Genesis says, he sends two winged messengers from the Ark. The first is a crow, the black bird, which flies about without alighting, and thus becomes the symbol of unhappiness; the second is the white dove, which returns with an olive branch in its beak, and thus becomes the symbol of peace. Evil was mixed with good in the world under those two symbols, and it has not ceased to spread.” (Chailley, p. 105 e 107)

Pamina, que é desejada pelo negro Monostatos, é descrita como sendo branquíssima, uma “pombinha” (*Täubchen*). De novo, Chailley considera que a cor negra tenha puramente este significado de associar Monostatos com o corvo, o Judas, ou os assassinos de Hiram Abif¹¹⁷. Quando Papageno, no primeiro ato, após fugir de seu primeiro encontro assustado com Monostatos, irá retornar para falar com Pamina dizendo: “Bin ich nicht ein Narr, daß ich mich schrecken ließ? Es gibt ja schwarze Vögel in der Welt, warum denn nicht auch schwarze Menschen?”,¹¹⁸ Chailley (Chailley, p. 207) verá nisso uma confirmação de sua interpretação que tudo se trata de uma alusão ornitológica, ao corvo e à pomba.

Mais uma vez, o problema aqui é que o personagem Monostatos simplesmente não é politicamente correto de uma perspectiva afrocêntrica ou negra, tanto que causa pelo menos constrangimento, se não ofensa, assim como sua ária (“Alles fühlt der Liebe Freuden”) no segundo ato, onde ele diz explicitamente que o negro é feio e o branco é bonito, e que o amor entre os dois é tão repugnante que ele pede à lua que feche os

¹¹⁷ Personagem central na mitologia maçônica, Hiram havia sido convocado a construir o templo de Salomão, mas foi morto por Jubela, Jubelo e Jubelum, três de seus subordinados companheiros-maçons, ao recusar-se a lhes transmitir a palavra secreta, exclusiva do mestre-maçom. Com a sua morte, perdeu-se o segredo verdadeiro da maçonaria, que desde então opera com segredos substitutos, até que se recupere o original.

¹¹⁸ “Não sou eu um tolo por deixar-me assustar? Há certamente pássaros negros no mundo, porque não então também pessoas negras?”

olhos antes de sua tentativa de beijar Pamina. Se consideramos que a figura de Papageno é um insulto velado para todo não-maçom, o que dizer de Monostatos? Simplesmente alegar, como faz Chailley, que o negro representa o corvo não convence. E aos paladinos atuais do politicamente correto que gostariam de jogar a culpa nos “preconceitos” da época e da massa dos Papagenos, a única resposta que se pode dar é que isso é pura hipocrisia. Não há indício que havia alguma exigência destes aspectos por parte do público branco da época.

Deve-se também considerar que a figura de Papageno, por mais ofensiva que seja para o não-maçom, não deixa de ser utilizável para outros propósitos. Em seu artigo sobre o moderno (“Modern”, *Bayreuther Blätter*, março de 1878), Wagner irá responder a “uma importante voz judaica” que arrogantemente se vangloriava da supremacia judaica no mundo moderno, liberal e cristão, mostrando que estes judeus eram estéreis propagandistas, que se utilizavam do “poder da pena”, enfeitando-se com penas alheias, adotando nomes pomposos, enquanto tantos camponeses e aldeões alemães tinham que se contentar com os simples “Schmidt”, “Müller”, “Weber” e “Wagner”. Ele observa, no entanto, que de pouco vale se as penas não nascem da nossa própria pele, e se não as usamos para escrever com nosso coração. A idéia de que seria possível conquistar o mundo a partir de uma expressão autêntica, diz Wagner, não teria jamais sido imaginada por nenhum Papageno judaico.

“With foreign plumes one may decorate oneself, as much as with the exquisite names under which our new Jewish fellow-citizens now present themselves no less to our astonishment than our delight, whilst we poor old burgher and peasant families have to content us with a paltry “Smith” or “Miller”, “Weaver”, “Wainwright” etc. for all futurity. Foreign names, however, do not much matter; but our feathers must have grown from our own skin if we do not merely want to deck ourselves, but to write from our heart with them, and so to write as thereby to gain the victory over a whole world - which had not occurred to any Papageno before.” Wagner, *Modern* {Wagner 1994 #2470} p. 46-47.

Como relatado por Chailley (Chailley, p. 296), o próprio Mozart aplicaria a mesma alcunha a um irmão maçom que, durante a apresentação de sua ópera, teria rido, não levando a sério seu simbolismo. A fonte citada é uma carta de Mozart endereçada à sua esposa Constanze com data 8-9 de outubro de 1791. Chama a atenção no contexto também o uso pejorativo de “bávaro”, uma designação étnica.

(nome deletado) "... applauded *everything* most heartily. But he, the know-all, showed himself to be such a thorough *Bavarian* that I could not remain or I should have had to call him an ass. Unfortunately, I was there just when the second act began, that is, at the solemn scene. He made fun of everything. At first I was patient enough to draw his attention to a few passages. But he laughed at everything. Well, I could not stand him no longer. I called him a Papageno and cleared out."

Em suma: elitismo, racismo, machismo, Judaísmo, maçonaria, todas as questões candentes da modernidade parecem saltar fora repentinamente do libretto, a despeito, ou talvez *por causa* mesmo de sua aparente incoerência esotérica. Sem dúvida, a interpretação de Chailley, mesmo sendo em muitos pontos hipotética, é uma contribuição muito valiosa. No entanto, cumpre admitir que, por definição, uma obra esotérica sempre criará uma discrepância na apreciação estética do público. O iniciado poderá captar sugestões simbólicas inacessíveis ao leigo, que, por sua vez, terá que contentar-se com uma sequência aparentemente arbitrária de eventos. Neste sentido, uma obra esotérica não é universal, pois não se dirige a todos os seres humanos, mesmo que pretenda veicular um conteúdo supostamente compartilhado por todos. Não podemos, portanto, falar de uma comunicação entre iguais, livre, espontânea e aberta, o que justamente caracteriza a filosofia. Mas devemos concluir disso que a obra-prima mozartiana não tem interesse filosófico algum? Não é impossível que o estudo destes personagens, por mais que sua história esteja envolta em obscurantismos esotéricos, seja bastante proveitoso do ponto de vista de um leigo, de um Papageno.

3.2 Mozart e a maçonaria

Talvez não haja nenhum grande compositor europeu que seja publicamente tão associado à maçonaria quanto W. A. Mozart. Oficialmente, sua iniciação como mestre maçom foi em 22 de abril de 1785 (Chailley, p. 68). Fala-se muito de seu gênio musical, da perfeição de sua técnica composicional e de sua formação impecável. Mas há algo especial que o distingue de todos os outros compositores europeus, sejam eles maçons ou profanos. Segundo o musicólogo Alfred Einstein ((Einstein 1962), p. 84), isto poderia ser devido à sua assimilação mais profunda dos ideais maçônicos, e seu maior empenho em exprimí-los musicalmente. Comparando-o a dois grandes músicos que o antecederam, Gluck (que, segundo Chailley (p. 91 nota), teria sido maçom, o que

Einstein diz não saber) e Haydn, Einstein nota que apenas em Mozart teria ocorrido uma ampliação humanista do Catolicismo na maçonaria, como se fossem dois círculos concêntricos, mas sem perder também um distanciamento irônico.

“How different Mozart is from Gluck and Haydn! There is no church music at all by Gluck; there is religious music, to be sure, like the *De profundis*, but there are no masses, no litanies, no hymns. I do not know whether Gluck was a Freemason, but it does not matter. He was a man of the world; membership in a lodge would have meant no more to him than membership in any other society, such as the ‘Arcadians’, to which he actually belonged, Haydn was a Freemason; but even if he had been a less indifferent and unenthusiastic ‘brother’ than he was, the spiritual and musical character of his work would have remained completely uninfluenced by the Masonic ideal of humanity. Towards the end of his creative activity he again wrote quite ingenuous masses, more mature and greater than the earlier ones, but not essentially different; and he composed joyful and devout oratorios that breathe a new feeling for nature - but no new feeling for mankind. For Mozart, Catholicism and masonry were two concentric spheres; but Masonry - the striving for moral purification, the labor for the good of mankind, the intimacy with death - was the higher, broader, more comprehensive of the two. It is worth stressing also that artistic natures like Mozart’s were susceptible to the attractions of the fully developed symbolism of Masonry. The symbolism and the ceremonial of the Catholic Church were familiar to him; the mysterious symbols of the Lodge were new. It is entirely characteristic that he at once began to poke fun at certain peculiarities of lodge-procedure.” (Alfred Einstein, p. 84)

Chailley (Chailley, p. 61) considera também que, a despeito da condenação papal de 1738 por Clemente XII: “As a Catholic, Mozart could, in all security of consciousness, work simultaneously on the Requiem and *Die Zauberflöte*.” Isto se deveu à atitude de Joseph II (1765-1790, reina a partir de 1780), que pode ser descrita como paternalista e reformista, tanto no que concerne a Igreja Católica em seu reino, quanto à maçonaria. Chailley (Chailley, p. 71) avalia inclusive que a morte do monarca e o clima menos favorável devido às crescentes suspeitas sobre a participação maçônica na Revolução Francesa teriam afetado negativamente a posição social de Mozart na corte.

A dedicação de Mozart à maçonaria foi intensa, e se deu não só na forma de música para o ceremonial maçônico, mas também no proselitismo, que resultou nas iniciações do pai Leopold e de Haydn, mesmo que este último não tenha aparentemente encontrado muito interesse em esoterismos. Citando a famosa “carta sobre a morte”, Chailley (Chailley, p. 68-69) considera que este empenho se explique

pelo fato que a doutrinação maçônica ter-lhe-ia permitido reconciliar-se com a idéia da morte como verdadeira finalidade da vida. Assim, haveria um aspecto espiritual que o Catolicismo não teria podido suprir ao grande compositor. Chailley (Chailley, p. 66) insiste ademais que Mozart teria estado imerso em um ambiente “para-maçônico” já desde a infância, um exemplo sendo a arietta com texto maçônico *An die Freude* (K. 53) composta aos onze anos para seu médico Dr. Joseph Wolf de Olmütz por tê-lo salvo da varíola.

Chailley (Chailley, p. 63) relata que as lojas da Viena de então teriam adotado o rito da “Estrita Observância”, inventado pelo Barão von Hund em 1763, e inspirado na lenda dos templários. Ele insiste que, apesar disso, Mozart jamais teria sido membro da seita dos “Illuminati”, formada em 1776 por Adam Weishaupt para lutar contra os jesuítas, e que incluiria notáveis como Goethe, Herder e Knigge. Como vimos, Lessing teria sido recusado pela “Estrita observância” e teria sido incorporado ao “sistema sueco” de Zinnendorf. Sem dúvida, Mozart tem que ser situado e entendido no contexto da intensa atividade paralela das sociedades secretas na Viena de seu tempo que, como sugere Margaret Jacob (Jacob, p. 135), pode ter sido mais amplo do que os estudos sobre as lojas tradicionais sugerem, principalmente no que concerne às lojas de adoção, que admitiam mulheres. Cumpre lembrar também o papel social das lojas de então, que permitiam a confraternização entre membros dos diversos estamentos em um espaço paralelo e que poderia servir de laboratório para experimentos civis futuros. Para Mozart, a admissão na maçonaria deve ter representado também um novo modo de inserção social, além do aspecto espiritual.

Tanto Alfred Einstein (Einstein, p. 454) quanto Chailley (Chailley, p. 53) apontam para a notável similaridade entre o esboço do *Singspiel Zaide* (K. 344 que será re-escrita depois como *Die Entführung aus dem Serail*, K.384, 1782) e *Natan, o sábio* de Lessing, ambos de 1779. Em ambas as obras acontece o mesmo *dénouement* dramático pela revelação de um parentesco familiar por detrás de um aparente conflito, desmontando assim sua tragicidade. Coincidência? Talvez apenas na sua data de composição, pois no resto estão em harmonia com a ideologia da época, e não surpreende que Mozart e Lessing tenham utilizado recursos dramáticos semelhantes.

Embora as óperas anteriores de Mozart tivessem sempre um conteúdo moral e político, e haja esta semelhança entre o *Zaide* e o *Natan*, *A flauta mágica*, com sua nítida separação entre o nobre Tamino e o caçador de pássaros Papageno, e entre a Rainha da Noite e Sarastro, exprime de modo dramático divisões sociais importantes. Por isso, minha atenção será concentrada sobre este último *Singspiel* mozartiano, que é o mais instrutivo de todos.

Ao fazermos isso, no entanto, é necessário lembrar que Mozart responde apenas pela música, e não pelo libretto (Mozart), cuja autoria não é totalmente clara. O ator, barítono e maçom Emanuel Schikaneder (1784-1812) usualmente recebe crédito pelo libretto, mas é de conhecimento geral que Johann Georg Metzler (pseudônimo de Carl Ludwig Giesecke) foi provavelmente o autor verdadeiro. Schikaneder teria apenas escrito as partes de Papageno, que ele próprio iria executar na estréia.

Estamos falando, portanto, de uma obra coletiva, mas que se orienta segundo o ideário maçônico, que era compartilhado pelos autores. Um tratamento individualizado aqui não faz muito sentido, nem é totalmente possível, dado este caráter coletivo do empreendimento.¹¹⁹

3.3 Mozart e os judeus

Na questão judaica, Alfred Einstein (Einstein, p. 92), ele próprio judeu, avalia que: “Mozart himself was anything but an enemy of the Jews, nor had he any reason to be one.” Lorenzo da Ponte (1749-1838), libretista de *As bodas de Figaro* e de *Don Giovanni*, era um judeu convertido ao Catolicismo (Einstein, p. 420).¹²⁰ Einstein também menciona o caso do maçom Johann Valentin Günther, amigo de Mozart, que havia alcançado não só o posto de secretário privado de Joseph II, mas também ganhou a sua estima e confiança. No entanto, uma intriga do Conde de Herberstein, seu inimigo, e de sua traiçoeira ex-amante, a judia Eleonore Eskeles¹²¹, o arruinaria. Segundo carta escrita a seu pai em 11 de setembro de 1782, Mozart relata que Herberstein teria

¹¹⁹ Fui informado sobre a recente descoberta, por David Buch em 1996, de uma outra ópera de Schikaneder, *Der Stein der Weisen*, de 1790, que contou com a colaboração de W. A. Mozart e outros compositores, tendo também um enredo complexo de inspiração gnóstica e maçônica.

¹²⁰ Da Ponte (chamado Emmanuel Conegliano antes do batismo em 20 de Agosto de 1763) é sem dúvida um personagem interessante, não só por ter trabalhado com Mozart, mas pelas suas andanças culturais, que culminaram na sua promoção da língua italiana nos EUA, tendo sido aparentemente o primeiro a dar uma palestra sobre Dante nas Américas.

¹²¹ Sombart (p. 57) relata que os Eskeles eram uma família de banqueiros judeus a serviço de Maria Teresa: “Maria Theresa utilized the services of [Wolf] Schlesinger and others, notably the Wertheimers, Arnsteins and Eskeles. Indeed, for more than a century the

gradualmente conseguido despertar a desconfiança de Joseph II, mas tudo teria ficado ainda pior quando a “porca” Eskeles denunciou seu ex-amante, colocando-o em apuros. Mozart lamenta por seu amigo mas também por si, pois esperava ser assim eventualmente favorecido perante o imperador. Eskeles, por sua vez, também seria acusada de ter obtido informações de Günther e de tê-las passado para dois espiões prussianos. Joseph II teria se irritado com ela, levando-a a exilar-se. No final, como sempre, tudo acabou bem, tendo Goethe inclusive escrito o necrológio dela em forma epistolar. Einstein menciona o barão Raimund Wetzlar von Plankenstern como patrono e padrinho do primeiro filho de Mozart, além de outros judeus que teriam estado na lista de contribuintes para seus concertos. Mas ele diz não saber se os agiotas vienenses que o perseguiram eram judeus ou não. Estas anedotas nos dão contudo uma idéia do papel judaico na alta sociedade e no fomento financeiro de atividades culturais.¹²²

3.4 Mozart entre germanidade e cosmopolitismo

Na questão identitária, Mozart parece ter se sentido um alemão, sendo um patriota, apesar de seu limitado interesse por política e sua repugnância pelo militarismo. Na sua célebre carta a Anton von Klein de 21 de março de 1785, ele até exprime suas dúvidas sobre o que resultaria da auto-afirmação étnica alemã.

“Were there but one good patriot in charge - things would take a different turn. But then, perhaps, the German national theater which is sprouting so vigorously would actually begin to flower; and of course that would be an everlasting blot on Germany, if we Germans were seriously to begin to think as Germans, to act as Germans, to speak German and, Heaven help us, to sing in German!!” (Einstein, p.87-88)

Temos, portanto, a tendência cosmopolita sempre coexistindo com uma conscientização étnica. Vemos isto em Lessing e Mozart, e é compreensível. A ênfase no individualismo e na universalidade inevitavelmente desperta também o aspecto particular, um processo “dialético” psicológico, mas também filosófico. Certamente havia a necessidade de produzir não apenas grandes músicos, o que a Alemanha tinha feito há tempo, mas também de superar a divisão entre a cultura popular e a afrancesada

court bankers in Vienna were Jews”.

¹²² Algo similar acontecia mais ao norte, em Berlim, com os famosos salões judaicos de Henriette Herz, esposa de Markus Herz e Rahel Levin.

aristocracia cosmopolita da época, e gerar uma cultura nacional alemã, reconhecida mundo afora. No final das contas, o cosmopolitismo acabava se concretizando no campo operístico como uma supremacia cultural do francês e do italiano. Legitimar o vernáculo alemão perante as línguas européias românicas se tornava cada vez mais premente à medida que a Alemanha gerava Bach, Haydn¹²³, Mozart, Beethoveen, Goethe, Schiller, Leibniz e Kant mas era invadida por Napoleão.

Se estes indivíduos eram inegavelmente gênios de primeira grandeza, com que direito se poderia exigir que se desenvolvessem fora de sua própria cultura, exprimindo-se em outra língua que não a materna? O que temos aqui é a produção de indivíduos dotados que irão, através do seu esforço cultural, possibilitar a conscientização étnica de sua nação e adquirir uma posição de “força” suficiente para obter o reconhecimento de sua identidade por outros povos europeus. Ao invés de ser apenas uma região periférica que produzia indivíduos geniais, a Alemanha passa gradualmente a ser uma cultura com sua própria elite criativa, reconhecida enquanto alemã em toda a Europa. Daí a importância de se entender o classicismo alemão e vienês não apenas como a realização de uma suposta universalidade humana que teria apenas uma superfície alemã descartável.¹²⁴ Houve todo um processo progressivo de competição cultural com as outras nações européias, e que acaba atingindo sua manifestação máxima (e, por isso, já padecendo de uma tendência particularista romântica) em Wagner. A pretensão de universalidade “clássica”, como entenderiam Goethe e Schiller, era indispensável nessa luta pelo reconhecimento mundial.

Isso nos conduz naturalmente à questão pan-européia. Estudando o desenvolvimento cultural alemão através de alguns de seus representantes mais notórios, somos obrigados a reconhecer esta dinâmica concorrencial das nações européias entre si e também com a judaica. Quando Napoleão for invadir os Estados alemães e impor o código civil à Espanha, isto levará a reações nacionalistas nos mais altos níveis, intelectuais e políticos. Diferente de uma mera ambição de poder, tratava-se aqui também de autodefesa. O nacionalismo alemão, despertado pelas invasões napoleônicas, junto com a capacitação e autonomização da elite intelectual alemã,

¹²³ Haydn era origem croata mas desenvolveu suas atividades na esfera cultural germânica.

¹²⁴ Esta tese é defendida brilhantemente por Ralph Vaughan Williams.

criarão a alternativa de uma Alemanha *fora* da Europa, que poderá explorar seu próprio destino independente, e partir para a industrialização e o colonialismo, concorrendo com as outras potências européias e até superando-as.

O desdobramento desta competição intra-européia foi, como sabemos, desastroso e resultou nas duas grandes guerras do século XX. Os europeus e seus descendentes no mundo passaram a entender que isso não poderia se repetir de novo, pois levaria à extinção do próprio patrimônio genético-cultural. Para gerenciar estes conflitos tornou-se necessário o desenvolvimento de uma visão pan-européia.

Neste contexto, o classicismo mozartiano, que se manifesta esteticamente na obtenção máxima de efeito com o emprego de recursos orquestrais mínimos e com um uso depurado da tonalidade (o dito “estilo galante”), passa também a prover o fundamento para um discurso musical pan-europeu. A tonalidade, superando os modalismos medievais, se mostra contudo específica da Europa, e não tem necessariamente o apelo universal pretendido pelos apologetas do cosmopolitismo.

Ao vivenciar *A flauta mágica*, vemos como no classicismo mozarteano os aspectos populares ou folclóricos, logo, particulares, coexistem com a estrutura supostamente universal da tonalidade. É precisamente esta síntese, possível apenas a alguém com um domínio técnico singular, que torna este *Singspiel* tão poderoso e diferente de um musical da Broadway. O que justamente impressiona a Alfred Einstein é esta unidade na diversidade. E, se considerarmos a complexidade do libretto, teríamos ainda mais razão para esse assombro.

“The most astonishing thing about it is its unity. The *Singspiel*, the ‘German opera’, had been from its very beginning a mixture of the most heterogenous ingredients: French *chanson* or romance, Italian aria or cavatina, *buffo* ensembles, songs. This is true of *Die Zauberflöte* also.” (Einstein, p. 465)

De fato, a ópera alemã não originou-se de modo totalmente autóctone, pois resultou de uma assimilação particularizante de elementos provindos de outras culturas européias. Mas esta apropriação resultou em algo singularmente valioso. Vale a pena lembrar que Mozart iria compor *Bastien und Bastienne* em 1768 a pedido do maçom Dr. Anton Mesmer (que mais tarde se tornaria famoso pelo sua promoção da hipnose, o mesmerismo), que seria um *Singspiel* do *Le devin du village* composto por Jean-Jacques Rousseau em 1752. Vemos assim que não só as divisões étnicas européias

não devem ser vistas como partes estanques, mas também que a interação entre filosofia, literatura e música é real e importantíssima, requerendo nossa atenção especial.

3.5 Machismo, misoginia e homossexualidade

Um dos aspectos talvez mais marcantes de *A flauta mágica* é a representação dada à relação entre homem e mulher. Por um lado, no dueto de Pamina e Papageno da segunda cena do primeiro ato, ambos cantam como a união dos gêneros alcança a divindade (“Mann und Weib, und Weib und Mann/Reichen an die Gottheit an”). Por outro lado, no quinteto do segundo ato das três damas, Tamino e Papageno, o príncipe irá desprezar o que a Rainha da Noite teria dito só porque ela é uma mulher (“Sie ist ein Weib, hat Weibersinn”) e no final desta cena, as três damas são engolidas pela Terra enquanto os sacerdotes as mandam literalmente ao inferno por profanar o templo com sua presença feminina (“Entweiht ist die heilige Schwelle, /Hinab mit den Weibern zur Hölle!”).

Mais uma vez, Chailley (Chailley, p. 246) não nos ajuda muito. Ele admite que neste quinteto há um claro contraste entre homem (*Mann*) e mulher (*Weib*), mas considera injustificada qualquer indignação perante estas claras expressões de misoginia, pois quase todas as religiões antigas teriam sido “machistas”, inclusive o Catolicismo e o Judaísmo. Como exemplo ele cita que apenas após a instrução *Musicam Sacram* de 1967 ter-se-ia reconhecido oficialmente como lícita a participação feminina nos coros paroquiais. Ele também reconta uma experiência em uma sinagoga de Mea-Shearim (Jerusalém), onde uma turista de seu grupo foi insultada por um judeu ao tentar olhar por uma janela enquanto Chailley entrava com um amigo. Segundo Chailley, a mulher teria sido “tola” (foolish).

Deveria ser claro que a comparação feita por Chailley entre o sacerdócio católico e a iniciação maçônica, além de ser inadequada, apenas reforça a suspeita que haja algo a mais que não está sendo dito. Basta pensar na ordem dos franciscanos e das clarissas para ver que tanto homens quanto mulheres podem aspirar a uma melhora espiritual. Se a maçonaria realmente fosse apenas uma ordem humanista igualitária, não se vê porque as mulheres teriam que ser categoricamente excluídas, servindo no máximo como mero complemento ao homem (“Mann und Weib”).

Se, por um lado, constatamos que aqui há um ponto que deve ser questionado, não devemos, por outro lado, também cair no erro dos pregadores que faziam campanhas acusando os maçons de homossexualidade e sodomia. Margaret Jacob (Jacob, p. 121) nota que a partir dos anos 1740, escritores anti-maçons exploravam a idéia que as reuniões maçônicas seriam como bacanais “gays”, nos quais as mulheres não seriam desejadas. Já nos primeiros anos de 1730 nos Países Baixos, conta ela (Jacob, p. 129), teria havido uma perseguição aos homossexuais, inclusive com a execução de dezenas de acusados. E, apesar de não ter encontrado nenhuma menção a este tipo de acusação nas fontes maçônicas por ela consultadas, ela nota que os amotinados de Haia em 1735 teriam acusado os maçons precisamente de homossexualidade.

Jacob avalia que esta teria sido uma das causas da criação de lojas femininas na segunda metade do século dezoito, como a associada à *La Candeur* de Estrasburgo em 1763. Além disso, era comum adotar-se uma padroeira, valorizando o aspecto feminino. Havia também, como observa ela, o problema de auto-consistência da ideologia maçônica no que concerne à afirmação da igualdade entre os homens. Como justificar a exclusão das mulheres, se todos são iguais?

“The admission of women to eighteenth-century societies of “equals” gives us one of the first moments in Western culture when liberal idealism about merit and equality had to face the reality of socially constructed gender differences. Predictably the brothers and sisters expressed many and different reactions, ambiguities, and confusions when faced with the disparity between words and life.” (Jacob, p. 124)

De fato, Jacob encontra na vida das lojas maçônicas o núcleo mais profundo das tensões sociais da época. Assim, a hostilidade popular contra os maçons espelharia intensos ressentimentos de classe na maçonaria sueca, ativa a partir dos anos 1730.

“... in Stockholm the profane suspected the freemasons of political intrigue, licentiousness, and perhaps most cynically, of siring illegitimate children to be provided for by charity. ... Hostile speculations directed against the freemasons also meant speculations against some of the most important elements in Swedish society and government. Despite this context where the rivalry between the two main political parties in Sweden also reflected social and cultural differences, the charges against the lodges were nevertheless similar to the kinds of accusations against the fraternity that occurred in almost every European country, time and time again. Sexual license appears almost invariably. That sort of innuendo is

also reminiscent of the charges frequently leveled against the traditional clergy, and sometimes against the aristocracy. Masonic secrecy may have conjured up the same set of profound social and class resentments.” (Jacob, p. 126)

Mais gravemente ainda, Jacob aponta como Alexis de Tocqueville perceberia a decomposição da sociedade do antigo regime já na segmentação cada vez maior dos estamentos popular, burguês e aristocrata. O comentário de Jacob merece ser citado mais uma vez:

“The lodges had come to mirror the breakdown of social relations, which de Tocqueville was the first to analyze. In seeing the lodges as loci of the new civil society we do not suppose that they somehow escaped their time and place. Quite the reverse is true: They mirrored their time while also providing a new space wherein its predicaments and tensions could be given verbal expression and reflection, and wherein alternative visions could also be articulated. The strident idealism of late eighteenth-century French freemasonry existed not in spite of, but because of, the deep social divisions fostered by the ancien régime.” (Jacob, p. 184)

Vale a pena lembrar o que Lessing havia tentado propagandear no seu *Ernesto e Falco*: a maçonaria seria sempre algo positivo para a sociedade e seu florescer corresponderia sempre ao apogeu das nações na história. O que Jacob retrata, é contudo, justamente o contrário. Vê-se uma radicalização das divisões de classe, o esvaziamento da esfera pública e a fuga para uma febril atividade paralela no âmbito de sociedades secretas, a imposição de silêncio onde deveria haver diálogo e comunicação, tudo isto em um período pré-revolucionário que terá desdobramentos sanguinários. De novo, mas em menor medida que Chailley, Jacob procura se desvencilhar destes aspectos mais problemáticos, apesar de toda sua louvável documentação, e evita um posicionamento crítico. Mesmo apontando a exclusão das mulheres, sua tese das lojas maçônicas como laboratórios de civismo parece ficar aquém do reconhecimento da maçonaria como agente histórico coletivo. Não se pode negar que os projetos elaborados nesses laboratórios tiveram consequências enormes para toda a humanidade, europeus ou não, maçons ou não, e o problema levantado pelos críticos da maçonaria é que os profanos, inclusive as mulheres, não têm voz alguma neste processo e, hipocritamente, passam a ser criticados por “intolerância”, “imaturidade”, “ignorância”, “medo” e “superstição” quando rejeitam estes planos

impostos de cima para baixo. Há, portanto, uma lacuna crítica grave no trabalho da Jacob que é apenas compensada pela sua erudição e sua seriedade no tratamento das fontes.

No que se refere a Mozart, Chailley mais uma vez nos fornece um argumento suspeito, e outro que acaba se mostrando ser mais deslize do que outra coisa. O primeiro argumento é que Mozart teria partido de um desprezo misógino, comum à época, e que era disfarçado com galanteios. No entanto, ele teria redimido a mulher ao colocar Pamina ao lado de Tamino nas provas finais de fogo e água e assim tê-la posto em condição de igualdade com o homem.

“... Mozart took a very precise position on the subject. One year earlier, in signing *Cosí fan tutte*, he had proclaimed, in a disenchanted tone of jocularity, a scorn of the fair sex which was, at bottom, shared by the entire eighteenth century concealed under the appearance of a feigned gallantry. That scorn will be the point of departure for the text of *Die Zauberflöte*, the violently antifeminist declarations of which have often been remarked. But - and this has been noted less often - through the rise of Pamina and her final glorification in priestly vestments beside Tamino, the final outcome will, on the contrary, be a proclamation of the redemption of Woman and her rise to equality with Man in the Mystery of the Couple.” (Chailley, p. 74)

Ora, o problema não é que Mozart tenha sido “anti-feminista” como escreve Chailley, mas na realidade o libretto de *A flauta mágica* seria misógino. Não havia “feminismo” à época, daí não fazer sentido algum que Chailley use esse termo. Também é certamente exagerado e simplista afirmar que *todo* o século dezoito teria tido a mesma atitude perante as mulheres, sem distinção de classe, por exemplo. De novo, esta é a tática fácil de sempre eximir-se atribuindo aspectos constrangedores à massa dos profanos ou aos “preconceitos da época”.

E o verdadeiro deslize de Chailley acontece a seguir, quando, para negar a misoginia, ele se vê forçado a admitir o aspecto religioso da ordem maçônica. Assim, ele inconscientemente comete um engano infantil, entregando os pontos.

“Every religious society, particularly at its beginning, tends more or less toward masculine domination, or at least to separation between men and women, with, in a large majority of instances, the exclusion of women from any initiate or assimilated access. No more than the Catholic Church was Freemasonry an exception to this rule.” (Chailley, p. 75)

Ora, o mero fato da “dominação masculina” ter estado presente desde o início das religiões de modo algum a torna lícita (ou legítima). Sabemos, ao contrário, que as mulheres na Grécia antiga também tinham seus ritos específicos associados à Deméter, como relata Plutarco. E, se a maçonaria é, como fala Chailley, uma “sociedade religiosa”, então isto apenas confirma as suspeitas e legitima as condenações da Igreja Católica de que se tratava de fato de uma seita. Assim, as contradições internas se multiplicam a olhos vistos, suscitando e justificando a desconfiança dos “profanos”. Mais adiante, ele efetivamente liquida a questão, confessando que a maçonaria teria tentado ser uma “super-religião filosófica”.

“... long before the ecumenism of the second half of the twentieth century, Mozart’s admirable music illustrates, (...), consciously or unconsciously, an idea dear to Freemasonry: the union of the cults and dogmas beyond their particularisms, in a sort of philosophic super-religion, which Masonry tried to be.” (Chailley, p. 278)

Se já estas considerações nos despertam uma série de suspeitas justificáveis, que então dizer da omissão referente à notória homossexualidade de Frederico II, o grande, da Prússia (1712-1786) e sua relação com o tenente Hans von Katte? Segundo o historiador homossexual Edgard Leoni (que usava o pseudônimo de “Noel I. Garde”), havia também outros amantes.

“Frederick’s homosexual inclinations, of which Lt. Katte in his youth was the principal object, were attested by many authorities, notably Voltaire and Frederick himself ... The other young men besides Katte were ... Baron Frederick Trenck, Count Keyserlingk, Count Goerz and an Italian named Barbarini.” ((Garde 1964), p. 448)

Jacob (Jacob, p. 156) limita-se a comentar que Frederico, o grande, era maçom e que era idolatrado pelos seus irmãos prussianos, sendo-lhe atribuída a invenção do trigésimo terceiro grau da maçonaria, o do “soberano grande comandante”.

Temos, portanto, um problema, pois, por um lado, não se trata aqui de ressuscitar acusações absurdas de homossexualidade especificamente contra a maçonaria, dado que esta sempre existiu nos mais diversos setores da sociedade, mesmo nos mais inesperados. Por outro lado, cumpre reconhecer que o caráter, se não misógino, pelo menos machista, de *A flauta mágica* indica que há algo discutível na sua visão da mulher, e que mereceria ser refletido. A imposição feita a Tamino é que ele

não deva ter uma comunicação espontânea e aberta nem com o profano Papageno, nem com sua própria amada Pamina. Ou seja, há a imposição de “tabus” no interior do casal. Não surpreende pois, que ela tente se suicidar no segundo ato e seja salva apenas pela intervenção dos três garotos. Certamente, se não patológico, há pelo menos algo de profundamente problemático neste modelo de relação afetiva e que deveria supostamente valer para a esfera privada do membro maçom.

Não se trata, portanto, de acusar ninguém de homossexualidade, mas talvez apenas de se indagar sobre a normalidade deste tipo de subjetividade masculina, supostamente racional, mas muito possivelmente o oposto diametral disso. Se a homossexualidade é realmente uma condição primariamente genética e orgânica¹²⁵, não faz sentido algum supor que todos os iniciados se tornem “gays”. Mas se a masculinidade se define na sua relação com o oposto feminino (a *anima* de Jung), porque restringir a afetividade das relações heterossexuais através de tabus em uma comunicação que já por si é tão difícil?¹²⁶ Vale a pena lembrar que o profano Papageno fica plenamente satisfeito com sua taça de vinho, sua bela Papagena e o prospecto de ter muitas Papacrianças, algo que faz muito mais sentido não só em termos evolucionistas, mas mesmo humanos.

3.6 O libretto

3.6.1 Ato I - A “ilusão” heterossexual inicial

A abertura, com caráter de fuga, tem, aproximadamente na sua metade, três trincas de acordes (ex.1) que são geralmente tidas como maçônicas¹²⁷, pois representariam as três batidas na porta, repetidas três vezes, que se deve dar antes do início do rito de iniciação. Após estes acordes, ocorre a mudança do modo maior para o modo menor, sugerindo assim uma atmosfera mais sombria.

¹²⁵ E.O. Wilson - *On human nature*, p. 142-147. ((Wilson 1978))

¹²⁶ Para ser mais preciso, parece-me que o que a maçonaria tenta fazer é encontrar uma solução utópica e bem-intencionada para os conflitos entre os gêneros, as etnias e as fés. O insucesso dessa tentativa no decorrer da história (na qual o Iluminismo alemão que estamos estudando é apenas uma etapa malograda) não é devido a algum suposto defeito da maçonaria em si, mas deve-se à própria natureza “evoluída” do ser humano, na qual o coletivo impera sobre o indivíduo. O sucesso da racionalização de um povo depende de sua capacidade para desnaturar-se, mas isso leva eventualmente à sua própria desagregação individualista. Daí o perigo das utopias e a necessidade de seu abandono para o bem futuro da humanidade.

¹²⁷ A tonalidade de mi bemol maior é também considerada maçônica por ter três bemóis.

Ex.1

97 Adagio

Flauti

Oboi

Clarinetti
in B

Fagotti

Corni
in Es

Trombe
in Es

Trombone
Alto/Ten.

Trombone
Basso

f

3.6.1.1 Cena 1

Na primeira cena, perto do templo de Isis, o príncipe Tamino, vestido como caçador japonês e armado de um arco, foge de uma serpente, pois não tem mais flechas. Tamino pede socorro aos deuses e desmaia. Mas antes que a serpente possa mordê-lo, as portas do templo se abrem, e três damas com véus a matam com suas lanças prateadas. Celebrando sua vitória, as damas contemplam o jovem desmaiado e querem ficar do lado dele. Logo elas começam a brigar entre si, mas precisam informar a Rainha da Noite sobre o acontecido. Por isso, elas voltam juntas ao templo e deixam o príncipe sozinho. Tamino então acorda e surpreende-se ao ver a serpente morta. Ouvindo alguém que se aproxima, o jovem se esconde atrás de uma árvore.

Nesse momento, a orquestra toca o tema de cinco notas na forma de uma escala ascendente (ex.2), e entra Papageno, o caçador de pássaros da Rainha da Noite, vestido coberto de penas. Na sua ária (“Der Vogelfänger bin ich ja”), Papageno explica que é caçador de pássaros, é divertido e conhecido na região, sabendo atrair os pássaros através de sua flautinha de Pan. Deste modo, diz ele, todos os pássaros são seus, ou seja, ele tem monopólio no seu setor. Mas logo ele revela que gostaria de ter uma rede semelhante que lhe permitisse capturar todas as mulheres, formando assim uma espécie de harém oriental. Tendo este monopólio feminino, ele diz que trocaria açúcar por carinhos, dando mais açúcar àquela que mais lhe agradasse. Cumpre notar, portanto, que Papageno não só sabe usar a música para conseguir sobreviver, mas tem ambições totalitárias e monopolistas, manifestas na vontade de possuir todas as mulheres. Além disto, não parece haver muita diferença entre pássaros e mulheres para ele.

Ex.2

(pfeift von ferne)

Terminada a ária, Tamino vem falar com Papageno e pergunta-lhe quem ele é. Papageno responde que é um ser humano ou “indivíduo universal”¹²⁸ (*Mensch*) assim como Tamino, dizendo que se trata de uma pergunta tola. O caçador de pássaros então lhe coloca a mesma questão. O jovem responde que é de origem aristocrática, ao que

¹²⁸ Isto não é literal no libretto e pode ser simplesmente entendido com o “um ser humano”.

Papageno pede insolentemente por mais esclarecimentos. Tamino então responde que seu pai é um rei (*Fürst*) que reina sobre vários países e pessoas.

Tamino: Sag mir, du lustiger Freund, wer du seist?

Papageno: Wer ich bin? Dumme Frage! Ein Mensch, wie du. Und wenn ich dich nun fragte, wer du bist?

Tamino: So würde ich dir antworten, daß ich aus fürstlichem Geblüte bin.

Papageno: Das ist mir zu hoch. Mußt dich deutlicher erklären, wenn ich dich verstehen soll!

Tamino: Mein Vater ist ein Fürst, der über viele Länder und Menschen herrscht; darum nennt man mich Prinz."¹²⁹

Assim como no *Natan* de Lessing, a ênfase é sobre o que haveria de comum na humanidade (*Mensch*), a despeito das diferenças de classe (aristocracia-povo).

Papageno se surpreende ao saber que haveria outras terras e povos além das montanhas do vale onde vive. Isto mostra o seu provincialismo e ignorância. E quando Tamino confirma que há milhares de terras e pessoas no mundo, Papageno diz então ver aí uma possibilidade de ganhar dinheiro, exportando seus pássaros. Deste modo, Papageno se mostra em parte um capitalista esclarecido e "racional". O príncipe pergunta então ao caçador como se chamaria este território e quem seria seu governante. Papageno revela que não só não sabe isso, mas desconhece até como veio ao mundo e ignora quem seriam seus pais. A única coisa que ele saberia é que ele nasceu perto do casebre de palha onde ele vive, e que o protege contra o frio e a chuva. Este desconhecimento (ou talvez ocultação deliberada) da própria genealogia é um sinal não só da origem humilde de Papageno, mas de sua identidade pouco desenvolvida. Tamino então lhe pergunta como ele vive. Papageno explica que ele vive de comer e beber, como todos os indivíduos universais (*Menschen*). Todo dia, ele receberia comida e bebida das damas veladas e da rainha em troca de seus passarinhos.

Tamino cogita então que ela seja a Rainha da Noite, e quer saber se Papageno já a vira. O caçador responde que não. Tamino está convencido que se trata da Rainha

¹²⁹ **Tamino:** "Diga-me, divertido amigo, quem és?" **Papageno:** "Quem sou? Pergunta tola! Um ser humano, como tu. E se eu agora te perguntasse, quem és?" **Tamino:** "Eu te responderia, que eu sou de origem nobre." **Papageno:** "Isso é muito elevado para mim. Deves exprimir-te mais claramente, se eu for te entender!" **Tamino:** "Meu pai é um príncipe (ou rei, TT), que rege sobre várias terras e pessoas; por isso sou também chamado de príncipe."

da Noite mencionada por seu pai. Ele também suspeita que Papageno não seria um ser humano comum (“Unfehlbar ist auch dieser Mann kein gewöhnlicher Mensch.”) e fica observando-o. Incomodado, Papageno pergunta porque o príncipe está olhando para ele assim. Tamino responde que é porque ele duvida que Papageno seja um ser humano (“Weil... weil ich zweifle, ob du ein Mensch bist.”) devido a suas penas. Ou seja, Papageno seria um “bípede plumado”, um ser inferior e sub-humano. É importante ter isto em mente, dado que Papageno representa um homem do povo, trabalhador. Enquanto Natan é o *Übermensch*, Papageno é o *Untermensch*. Isto, contudo, é disfarçado pela situação “cômica” que é gerada a seguir, pois Papageno procura assustar o príncipe, dizendo que tem força de gigante. Tamino então quer saber se foi ele quem o salvou da serpente. Não tendo ainda sequer visto a serpente morta, Papageno se assusta, perguntando se está viva ou morta. Recompondo-se, Papageno então diz que a estrangulara.

Neste instante surgem as três damas veladas, que gritam o nome de Papageno de modo ameaçador. Tamino pergunta quem elas são, mas Papageno só sabe responder que são elas que lhe dão de comer (vinho, pão açúcarado e figos doces) em troca de passarinhos. Tamino também pergunta se são bonitas, e Papageno diz duvidar disso, pois senão não andariam de véu. Porém, ao ouvir as damas chamar seu nome ameaçadoramente de novo, ele inverte sua história, dizendo que são lindas. O caçador então indaga às damas porque elas estariam irritadas com ele, e entrega os pássaros capturados no dia. Mas, ao invés de vinho, pão açúcarado e figos doces, Papageno recebe água, uma pedra e um cadeado dourado para trancar seu bico. As damas explicam que o estão punindo por ter mentido para um estranho e ter se vangloriado de atos heróicos feitos por outros. Elas então explicam que foram elas que salvaram o príncipe, e dão a Tamino um quadro com a imagem de Pamina, a filha da Rainha da Noite. Caso Tamino se interesse pela moça, felicidade, honra e fama (*Glück, Ehr und Ruhm*) serão sua recompensa. Tamino se apaixona pela imagem de Pamina e canta uma ária sobre o amor. Após isto, as três damas informam-no que a Rainha da Noite ouviu suas palavras, leu sua fisionomia e decidiu dar-lhe a missão de salvar sua filha

das mãos do tirano Sarastro¹³⁰. Tamino aceita, e a Rainha da Noite faz sua primeira aparição. Em sua ária, ela elogia o jovem, se lamenta da falta da filha, reconta seu rapto (como o de Prosérpina) e encarrega Tamino de trazê-la de volta, prometendo-lhe sua mão. A Rainha da Noite então desaparece, deixando Tamino impressionado.

Inicia-se então um quinteto, no qual as damas explicarão a Tamino e a Papageno o que farão a seguir. Elas removem o cadeado do bico de Papageno, advertindo-o a não mentir mais. Elas dizem que o cadeado deve ser seu aviso, e Papageno repete a lição mostrando submissão ("Dies Schloß soll deine Warnung sein.").

"Papageno: Ich lüge nimmermehr, nein, nein!

Drei Damen: Dies Schloß soll deine Warnung sein.

Papageno: Dies Schloß meine Warnung sein.

Alle: Bekämen doch die Lügner alle
Ein solches Schloß vor ihren Mund;
Statt Haß, Verleumdung, schwarzer Galle,
Bestünden Lieb' und Bruderbund.

Erste Dame (gibt **Tamino** eine goldene Flöte):

O Prinz, nimm dies Geschenk von mir!
Dies sendet uns're Fürstin dir.
Die Zauberflöte wird dich schützen,
Im größten Unglück unterstützen.

Drei Damen: Hiermit kannst du allmächtig handeln,
Der Menschen Leidenschaft verwandeln:
Der Traurige wird freudig sein,
Den Hagestolz nimmt Liebe ein.

Alle: O so eine Flöte ist mehr
Als Gold und Kronen wert,
Denn durch sie wird Menschenglück
Und Zufriedenheit vermehrt."¹³¹

Os cinco deixam claro a lição de que se todos os mentirosos tivessem um tal cadeado na boca, haveria amor e fraternidade no lugar de "ódio, difamação e bile negra". A seguir, a primeira dama dá a Tamino uma flauta mágica que irá protegê-lo.

¹³⁰ É importante lembrar, como faz Chailley (p. 101), que o nome "Sarastro" é apenas uma corrutela de "Zoroastro" ou "Zarathustra", o que imediatamente nos sugere associações diversas, inclusive com Nietzsche.

¹³¹ **Papageno:** "Eu não mentirei mais, não, não!" **Três Damas:** "Este cadeado deve ser sua advertência." **Papageno:** "Este cadeado deve ser minha advertência." **Todos:** "Se todos os mentirosos recebessem um tal cadeado na boca; no lugar de ódio, difamação, bile negra, surgiria o amor e a fraternidade." **Primeira Dama** (dá a **Tamino** uma flauta dourada): "Ó príncipe, aceite este presente de mim! Ele lhe é enviado pela nossa rainha. A flauta mágica irá protegê-lo, e auxiliar na maior infelicidade." **Três Damas:** "Agora podes agir onipotentemente, transformar as paixões das pessoas: o triste se tornará alegre, o solteirão se apaixonará." **Todos:** "Oh, uma tal flauta é mais valiosa do que ouro e coroas, pois através dela se multiplica a felicidade e satisfação humana."

Juntas, as três damas explicam que, com o poder da música, ele se tornará todo-poderoso, sendo-lhe possível manipular as paixões das pessoas. Assim, os cinco concluem que uma tal flauta vale mais que ouro e coroas, pois assim a felicidade humana seria aumentada.

O que se pode notar aqui é a explícita e assumida intolerância para com os ditos “mentirosos”, que não são definidos de modo algum (como os “terroristas” agora de moda). A promoção do cadeado para os Papagenos fica, portanto, como símbolo de uma censura contra a liberdade de expressão. Como veremos, os Taminos dizem ter o dever de se calar, mas também não permitem que os Papagenos se expressem. Este seria já um primeiro problema, além de Papageno ser tratado como um ser sub-humano. A única consideração que “minimiza” este trecho preocupante é que são as damas que colocam o cadeado no bico de Papageno e, mais tarde, após a inversão de perspectivas no segundo ato, elas são reveladas como agentes do “mal”. No entanto, não é claro que isso invalide retroativamente a “lição moral” do quinteto. O fato de o cadeado ter sido colocado no bico de Papageno por uma das damas não muda nada. De início ao fim da peça, nunca se questiona que Papageno mereça perder o direito à palavra livre.

O segundo problema é que a música é considerada como um instrumento de controle mental das massas, não como fim em si. O poder órfico é visto apenas utilitariamente, como meio.

As damas então pedem a Papageno que ele acompanhe o príncipe na sua aventura. O caçador, porém, está intimidado, e, por isso, a primeira dama dá-lhe uns sininhos como proteção. Ele se pergunta se conseguirá tocá-los, e as damas asseguram que sim, ficando logo implícito que seu uso está dentro de suas limitadas capacidades mentais. O quinteto então explica que os sininhos de prata e a flauta mágica são necessárias para nossa segurança. Em outros termos, a manipulação das consciências “protege” a elite “pastoril” e também o próprio rebanho de si mesmo.

Tamino e Papageno pedem então que as damas lhes indiquem o caminho até o castelo de Sarastro. Elas lhes informam que isto caberá a três garotos, que os guiarão e aconselharão.

3.6.1.2 Cena 2

Na segunda cena, Pamina é trazida perante o malévolo mouro Monostatos, que serve Sarastro. O escravo que a traz regoziza que, por causa da tentativa de fuga frustrada de Pamina, o mouro será provavelmente executado. Monostatos ordena aos escravos trazerem correntes para prender a moça. Chamando-a de “pombinha” (*Täubchen*), o mouro malvado avisa-a de que sua vida está perdida. Pamina diz não se importar com sua própria sobrevivência, preocupando-se apenas com sua mãe. Por ordem de Monostatos, os escravos acorrentam Pamina. O mouro deixa claro seu ódio e ameaça arruiná-la. Pamina retruca dizendo preferir a morte, pois nada pode demovê-lo enquanto bárbaro (*Barbar*) que é. Ela desmaia. Existe, portanto, uma clara caracterização étnico-racial, moral e religiosa do personagem Monostatos como sendo malévolo, mouro (logo muçulmano), de pele escura, bárbaro e desumano.

Monostatos dispensa os escravos, pois quer estar a sós com Pamina desmaiada. Isto dá margem para acreditar que o mouro se aproveitará da moça, que está inconsciente. Nesse instante, porém, chega Papageno que, vendo-a, comenta sua beleza, pureza e brancura (“Schön Mädchen, jung und rein,/viel weißer noch als Kreide”, ou seja, mais branca que giz, referência racial). Subitamente, ele e Monostatos se vêem de frente a frente e, comicamente, se assustam um com o outro, fugindo. Pamina acorda, chamando por sua mãe. Ela lamenta não ter morrido, pois passará por novas tribulações. Papageno entra comentando que não deveria ter-se assustado, pois se existem pássaros negros, porque não haveria de haver pessoas negras (“Es gibt doch auch schwarze Vögel auf der Welt, warum denn nicht auch schwarze Menschen?”). Ou seja, trata-se de um repúdio da xenofobia. A mensagem é que mesmo um sub-humano como Papageno pode entender que há diversas raças.

Papageno fala então com Pamina, explicando ser mensageiro de sua mãe. Pamina diz que ouvira seu nome mencionado várias vezes, mas nunca chegara a conhecer o caçador de pássaros. Para verificar que se trata mesmo da filha da Rainha da Noite, Papageno compara Pamina com o retrato. Olhos negros, lábios vermelhos e cabelo loiro estão em ordem (por sinal um fenótipo raro), mas, segundo o retrato, nota estupidamente Papageno, ela não deveria ter pés ou mãos. Pamina contudo percebe que o retrato prova que Papageno realmente foi enviado por sua mãe, e, portanto,

confia nele. Ela faz com que Papageno recontre a sua história, e assim fica sabendo que há um príncipe que se apaixonou por ela e que vem salvá-la. Eles decidem então fugir, mas Pamina ainda teme que Papageno possa ser um espírito mau a serviço de Sarastro. Ele responde que é o melhor espírito do mundo (“Ich bin der beste Geist von der Welt”). Pamina se arrepende de sua suspeita e percebe que Papageno tem um bom coração. Papageno, porém, diz que de nada lhe vale um bom coração, pois não tem sua Papagena. Pamina sente pena dele e lhe assegura que o céu lhe reservará uma amiga, antes do que ele supõe. Segue-se então um belo dueto de Pamina e Papageno sobre o amor (“Bei Männern, welche Liebe fühlen”) como fonte de vida e felicidade. No refrão final, os dois cantam que o fim último do amor indica claramente que não haveria nada mais nobre que mulher e homem, que inclusive se aproximam da divindade. Uma afirmação, portanto, de um humanismo bastante explícito.

“**Beide:** Ihr hoher Zweck zeigt deutlich an,
Nichts Edler's sei, als Weib und Mann.
Mann und Weib, und Weib und Mann
Reichen an die Gottheit an.”¹³²

3.6.1.3 Cena 3

Na terceira cena, o cenário se torna um pequeno bosque com três templos. No fundo fica o templo da sabedoria e pelas colunas conduz à direita, o templo da razão e à esquerda o templo da natureza. Três garotos conduzem Tamino, indicando-lhe o caminho que terá de seguir e explicando-lhe que para vencer masculinamente precisará da perseverança (*standhaft*), paciência (*duldsam*) e discrição (*verschwiegen*). Tamino, ainda inseguro, pergunta-lhes se ele realmente pode salvar Pamina, mas os garotos apenas repetem sua lição. Aceitando a sabedoria dos garotos, Tamino então tenta as portas laterais, da Razão à direita, e depois da Natureza à esquerda, mas vozes de dentro mandam que ele se afaste.

O príncipe tenta então a porta do templo central, da sabedoria, e daí aparece um orador, que quer saber porque ele veio. Tamino diz que vem por amor e virtude, mas o orador o acusa de na verdade ser motivado por vingança e morte. O príncipe diz que só quer punir o malévolo Sarastro e pergunta se ele reina no templo da sabedoria. Quando

¹³² **Ambos:** “Sua finalidade mais alta indica claramente / que não há nada mais nobre, que mulher e homem. / Homem e mulher, e mulher e homem / alcançam a divindade.”

o orador responde afirmativamente, Tamino então julga que se trata de hipocrisia (*Heuchelei*) e decide ir embora. O orador reage, tentando detê-lo através da sugestão que ele esteja enganado sobre Sarastro. Tamino admite odiar Sarastro porque o considera um tirano, um ser desumano (*Unmensch*). O orador lhe pede por provas disso, mas Tamino conhece apenas a versão da Rainha da Noite. O orador, mostrando poucas tendências feministas, argumenta *ad hominem*, afirmando que as mulheres falam muito, mas não devem ser levadas a sério. Tamino não entenderia a intenção de Sarastro.

“Der Sprecher: Ein Weib hat also dich berückt?
Ein Weib tut wenig, plaudert viel.
Du, Jüngling, glaubst dem Zungenspiel?
O legte doch Sarastro dir
Die Absicht seiner Handlung für!”¹³³

O jovem príncipe exige então esclarecimentos, mas o orador diz que sua língua está compromissada com o juramento e o dever. Tamino terá acesso ao templo da sabedoria somente quando for motivado pela amizade. Dizendo isso, o orador se vai. É importante notar quão pouco socrático é o “diálogo” entre Tamino e o orador. O uso de argumentos *ad hominem* e o recurso ao segredo e ao silêncio são meios retóricos inaceitáveis na filosofia.

Tamino se frustra e pergunta, em uma metáfora fortemente iluminista, quando a noite eterna se dissipará e seu olho encontrará a luz. Vozes respondem que ele será iluminado logo ou nunca, e asseguram que Pamina ainda está viva. Feliz com essa notícia, Tamino tira a flauta e começa a tocar para exprimir sua gratidão. Nesse ponto, começa a ária para tenor (“Wie stark ist nicht dein Zauberton”), em que o príncipe é cercado de animais que, ouvindo a música, se tornariam dóceis. Ele louva o poder da flauta, mas lamenta que falte Pamina. Chamando-a e tocando a flauta, Papageno responde a seu sinal de cinco notas com sua flautinha de Pan. Tamino então se entusiasma, pois espera que Papageno trará sua amada. Pamina chama por seu príncipe, mas Papageno, usando sua flautinha, é mais eficaz e confirma a comunicação com Tamino. Infelizmente, ao fugir, Papageno e Pamina são surpreendidos por

¹³³ **O Orador:** “Então uma mulher te enfeitiçou? / Uma mulher faz pouco, fala muito. / Tu, ó jovem, acreditas no jogo de língua? / Oh, se Sarastro te explicasse / a intenção de sua ação!”

Monostatos e seus escravos. Mas antes que possam ser acorrentados, Papageno usa os sininhos e assim os enfeitiça. Pamina e Papageno cantam então a lição a ser aprendida. Se cada homem tivesse seus sininhos enfeitiçados, seus inimigos desapareceriam, e ele viveria na melhor harmonia, pois sem a harmonia da amizade não há felicidade nem consolo.

“Pamina, Papageno:
 Könnte jeder brave Mann
 Solche Glöckchen finden!
 Seine Feinde würden dann
 Ohne Mühe schwinden,
 Und er lebte ohne sie
 In der besten Harmonie!
 Nur der Freundschaft Harmonie
 Mildert die Beschwerden;
 Ohne diese Sympathie
 Ist kein Glück auf Erden.”¹³⁴

A chegada de Sarastro é anunciada, e Papageno se assusta, não sabendo o que irá fazer ou dizer. Pamina, juntando coragem, exclama que dirá a verdade, mesmo se for um crime (“Die Wahrheit! Die Wahrheit,/ Sei sie auch Verbrechen”). Fica aqui a sugestão que se deva dizer a verdade, mesmo que seja criminalizada por um poder opressivo.

Após o coro idolatrando Sarastro, Pamina admite que tentou fugir, mas porque o mouro queria molestá-la sexualmente. Joga-se, portanto, com a imagem étnica do mouro como predador sexual. Sarastro tranquiliza-a, dizendo saber que ela ama outro. Por isso, não exigirá seu amor, embora não lhe conceda a liberdade. Pamina diz que tem o dever filial de ver sua mãe, mas Sarastro responde que ela seria infeliz, se ficasse nas suas mãos. Sarastro chama a Rainha da Noite de uma mulher orgulhosa que, como toda mulher, precisaria de um homem para conduzir seu coração, pois, sem ele, elas passariam da medida. Assim como o orador, Sarastro se mostra pouco esclarecido.

“Sarastro: Und ein stolzes Weib!
 Ein Mann muß eure Herzen leiten,

¹³⁴ **Pamina, Papageno:** “Pudesse cada valoroso homem / encontrar tais sininhos! / Seus inimigos iriam então / sem esforço desaparecer, / E ele viveria sem eles / na melhor harmonia! / Apenas a harmonia da amizade / reduz as dores; / sem essa simpatia / não há felicidade na Terra.”

Denn ohne ihn pflegt jedes Weib
Aus ihrem Wirkungskreis zu schreiten.”¹³⁵

Monostatos chega então com Tamino que, vendo Pamina, vai abraçá-la. O malévolo mouro os separa, porém, e se dirige a Sarastro para ter seus serviços reconhecidos e recompensados. Um detalhe importante é que Monostatos, ao relatar a tentativa de fuga de Pamina com Papageno, se refere ao caçador como um “pássaro estranho” (*seltnen Vogel*), confirmando a idéia que Papageno não é humano, mas apenas sub-humano. Sarastro não se deixa enganar, contudo, e manda que o mouro seja açoitado setenta e sete vezes. Após o júbilo do coro que o endeusa, Sarastro ordena que Tamino e Papageno sejam levados ao templo do teste com suas cabeças cobertas, pois precisariam ainda ser purificados. O coro final canta a tese radicalmente humanista que a Terra se torna o paraíso e os mortais se igualarão aos deuses se a virtude e a justiça forem semeadas no grande caminho.

3.6.2 Ato II - A inversão machista de perspectivas

3.6.2.1 Cena 1

Na primeira cena do segundo ato, a ambientação consiste de palmeiras prateadas com folhas douradas e dezoito pirâmides, ficando no centro a maior pirâmide (ou obelisco) e palmeira. Sarastro e os sacerdotes entram marchando trazendo um ramo de palmeira acompanhados pela orquestra (Marcha dos Sacerdotes). Ele então se dirige a eles, anunciando que Tamino deseja ver “a maior luz”, e que o maior dever deles é dar-lhe uma ajuda amigável. O primeiro sacerdote pergunta se o candidato tem virtude, e Sarastro responde afirmativamente. O segundo sacerdote indaga se Tamino é discreto, e Sarastro confirma que sim. O terceiro sacerdote pergunta se o jovem é bondoso (*wohlthätig*), o que Sarastro também garante, exortando-os a aprová-lo. O sacerdotes então assopram três vezes as trompas, um sinal já presente no prelúdio da ópera.

Sarastro agradece aos sacerdotes pela aprovação do seu candidato “em nome da humanidade”. Ele reclama do “preconceito” contra os iniciados e prevê que isso

¹³⁵ **Sarastro:** “E uma mulher orgulhosa! / Um homem deve guiar vossos corações, / pois sem ele costuma cada mulher / pisar fora

desaparecerá quando Tamino adquirir a grandeza da difícil arte da seita. Sarastro também explica que os deuses teriam destinado Pamina a ficar com Tamino, e, por isso, ele teria chegado a cometer o crime de sequestrar a filha da Rainha da Noite. Sarastro continua acusando a Rainha da Noite de ser “orgulhosa” e de querer incitar o “povo” contra o templo dos iniciados. Com Tamino dentro da seita, garante Sarastro, esse perigo poderá ser eliminado. Novamente, as trompas são soadas três vezes.

O orador então questiona Sarastro sobre se Tamino será um candidato à seita capaz de passar pelas duras provas de admissão, pelo fato de ser príncipe. Convicto, Sarastro externa sua confiança em Tamino enfatizando que ele é até mais que um príncipe: ele seria um “indivíduo universal” (*Mensch*). Aqui fica claro que a hierarquia social não importa, dando-se apenas valor àquilo que seria “universal” nos seres humanos. O orador, contudo, se preocupa, caso Tamino faleça durante as provas, mas Sarastro “explica” que então ele terá sido dado a Isis e Osiris, e que sentirá (na morte, supostamente) a alegria dos deuses antes deles.

Koselleck (Koselleck, p. 130 e 222) vê mais nessa distinção entre príncipe e *Mensch* que uma mera “Gleichmacherei” social, ou seja, uma igualação indiferente do que é, na verdade, desigual. Na sua ótica, haveria uma estratégia sinistra de tomada de poder, o que ficou claro quando se debatia o estatuto de Luís XVI enquanto homem durante o seu julgamento.

“O dualismo do homem e do príncipe, expressão estrita do grande dualismo da moral e da política, era de uma força revolucionária extrema. ... durante o apogeu do Absolutismo, só se empregava essa contraposição para advertir o príncipe de seus deveres morais, sempre sob a condição de que o domínio da política necessariamente prevalecia sobre o império da moral. A contraposição do homem e do príncipe é retomada pela sociedade civil, em cujas mãos se transforma em uma das armas ideológicas mais afiadas e eficazes.” (p.130)

“Quando os homens saíram do seu anonimato político e se apoderaram da direção política do Estado, revelou-se claramente que o príncipe, como objeto de consideração moral, não era um “homem”, mas portador de um poder político que deveria ser derrubado, ou seja, um inimigo político. (...) Saint-Just arranca o véu moral sob o qual os burgueses se reuniram no século XVIII, encobrendo com eles, conscientemente, seus planos políticos. St. Just abandona o domínio da jurisdição moral e exige, abertamente, uma sentença política, entre outras razões porque agora os próprios adversários políticos se serviam de categorias morais para escapar da sentença: “Digo a seja qual homem for, pois Luís XVI, na

verdade, não é mais do que um homem, e um homem acusado”, era a base do argumento apresentado por Raymond Desèze no seu discurso em defesa do rei (*Défense de Louis XVI*, I). Com a vitória da Revolução, a antítese do homem e do príncipe perde seu sentido concreto, ou seja, destituir o príncipe, indiretamente, de sua soberania. Uma vez que o príncipe foi derrubado, a posição humanitária de luta torna-se, no sentido político, tão vazia e variável, que a invocação do homem pode incriminar qualquer inimigo, bastando, para isso, declará-lo não humano. O dualismo moral, esta fórmula de expressão da tomada indireta do poder, que no século XVIII ainda podia ser utilizada por um dos lados com a boa consciência da inocência política, transforma-se a partir de então na arma de todos os partidos. O dualismo da moral e da política, que, enquanto arma intelectual, contribuiu para provocar a Revolução, torna-se a partir de então a realidade dialética da própria guerra civil, cuja permanência se divisa claramente no emprego, por assim dizer forçoso, de categorias morais para fins políticos. Na medida em que todos os partidos se serviam das armas do século XVIII, a princípio ligadas à situação, eles sucumbem à coação da ideologia, reciprocamente acentuada, que caracteriza desde então os tempos modernos.” (p.222-223)

Antes da tomada do poder pela burguesia, a autoridade do príncipe era respeitada e apenas invocava-se sua humanidade no sentido moral, o que possibilitava uma crítica indireta das relações de poder. A partir do momento em que o rei é destituído, passa-se à ação direta e convenientemente esquece-se de sua humanidade, pois permanece um inimigo. Mais que isso, negar a humanidade do inimigo passa a ser o procedimento retórico fundamental no discurso político moderno. Assim, o humanismo político desumaniza seu adversário, tornando-o um monstro a ser demonizado e exorcizado com toda a paixão de um fanatismo religioso. Compreensivelmente, Tamino não teria nem como imaginar tudo isso, impulsionado como estava pelo amor de Pamina e pela admiração por Sarastro.

Novamente, o acorde é repetido três vezes, e Sarastro ordena que Tamino e Papageno sejam conduzidos ao vestibulo do templo. Sarastro então canta uma ária (“O Isis und Osiris”), na qual ele pede que os deuses egípcios dêem sabedoria aos candidatos e fortaleça-os no perigo com paciência. Ele pede também que Tamino e Papageno possam ver os frutos de sua prova e que, caso faleçam, sejam aceitos no paraíso.

Esta cena retrata, supostamente, o debate ritual anterior à candidatura de um novo ingressante à maçonaria. Sarastro explicitamente defende o uso de meios iníquos

como o sequestro para avançar seus interesses sectários. A Rainha da Noite, usualmente identificada com a imperatriz Maria Teresa da Áustria ou com a Igreja Católica, é retratada como “orgulhosa” por ter-se oposto à maçonaria. Há também o reconhecimento do povo como possível inimigo movido por “engano e superstição”. A preocupação de Sarastro de atrair para sua seita os melhores elementos, como o jovem príncipe, revela sua estratégia.

3.6.2.2 Cena 2

Na segunda cena, é noite e troveja. O orador e outros sacerdotes trazem Tamino e Papageno à frente do templo da prova, tirando-lhes então as vendas que cobrem suas vistas. Agora a sós, Tamino e Papageno trocam suas impressões assustadas sobre sua iniciação. Papageno está com mais medo, e diz desejar que fosse uma menina, mostrando assim falta de coragem e masculinidade.

O orador agora reaparece com o segundo sacerdote e pergunta o que buscam, dado que o buscar é o estado primeiro da iniciação na maçonaria. Tamino responde dizendo que procura amizade e amor. O orador lhe pergunta então se estaria disposto a dar sua vida por isso, ao que o príncipe responde afirmativamente. O orador lhe dá uma última chance para desistir, que é rejeitada por Tamino. Ele exclama que a doutrina da sabedoria será sua vitória, e que Pamina será sua recompensa (“Weisheitslehre sei mein Sieg; Pamina, das holde Mädchen, mein Lohn!”). O orador por fim pergunta se Tamino se submeterá a qualquer prova. Tamino aceita, e dá a mão ao orador. Este seria então um bom exemplo.

Caberá ao sub-humano Papageno dar o mau exemplo, desta vez perante o segundo sacerdote, que lhe pergunta se estaria disposto a lutar pela filosofia (*Weisheitsliebe*). Papageno responde singelamente que lutar heroicamente não é de seu feitio. Ele se diz um homem natural que se satisfaz com sono, comida e bebida, além, é óbvio, de uma bela companheira. Até certo ponto, Papageno se mostra o perfeito burguês.

“Zweiter Priester (zu Papageno): Willst auch du dir Weisheitsliebe erkämpfen?

Papageno: Kämpfen ist meine Sache nicht. Ich verlang ja im Grunde auch gar keine Weisheit. Ich bin so ein Naturmensch, der sich mit Schlaf, Speise und

Trank zufriedengibt. Und wenn es einmal sein könnte, daß ich mir ein hübsches Weibchen fange..."¹³⁶

O sacerdote, no entanto, lhe diz que, se ele não se submeter às provas da maçonaria, nunca terá sua Papagena. Ele explica também que as provas consistem em submissão às leis da seita, mesmo em caso de risco de morte. Papageno é aqui tomado pelo medo da morte, e prefere ficar solteiro. O sacerdote, contudo, lhe conta que Sarastro tem uma companheira perfeita para ele, que é jovem e bonita e se chama Papagena. Papageno fica curioso, mas continua acovardado perante o medo da morte. O malévolo sacerdote lhe diz então, com requintes de sadismo, que poderá ver sua Papagena, mas não deve falar com ela, de modo a demonstrar que é capaz de ficar calado. Papageno aceita e dá sua mão ao sacerdote. O orador aproveita para avisar a Tamino que os deuses também lhe comandam silêncio sagrado. Ele o avisa de que também verá Pamina, mas que não deverá falar com ela.

O contraste entre Papageno e Tamino fica assim evidente. Tamino é corajoso, apaixonado e heróico, enquanto Papageno é simplório, covarde e materialista ou sensualista.

Iniciado o tempo da prova do silêncio, os dois sacerdotes fazem um dueto machista contra os ardis femininos. Eles revelam que este é o primeiro dever da fraternidade maçônica, pois vários homens sábios se deixaram enganar, tendo no final tido a morte e o desespero como recompensa.¹³⁷ Talvez resultando de uma motivação particular à confraria masculina, há assim uma constante tentativa de quebrar os vínculos de confiança entre homem e mulher. Lembremos-nos que toda a inversão de perspectiva parte da rejeição da visão feminina da Rainha da Noite por parte de Tamino sob incitação misógina do orador.

“Beide Priester:

Bewahret euch vor Weibertücken:
Dies ist des Bundes erste Pflicht.
Manch weiser Mann ließ sich berücken,
Er fehlte und versah sich's nicht.
Verlassen sah er sich am Ende,

¹³⁶ **Segundo Sacerdote (a Papageno):** "Queres também batalhar pela filosofia?" **Papageno:** "Lutar não é do meu feitio. Eu preciso na verdade de nenhuma sabedoria. Eu sou um ser humano natural, que se satisfaz com sono, comida e bebida. E se uma vez acontecesse, que eu capturasse uma bela mulherzinha..."

¹³⁷ O personagem Amfortas no *Parsifal* wagneriano será uma dramatização dessa queda masculina perante a mulher.

Vergolten seine Treu' mit Hohn.
 Vergebens rang er seine Hände,
 Tod und Verzweiflung war sein Lohn.”¹³⁸

Após seu dueto, os sacerdotes vão embora, deixando Tamino e Papageno no escuro. Papageno se irrita e pede por luzes, mas Tamino lhe aconselha a ter paciência, pois essa seria a vontade dos deuses. O interessante é que Papageno comenta que sempre que os sacerdotes (no caso, representando os maçons iluminados) se vão, cessa a luz. O que poderia ser considerado um mero detalhe, porém, nos lembra do pensamento de Lessing no diálogo *Ernesto e Falco* visto anteriormente, em que se sugere que os momentos de maior lucidez na história da humanidade são aqueles nos quais reina a maçonaria sobre o Estado nacional.

“**Papageno:** He, Lichter her! Lichter her! - Das ist doch wunderbar, so oft einen die Herrn verlassen, sieht man mit offenen Augen nichts.”¹³⁹

De repente, surgem as três damas, e começa um quinteto no qual elas procuram avisar Tamino e Papageno do perigo que correm. Papageno quer lhes falar, mas Tamino lhe recorda sua promessa de não se comunicar com o sexo oposto. No entanto, Papageno não se sai bem e não consegue deixar de falar com elas, nem de reprimir sua homossexualidade. Tamino o recrimina e procura convencer-se que o sábio não considera o que é a opinião da plebe ou povo. As damas continuam a avisá-los que entrar para a confraria será um pacto com o demônio e que irão para o inferno por isso. Tamino diz a Papageno, que está compreensivelmente preocupado, que isso seria bobagem inventada por hipócritas e repetida pelas mulheres. Papageno lembra que a Rainha da Noite também dizia o mesmo, mas Tamino, agora preso nas teias da confraria, a despreza como uma mera fêmea (“Sie ist ein Weib, hat Weibersinn.”). Assim, a suposta “machistização” de Tamino é forte o suficiente para que ele desenvolva um preconceito geral contra as mulheres. Segundo a atitude *ad hominem* assim endossada pelo libretto, o certo seria desconsiderar tudo o que metade da humanidade tem a dizer, pelo puro fato de ser dito pelo lado feminino. Esta recusa de falar com as damas é apresentada como um “dever” (*Pflicht*), mas sem fundamentação

¹³⁸ **Ambos Sacerdotes:** “Cuidado com as intrigas femininas: / este é o primeiro dever da confraria. / Já um homem sábio deixou-se enfeitiçar, / ele falhou e não percebeu./ Viu-se abandonado no fim, / sua fidelidade paga com desprezo. / Inutilmente torceu suas mãos, / Morte e desespero foram sua recompensa.”

¹³⁹ **Papageno:** “Ei, Luzes aqui! Luzes! - Isso é realmente estranho, assim que esses senhores nos deixam, não podemos mais ver

alguma. Papageno chega a considerar sua incapacidade de se calar como uma vergonha (*Schande*). Fracassada assim a comunicação, as damas ficam sem alternativa senão retirar-se. Antes disto, porém, o quinteto canta junto o refrão final em que o homem de espírito firme é descrito como aquele que pensa sobre o que pode falar (“Von festem Geiste ist ein Mann, Er denket, was er sprechen kann.”).

Nesse momento, as vozes dos sacerdotes no interior do templo clamam em coro que o templo foi violado e poluído pela presença feminina. Gritando: “abaixo com as fêmeas para o inferno”, as damas afundam no chão (“**Priester:** Entweiht ist die heilige Schwelle! Hinab mit den Weibern zur Hölle!”).

Entra então o orador, que se dirige a Tamino com satisfação e o conduz para a próxima etapa da prova iniciática. O segundo orador vem também e diz a Papageno que se comporte como um homem. Papageno, porém, questiona a idéia de que ele tenha que passar pelo rito, pois os deuses já teriam destinado uma Papagena para ele. Assim, não haveria razão de tantos “perigos”. O segundo sacerdote responde que a sua razão lhe poderá dar uma resposta a esta questão, mas seu dever é de apenas conduzi-lo entre as etapas da prova. Papageno confessa que em vez de passar por tudo isto, seria preferível renunciar do amor de vez.

3.6.2.3 Cena 3

Na terceira cena, é noite no jardim do palácio de Sarastro. Pamina dorme quando Monostatos entra e canta então um lamento para a Lua. Exceto ele, todos sentem a alegria do amor. Ele teria que renunciar ao amor porque ser negro é ser feio (“Und ich soll’ die Liebe meiden,/Weil ein Schwarzer häßlich ist!”), mas ele é de carne e osso, e viver sem mulher seria um inferno. O mouro conclui, por isso, que quer amar. Pedindo desculpas à Lua, ele confessa que se apaixonou por uma branca. O branco é belo (“Eine Weiße nahm mich ein./ Weiß ist schön! Ich muß sie küssen”), exclama ele, e, por isso, deve beijar Pamina. Ele pede que a Lua se esconda, se isto lhe desagradar, que feche os olhos (“Mond, verstecke dich dazu!/Sollt’es dich zu sehr verdrießen,/O so mach’ die Augen zu!”). Fica clara, portanto, a caracterização racial do negro como feio e

o nórdico como o belo, sendo que a união dos dois é descrita como repugnante. Além desta identificação estética com o feio, há a associação moral do negro com o mal.

Monostatos se aproxima então de Pamina, mas, de repente, aparece a Rainha da Noite, e ele é obrigado a se afastar. Pamina acorda, e a Rainha da Noite lhe pergunta onde está Tamino. Pamina responde que Tamino se entregou aos iniciados, desesperando assim sua mãe. Agora, lamenta a rainha, elas estarão separadas para sempre. Pamina, no entanto, propõe que elas fujam, mas sua mãe afirma, pouco convincentemente, que não teria esse poder, e que precisaria do sétuplo círculo solar que foi dado a Sarastro pelo falecido pai da moça. Dando-lhe um punhal, pede à filha que mate Sarastro e que lhe traga de volta o círculo solar. Pamina resiste, mas a Rainha da Noite canta então a sua famosa ária, na qual exprime sua vontade de vingança, desespero e morte. Ela ameaça que, se Pamina não matar Sarastro, ela a abandonará, rompendo todo o vínculo com ela. Tendo dito isso, desaparece. Fica-se assim com a impressão que ela poderia na verdade resgatar sua filha, mas não o faz porque deseja de algum modo tomar o poder de Sarastro, simbolizado pelo círculo solar, usando seja Tamino, seja Pamina.

Com o punhal na mão, Pamina pergunta aos deuses o que deve fazer. Monostatos vem por trás, toma-lhe o punhal e aconselha-a a entregar-se a ele. Pamina se sobressalta, e Monostatos, em mais uma explícita referência racial, lhe pergunta se o que lhe assusta é sua cor negra ou o pensamento de matar. Ele lhe avisa que agora ela tem só um caminho para salvar a si e sua mãe: amá-lo. Pamina se recusa a aceitar esta chantagem e diz preferir a morte. Monostatos está a ponto de apunhalá-la quando chega inesperadamente Sarastro. O mouro tenta se explicar, dizendo querer evitar seu assassinato. Sarastro, porém, não se deixa enganar e diz saber de tudo, inclusive que a sua alma seria tão negra quanto seu rosto. Esta referência ao rosto deixa claro que Monostatos é de raça negra e não, digamos, um europeu meridional de apenas cabelo negro - os olhos de Pamina seriam também negros (segundo a interpretação simbólica de Chailley, por ser filha da Rainha da Noite) mas ela é sempre é descrita como tendo fenótipo branco. Sendo mandado embora por Sarastro, Monostatos diz para si então que irá ter com a Rainha da Noite. Não se entende, porém, porque Sarastro permite

que Monostatos faça o que lhe bem aprouver e que não o detenha. Monostatos nem mostra sinal de ter sido realmente punido com as 77 chicotadas.

Pamina implora que Sarastro não puna sua mãe, pois considera que ela esteja sofrendo com a sua ausência. Sarastro diz estar a par das intrigas de sua mãe, e que ela planeja vingança contra ele e a humanidade. Ele pede que ela veja como ele irá vingar-se dela (de fato, veremos isto no final, mas permanece ambíguo). O grão-mestre dos iniciados canta então sua ária, em que explica que nos bastidores da maçonaria não haveria vingança, e que se uma pessoa (*Mensch*) erra, é reconduzida satisfeita e feliz ao dever por amor fraterno. Nestes bastidores, conta ele, o indivíduo universal (*Mensch*) ama o outro indivíduo universal. Com ênfase mais cristã que judaica, ele explica que nenhum traidor pode espreitar ali, pois não há lei do talião e o inimigo é sempre perdoado. Este importante detalhe, porém, se perde facilmente no acompanhamento musical grandioso composto por Mozart. No final, Sarastro afirma que quem não gostar destes princípios não mereceria ser um ser humano universal (*Mensch*).

“Sarastro:

In diesen heil'gen Hallen
Kennt man die Rache nicht,
Und ist ein Mensch gefallen,
Führt Liebe ihn zur Pflicht.
Dann wandelt er an Freundes Hand
Vergnügt und froh in's bess're Land.

In diesen heil'gen Mauern,
Wo Mensch den Menschen liebt,
Kann kein Verräter lauern,
Weil man dem Feind vergibt.
Wen solche Lehren nicht erfreun,
Verdienet nicht ein Mensch zu sein.”¹⁴⁰

Deste modo, tudo se ajeitaria com base na cumplicidade e no reconhecimento mútuo da humanidade abstrata. Não aceitar este esquema tem como consequência grave a exclusão do próprio círculo da humanidade. Trata-se de uma imposição

¹⁴⁰ **Sarastro:** “Nestes corredores sacros / não se conhece a vingança, / E se um homem cai, / é conduzido pelo amor ao dever. / Então transforma-se pela mão amiga / satisfeito e feliz na terra melhor. / No interior destes muros sagrados, / onde o ser humano ama o ser humano, / nenhum traidor pode espreitar, / pois o inimigo é perdoado. / Quem não gosta de tais ensinamentos, / não merece ser um ser humano.”

unilateral, não aberta à discussão, na qual o próprio dissidente, como Luís XVI após ter sido deposto, passa a ser considerado não humano.

Fora a caracterização estético-moral negativa do negro, nesta cena, impressiona mais o absolutismo e o autoritarismo sectários da ária de Sarastro. Em meio a conceitos vagos e doutrinas espúrias, pretende-se estabelecer dogmaticamente o que seria ou não digno da humanidade. Nada disto é fundamentado racionalmente pelo diálogo filosófico.

3.6.2.4 Cena 4

Na quarta cena continua a primeira prova, do silêncio. Tamino e Papageno são trazidos sem véu pelos sacerdotes que, antes de ir, lhes dão a instrução de não falar. Após alguns minutos, o caçador de pássaros começa a se aborrecer e a querer falar seja com Tamino, seja consigo próprio. Ele também nota que está com sede, e que eles são tão mal acolhidos pelos iniciados que nem recebem água. Neste momento, aparece uma velha trazendo um copo de água para Papageno. Ele se alegra e indaga se todos os convidados sempre seriam tratados assim. A velha responde que sim. Papageno, com evidente falta de sensibilidade, pergunta-lhe então por sua idade. Ela responde que tem dezoito anos e dois minutos, ficando assim implícito que seria seu aniversário. O caçador pergunta então se ela tem um amado, e ela responde que sim e que ele se chama Papageno. Ficando claro que seria ele próprio, Papageno rudemente joga água na cara da velha, perguntando-lhe seu nome. Ela foge, porém, antes de revelá-lo. Admoestado por Tamino com o dedo, Papageno promete se calar.

Neste momento, chegam os três garotos em um aparelho voador (*Flugwerk*) coberto de rosas, trazendo comida, bebida, os sininhos de Papageno e a flauta mágica de Tamino. Antes de partir, avisam os candidatos a estarem calados. Vendo a comida e bebida, Papageno não hesita em satisfazer seu apetite. Tamino, no entanto, prefere tocar sua flauta, sugerindo assim um caráter mais nobre. Infelizmente, o som da flauta atrai Pamina, que vem correndo encontrar seu amado. Não conseguindo falar com seu amado, e nem mesmo com Papageno, que está com a boca cheia de comida, Pamina se lamenta em uma ária melancólica (“Ach, ich fühl’s”). Particularmente notável é a finalização dada pelos primeiros violinos, flauta, fagote e oboé nos últimos compassos

(ex. 3). Nessas escassos quatro compassos, Mozart consegue exprimir a mais profunda tristeza usando uma figura melódica simples, retomada em forma sucessiva.

Ex.3

Andante

The musical score for Ex. 3, marked 'Andante', spans measures 37 to 40. It features a variety of instruments: Flauto, Oboe, Fagotto, Violino I, Violino II, Viola, Vcello/Basso, Vcello, and Pamina. The key signature has one sharp (F#) and the time signature is 8/8. The music is characterized by a simple melodic figure that is repeated successively across the measures. Dynamics such as *cresc.*, *f*, and *p* are used to create a sense of depth and emotion. The score is written for a full orchestra and a vocal soloist (Pamina).

Desconsolada, Pamina se afasta. Papageno procura se redimir, dizendo que ele também consegue se calar quando necessário, e que nessas situações ele também é um homem (*Mann*). Papageno e Tamino são então chamados pelos trombones tocando a trinca de acordes. O príncipe faz um gesto indicando que eles devem ir, mas Papageno não quer deixar a mesa. Falando com Tamino, ele rapidamente se desqualifica de novo, mostrando ser totalmente incapaz de disciplinar sua língua.

3.6.2.5 Cena 5

Na quinta cena, os sacerdotes em coro comemoram o sucesso de Tamino na primeira prova, e regojizam-se porque em breve ele estará entregue em seu serviço ("Bald ist er unserm Dienste ganz ergeben."). Sarastro manda chamar Pamina e Tamino, dizendo-lhes que devem se despedir. Tamino terá agora que passar por duas

provas que envolvem risco de vida. Em um trio, Pamina exprime sua preocupação com o perigo mortal pelo qual Tamino terá que passar. Sarastro e o príncipe procuram assegurar-lhe de que ela é amada, mas Pamina continua desconsolada.

3.6.2.6 Cena 6

Na sexta cena, Papageno entra desorientado à procura de Tamino. O orador conta a Papageno que não passou na prova do silêncio e, por isso, não será aceito na maçonaria, nem conhecerá seus prazeres especiais. Ele o repreende, dizendo que mereceria ficar para sempre nos cantos escuros da Terra.

“Sprecher: Mensch! Du hättest verdient, auf immer in finsternen Klüften der Erde zu wandern; die gütigen Götter aber entlassen dich der Strafe. Dafür aber wirst du das himmlische Vergnügen der Eingeweihten nie fühlen.”¹⁴¹

Papageno responde que há muitos Papagenos como ele, e que, neste instante, ele preferia um copo de vinho. O orador, assegurando-se que é só isso que ele quer no mundo, lhe serve vinho, e Papageno se põe a cantar sua ária (Ein Mädchen oder Weibchen), dizendo que ele também gostaria de uma companheira para si. Sendo bonachão, ele gosta de ser feliz, comer, beber e ter companhia. A solidão o deixa doente e é mortal para ele.

Neste momento, chega a velha, dançando com sua bengala. Ela diz a Papageno que, se ele lhe prometer fidelidade eterna, ela cuidará bem dele. Papageno contudo hesita, pois, afinal, se trata de uma velha. Por isso, ela é obrigada a chantageá-lo, dizendo que, se eles não se casarem, ele ficará preso, sozinho, vivendo de pão e água. Diante dessa alternativa, Papageno então jura fidelidade, até que encontre uma mulher mais bonita. Neste instante, a velha se transforma na bela Papagena. Encantado, Papageno quer abraçá-la, mas o cruel orador o impede, dizendo à Papagena que seu amado não a merece ainda.

3.6.2.7 Cena 7

Na sétima cena, Pamina é tomada de profunda depressão, e está prestes a se suicidar com o punhal que lhe foi dado pela mãe. Os três garotos intervêm e procuram

¹⁴¹ **Orador:** "Homem! Merecerias errar para sempre pelos cantos mais escuros da Terra; os bons deuses, porém, te dispensam da punição. Por isso, no entanto, não irás jamais experimentar o prazer divino dos iniciados."

assegurar-lhe de que Tamino a ama, embora não possam explicar por que ficou calado. Ela pede então que a levem a ele. Esta cena mostra as trágicas consequências da quebra de confiança entre os gêneros. Todo o desespero de Pamina é causado simplesmente porque não é permitido a Tamino ter uma relação aberta e normal com sua amada.

3.6.2.8 Cena 8

Na oitava cena, acontecem as duas provas mortais, de fogo e de água. Tamino é conduzido pelos sacerdotes a um portão, onde há dois cavaleiros de armadura negra. Cantando em oitavas, eles proclamam que quem passar por eles tem que ser purificado por fogo, água, ar e terra. Fica clara a importância da superação do medo da morte para ser aceito entre os iniciados.

“Die zwei Geharnischten:

Der, welcher wandert diese Straße voll Beschwerden,
Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden;
Wenn er des Todes Schrecken überwinden kann,
Schwingt er sich aus der Erde himmelan.
Erleuchtet wird er dann im Stande sein,
Sich den Mysterien der Isis ganz zu weih'n.”¹⁴²

Antes de entrar, porém, Tamino ouve a voz de Pamina. Sendo dispensado do voto de silêncio, Tamino agora fala com Pamina e os dois entram juntos para as provas mortais. O quinteto então canta que a moça, tendo superado o medo da noite e da morte, é digna de ser iniciada também.

“Alle: Welch Glück, wenn wir uns/euch wiederseh'n.
Froh Hand in Hand in Tempel geh'n!
Ein Weib, das Nacht und Tod nicht scheut,
Ist würdig und wird eingeweiht.”¹⁴³

Isso pelo menos compensa em parte todo o machismo da ópera, mas cria uma série de contradições. Se as mulheres são tão gárrulas que não podem ser confiadas

¹⁴² **Os dois encorajados:** “Aquele, que vaga por esta rua cheia de tormentos, / torna-se puro por fogo, água, ar e terra; / Se ele puder superar o medo da morte, / Eleva-se da Terra em direção aos céus. / Iluminado estará ele então em condição / de dedicar-se plenamente aos mistérios de Isis.”

¹⁴³ **Todos:** “Que felicidade vê-los de novo. / Alegres entrar no templo de mãos dadas! / Uma mulher, que não foge a noite e a morte, / é volerosa e será iniciada.”

para guardar segredos, elas não passariam na primeira prova do silêncio. O libretista faz Pamina saltar esta etapa e ir direto com Tamino para as provas mortais.

Pamina agora pede a Tamino que toque a flauta mágica que teria sido feita por seu pai, marido da Rainha da Noite. Marchando ao som da flauta, Tamino e Pamina atravessam com facilidade o fogo e a água, chegando aos portões do templo, que lhes são abertas entusiasticamente. Sarastro e os sacerdotes os conduzem então para o interior do templo. Dessa forma, tanto Tamino quanto Pamina são agora iniciados.

3.6.2.9 Cena 9

Na nona cena, Papageno está num jardim, chamando por sua amada Papagena. Ele toca sua flautinha de Pan, mas sem efeito algum. Frustrado, ele lamenta que assim não vale a pena viver, e prepara-se para se enforcar. Nisso, o comportamento de Papageno imita não só o de Tamino, mas também o de Pamina, embora sempre de modo caricato. Sendo um ser sub-humano, ele não consegue ser sério nem no momento do suicídio. Antes disso, porém, os três garotos mais uma vez intervêm, e instruem Papageno a tocar seus sininhos (ex. 4). Esta primeira parte da ária de Papageno já é por si notável. Inicialmente alegre e em tonalidade maior, Mozart vai gradualmente tornando-a mais triste, passando para o modo menor. Mais surpreendente, porém, é a entrada dos garotos em tonalidade de dó maior, formando o acorde dominante de sol maior com sétima. Em um trecho de inacreditável simplicidade harmônica, Mozart consegue transmitir toda uma filosofia de vida. “Pare, Papageno!”, clamam eles, “Seja esperto, pois nós vivemos só uma vez. Isto deve te bastar!” (“**Drei Knaben** (*fahren herunter*): Halt ein, o Papageno! und sei klug,/ Man lebt nur einmal, dies sei dir genug!”).

Ex.4

1. 2. Knaben
Halt' ein, halt' ein
Halt' ein, halt' ein

3. Knabe
Halt' ein, halt' ein o Pa-pa - geno! und sei klug: man lebt nur einmal, dies sei dir ge-nug, man lebt nur ein-mal, dies sei dir ge - nug!

Papageno
Welt!
Ihr habt gut

Seguindo o conselho dos garotos, Papageno toca os sininhos (“Erklinge, Glockenspiel, erklinge!”, parte na verdade executada pela celesta na orquestra).

Papagena aparece e os dois sub-humanos comemoram felizes, imaginando um futuro cheio de crianças. Os pequenos Papagenos e Papagenas, cantam eles, são um presente divino. O mais elevado sentimento é ser abençoado com muitos filhos. Fica assim sugerida a importância de ter descendentes da própria etnia, assim preservando-a e garantindo o crescimento demográfico nacional.

“Papageno/Papagena:

Es ist das höchste der Gefühle,
Wenn viele, viele Papageno,
Der Eltern Segen werden sein.”¹⁴⁴

O problema aqui é que, pelos próprios pressupostos do libreto, nem Papageno nem Papagena seriam considerados material humano “de qualidade” pelos iniciados. Logo, o fato que se promova a fertilidade deles na ópera sugere que não haja um interesse eugênico na melhoria da humanidade, pela reprodução diferencial dos tipos como Tamino e Pamina, que seriam mais sofisticados. Resta a possibilidade, então, que os iniciados queiram um maior número de Papagenos e Papagenas, pois assim poderão “iluminá-los” e governá-los como um rebanho do qual são pastores.

3.6.2.10 Cena 10

Na décima cena, Monostatos, conduzindo a Rainha da Noite e as três damas, entram escondidos no templo. Sua intenção é atacar os iniciados, tomando-os de surpresa. O mouro pede garantias que terá a mão de Pamina se tudo der certo, e a Rainha da Noite o assegura de sua promessa. As três damas dedicam sua vingança à rainha. No entanto, eles é que são surpreendidos por um clarão de luz e um forte trovão. Caindo no sub-solo, os cinco representantes do mal são engolidos pela terra e a noite eterna. É desse modo que Sarastro se vinga da Rainha da Noite.

¹⁴⁴ **Papageno/Papagena:** “É o mais elevado dos sentimentos / Quando muitos, muitos Papagenos, / Se tornam a bênção dos pais.”

Após um interlúdio breve, Sarastro anuncia a vitória da luz sobre a escuridão e a derrota da hipocrisia. O coro final glorifica os iniciados na sua luta contra a noite. A sua força teria colocado no trono eterno a sabedoria e a beleza.

“Sarastro:

Die Strahlen der Sonne vertreiben die Nacht,
Zernichten der Heuchler erschlichene Macht.

Chor:

Heil sei euch Geweihten!
Ihr dränget durch Nacht.
Dank sei dir, Osiris,
Dank dir, Isis, gebracht!
Es siegte die Stärke
Und krönet zum Lohn
Die Schönheit und Weisheit
Mit ewiger Kron'.¹⁴⁵

Assim se conclui *A Flauta Mágica*, o último e maior *Singspiel* de Wolfgang Amadeus Mozart.

3.7 Conclusão: A insensatez do esoterismo

Normalmente, na filosofia acadêmica, procuramos ler um texto de modo a poder chegar a uma interpretação que possa ser defendida em debate aberto perante outros, com objeções e réplicas. No caso de um texto esotérico, porém, isso não é possível, pois o escritor se vale de figuras de linguagem simbólica, inacessíveis ao leigo. Por isso, a rigor, uma leitura leiga ou “profana”, como a empreendida aqui, teria necessariamente que ser considerada superficial, se não errônea, por melhor (ou pior) que seja sua intenção.

O iniciado poderá perfeitamente considerar um tal exercício como sendo um gasto de tempo, sendo muito melhor a interpretação de Chailley, na qual, por exemplo, as cores dos personagens e das coisas jamais têm um significado racial ou racista, e as afirmações sobre as mulheres não constituem uma desvalorização da mulher.

Assim mesmo, tudo isso nos coloca em uma situação exótica. Por mais esquisito que possa parecer, talvez a melhor atitude metodológica nesses casos seja renunciar a

¹⁴⁵ **Sarastro:** “Os raios do sol expulsam a noite, / destroem o poder usurpado do hipócrita.” **Coro:** “Louvados sejam os iniciados! / Vós avançais noite adentro. / Graças a ti, Osiris, / Graças a ti, Isis! / A força venceu / e coroou como recompensa / a beleza e a sabedoria / com coroa eterna.”

qualquer pretensão de verdade para uma interpretação leiga de tais textos. Mas como ignorar obras-primas como *A flauta mágica*? Um filósofo importante da época, Johann Georg Hamann (1730-1788), também escrevia textos carregados de metáforas esotéricas. Cifrados ou não, os textos estão ali para serem lidos, foram indiscutivelmente essenciais no momento e para a posteridade e são, portanto, inescapáveis.

Levando em conta essas considerações, qualquer conclusão sobre o *Singspiel* mozarteano terá que ser limitada e cautelosa. De fato, ao percorrermos a narrativa pela perspectiva leiga, constatamos todo tipo de arbitrariedade: comportamentos por vezes desconexos e por vezes ritualísticos, falas por vezes incompreensivelmente obscuras, e, por vezes, chocantemente explícitas. O simbolismo mobilizado pela ópera, principalmente quando apresentado no palco, é, no mínimo, deslumbrante, até mesmo para o leigo. Tem-se a impressão de estar participando, enquanto espectador, de uma cerimônia no qual algo supostamente profundo estaria acontecendo.

Os personagens principais suscitam imediatamente a simpatia do público, e espera-se o final feliz na união matrimonial entre Tamino e Pamina, e Papageno e Papagena. Essa história de amor, como qualquer conto de fadas no qual os amantes têm que vencer uma série de tribulações para chegar à “felicidade” conjugal, contém suas esquisitices, mas a ópera nunca fora, até então, ou mesmo mais tarde, um gênero que se destacasse pelo realismo e pela coerência¹⁴⁶. Em *A flauta mágica*, porém, o esoterismo e o conteúdo ritual comprometem o fluxo narrativo em um nível bem mais profundo do que ocorre com as meras convenções operísticas da época. Isso também é constatável ao compararmos o último *Singspiel* de Mozart ao resto de sua produção dramático-musical. É possível que essa estrutura narrativa, tênue para o leigo, induza o espectador a concentrar-se mais nos atos e nas falas, suscitando todas as controvérsias sobre os personagens e seu significado no imaginário iluminista e moderno.

¹⁴⁶ Entre tantos exemplos possíveis, basta lembrar a ária que Gilda canta no final do *Rigoletto* verdiano após ter sido fatalmente esfaqueada.

4 Kant e o *Mensch*

“La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes; je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan*; mais quant à l'*homme* je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe c'est bien à mon insu.” Joseph-Marie de Maistre, *Considérations sur la France*, Ch. VI.

Nos autores que vimos até aqui, a construção de personagens ideais era um produto da imaginação criativa, eles estavam inseridos em um contexto narrativo mais ou menos coerente, e nossa relação com eles era predominantemente estética e passiva. Ao contrário do que ocorria nessa construção estética, na filosofia de Immanuel Kant há uma construção que pode ser denominada lógica, conceitual ou teórica de personagens. Sem dúvida, eles não são apresentados em um contexto narrativo explícito, como vimos em Lessing e Mozart, embora haja ideais ou valores (como a racionalidade) que estão subjacentes às descrições e à teleologia histórica kantianas. Se pensarmos bem, porém, a falta de um nexos narrativo de modo algum significa que não haja personagens reais ou imaginários que Kant acabe *teorizando*. Isso certamente se aplica ao que o Iluminismo alemão denomina o *Mensch* ou ser humano abstrato. Em termos mais concretos e antropológicos, encontramos o negro, o pardo, o amarelo, o branco e o judeu. Certamente, esses personagens não são indivíduos concretos (*tokens*), mas tipos ideais com um grau maior ou menor de abstração. Também presentes entre os personagens kantianos estão o indivíduo iluminado e o estadista esclarecido.¹⁴⁷ Cumpre reconhecer que, no que tange à sua função argumentativa, esses “personagens” podem não passar de meras ilustrações sem capacidade demonstrativa ou inferencial, visando apenas tornar plausível a teoria kantiana. No entanto, abordar Kant por este ângulo diferente se mostra particularmente interessante, principalmente no que concerne o *Mensch*, pois nos obriga a tentar imaginar como se poderia concretizar sua humanidade universal em cada um de nós. Para isso, o ponto de partida mais recomendável é a antropologia pré-crítica kantiana

¹⁴⁷ Estes são apenas alguns exemplos. Há também o *Geisterseher* (o médium de espíritos), o entusiasta, o cético, o dogmático, e assim por diante.

por causa de seu caráter eminentemente concreto, o que nos possibilita avançar gradualmente, no decurso da exposição, por níveis de maior abstração, até chegar ao ser humano universal.

4.1 Resgatando a antropologia kantiana

Em grande parte estimulados pelo debate contemporâneo sobre o multiculturalismo e a relação entre etnia e cultura, vários pesquisadores têm recentemente redescoberto a antropologia do grande filósofo de Königsberg. Com a publicação, em 1997, de *Race and the Enlightenment*, do filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze, uma antologia básica de textos iluministas sobre as diferenças étnicas, abriu-se um flanco de ataque inesperado não só ao pensamento kantiano, mas também ao tratamento supostamente acobertador do assunto na universidade.

“The philosophical reception of the Enlightenment in our times has largely ignored the writings on race by the major Enlightenment thinkers. Despite the rapid growth of interest in the interconnectedness of race and culture in the fields of cultural and black studies in recent years, there still exists to date no volume that brings together the most important and influential writings on race that the Enlightenment produced. Quite often, teachers and students of the history of modern science and the history of modern philosophy pay little or no attention to the enormous amount of research and writings on race and cross-cultural anthropology that was undertaken and accomplished by the philosophical luminaries of the eighteenth century, in the Age of Reason. For example, in nearly all standard programs of study of Immanuel Kant, rarely is it noted that Kant devoted the largest period of his career to research in, and teaching of, anthropology and cultural geography. Before, during, and after he wrote the better-known critical works, Kant researched, developed, and regularly taught what he called the “twin” sciences of anthropology and physical geography. Kant was the first to introduce geography into the curriculum of study at the University of Königsberg, in 1756. When he started teaching anthropology at the same university in the winter of 1772-3, it was the first such program of study in any German university. J.A. May (1970) has calculated that at the University of Königsberg where he spent his entire career, Kant offered as many as 72 courses in anthropology or geography, compared to only 54 in logic, 49 in metaphysics, 28 in moral philosophy, and 20 in theoretical physics. Given these statistics, and the fact that the questions of race and of the biological, geographical, and cultural distribution of humans on earth occupied a central place both in Kant’s science of geography and in anthropology, it can hardly be said that his interest in the “race question” was marginal to other aspects of his career.” (Eze (Eze 1997), p. 2-3)

Essa retomada da antropologia serviria, assim, para redimensionar nossa visão do que teriam sido os verdadeiros interesses teóricos e práticos do filósofo prussiano, e seria de se esperar que os estudos kantianos os refletissem.

Thomas McCarthy levanta outro aspecto, porém, que tampouco pode ser esquecido. Ao pôr toda a ênfase no estudo acadêmico da filosofia prática kantiana à dita moral pura, negligencia-se o exame das condições de sua realização concreta (a moral impura).

“...the logic of Kant’s reflections on human destiny (...) renders highly problematic any attempt sharply to separate the workings of nature -- particularly as culturally formed -- from those of freedom: mixed creatures such as we, with one foot firmly planted in each realm, have to realize the ends proposed by the laws of freedom in the realm of nature. The construction of a moral world, of a kingdom of ends, which practical reason enjoins as the highest good, cannot but use the materials that nature, including human culture and civilization, provides. And this means (...) that the laws of freedom can be put into effect only if they are “schematized” in some sense, so that purely “formal” principles can be applied to the “material” of experience. Impure ethics is not, then, merely a convenient but unnecessary addition to pure ethics; it is, as Derrida might say, a necessary supplement, if morality is to have any purchase at all on human life. And this means that however “purely rational” the derivation of first principles may be, their application will require ongoing “modification” to deal with the impurities of experience.

It is as if the pure rays emanating from ideas of practical reason could illuminate human life only once they are refracted through the denser medium of human nature, culture, and history. “ (MacCarthy (McCarthy 2003), p. 3)

Por fim, Robert Bernasconi destaca o papel central de Kant na construção do conceito científico de raça e aponta-o como uma fonte de racismo. Os três pontos decisivos para sua condenação seriam (1) a ausência de uma oposição explícita à escravidão negra, (2) apesar de sua condenação da exploração colonial, a concepção kantiana de uma supremacia da raça branca poderia mesmo assim servir para justificar o colonialismo, e (3) a clara defesa kantiana da preservação racial e a sua rejeição da miscigenação enquanto algo deletério para a diversidade humana. Tudo isso também colocaria dificuldades consideráveis para o seu suposto cosmopolitismo.

“Kant’s privileging of the White race and his conviction that racial differences are permanent created unresolved tensions for his cosmopolitanism, particularly given his opposition to race mixing. We will learn more about the difficulties of sustaining a genuine cosmopolitanism by focusing on these tensions than by pretending, for example, that it is always obvious in specific cases what is

cosmopolitanism and what is simply a front for a project in which the White race legislates for all other races.

In this paper I have focused on trying to establish that Kant's racism presents a philosophical issue that should not be dismissed or side-stepped. I do not claim to have resolved how his racism and his cosmopolitanism can be combined, but I have also not sought to make the problem disappear by ignoring those passages that do not fit with our image of him, as so many Kant scholars have chosen to do. There are tensions within Kant that need to be recognized.” (Bernasconi 2001a)

Se somarmos a essas acusações de racismo, a de “anti-semitismo”, sugerida por Yirmiyahu Yovel (que veremos adiante em 4.6), afigura-se então o que seria, por sua vez, o personagem sinistro de um “Ku Klux Kant”, que seria um Dr. Jekyll da moral universal mas, ao mesmo tempo, um Mr. Hyde monstruosamente racista. Sem dúvida, isso levanta questões preocupantes sobre o filósofo de Königsberg, mas também não deixa de suscitar nossa curiosidade sobre a motivação real de tais estudiosos. Primeiramente, há o caráter inegavelmente anacrônico das acusações, tendo em vista o esquema valorativo de esquerda que está servindo de ponto de referência para condená-lo. Em segundo lugar, a impossibilidade do acusado se defender, ou mesmo de ser defendido por outrem, dado o caráter também inquisitório, “politicamente correto”, e possivelmente oportunista e demagógico das alegações.

Tudo isso nos deveria fazer refletir sobre o propósito de nosso estudo filosófico. Afinal, devemos dirigir nossa leitura dos grandes pensadores a partir das premissas ideológicas hoje dominantes e cobrar deles unilateralmente uma concordância conosco? Ou trata-se, ao ler um grande pensador, de aprender algo com ele, principalmente no que concerne a articulação geral de conhecimentos, cuja investigação atualizada agora transcenderia as capacidades das mentes mais poderosas?

Embora não seja possível ignorar as abordagens ideológicas acima mencionadas, tampouco parece apropriado tentar responder a tais acusações irrefletidas, o que poderia sugerir o reconhecimento de alguma culpa inexistente. É preferível, portanto, concentrarmos nossa atenção sobre como personagens e identidades são construídas teoricamente na filosofia kantiana, como faremos a seguir.

4.2 As causas das diferenças raciais humanas (1775)

A discussão kantiana sobre as raças pode ser encontrada no anúncio da série de palestras sobre este tema na Universidade de Königsberg em 1775 ((Kant 1968e)). Kant deixava claro, desde o início, que suas palestras pretendiam ser apenas um entretenimento útil, ao invés de uma investigação profunda. Na realidade, seu interesse principal era clarificar a questão racial sistematicamente, aproveitando suas leituras de fontes etnográficas de então. À medida que fomos avançando, veremos que ele não estava nem preocupado em ser “politicamente correto”, nem em racionalizar a superioridade da raça branca. Mesmo sendo sua informação etnográfica datada e de origem literária¹⁴⁸ (os relatos de viajantes) e de algumas expressões infelizes que dão margem textual verídica para as condenações oportunistas acima mencionadas, é ainda possível aprender algo de sua atitude rigorosamente científica para com a questão. Em termos de história da ciência, trata-se de uma lição exemplar para todo pesquisador contemporâneo.

4.2.1 A classificação natural

Para encaminhar a discussão, Kant considerava que era necessário primeiramente distinguir entre a “classificação natural” e a “classificação escolástica” do reino animal, pois apenas a primeira teria interesse científico.

Do ponto de vista da classificação natural em espécie e subespécie, os animais eram ordenados de acordo com o princípio da reprodução fértil, o que significava que os animais da dita espécie podiam gerar crias férteis. A unidade da espécie era garantida simplesmente pela unidade da “potência reprodutiva” (*zeugenden Kraft*), que se mantinha apesar de uma certa variabilidade no seu interior. Kant aceitava, portanto, que a regra de Buffon (segundo a qual todos os animais que têm descendentes férteis, a despeito de suas diferenças em aparência, pertencem à mesma espécie física) devia ser adotada como a definição da “espécie natural” (*Naturgattung*).

Em distinção à espécie natural, a classificação escolástica referia-se a classes ordenadas por mera similaridade. A classificação natural era definida a partir das

¹⁴⁸ O fato de Kant ter-se valido da literatura de viagem não significa que a construção de personagens no seu caso seja estética. Isso é irrefutável face ao fato de ele estar explicitamente construindo um *conceito* de raça ou subespécie humana, que veremos a seguir.

relações causais de ascendência, fundada na geração sexuada. A classificação escolástica prestava apenas como um sistema mnemônico, enquanto a classificação natural sim era um sistema do entendimento, pois a primeira apenas ordenava as criaturas por semelhanças, enquanto a segunda as explicava por meio de uma fórmula científica. Para explicar as diferenças raciais, precisava-se de uma classificação natural que desse conta da hereditariedade.

4.2.2 O caso humano

De acordo com esta conceituação, todos os seres humanos pertenciam à mesma espécie natural, pois têm cria fértil entre si, a despeito das diferenças na forma (escolástica). Esta unidade da espécie natural, que era sobretudo garantida pela unidade da potência reprodutiva (*Zeugungskraft*), tinha apenas *uma* causa natural: todos os seres humanos pertenciam a um mesmo ramo (*Stamm*) ancestral, a partir do qual, apesar de suas diferenças, (a) eram de fato originados ou (b) poderiam ter sido originados. No caso (a), os seres humanos pertenciam não somente à mesma espécie (*Gattung*), mas também à mesma família (*Familie*), enquanto no caso (b), eles eram similares, mas não aparentados, e várias criações locais (*Localschöpfungen*) poderiam ser supostas. Isso, no entanto, protestava Kant, aumentava desnecessariamente o número das causas.

4.2.3 Terminologia taxonômica

Uma espécie animal (*Thiergattung*) provinda de um ramo comum (*Stamm*) poderia conter, não diferentes tipos (*Arten*), pois estes significariam uma diferença de origem, mas variados subtipos (*Abartungen*), se eles fossem herdáveis.

Kant chamava de atavismos (*Nachartungen*) os caracteres herdados da descendência que eram semelhantes à sua manifestação ancestral. Quando o descendente diferia do ancestral, então este seria denominado uma diversificação (*Ausartung*).

Entre os subtipos (*Abartungen*) (i.é, no que se refere às diferenças herdáveis dos animais no interior do mesmo ramo (*Stamm*)), a raça (*Race*) era aquela que:

(a) permanecia igual mesmo após sua emigração duradoura para um outro lugar e

(b) aquela que, na mistura dos outros subtipos da mesma espécie (*Stamm*) gerava mestiços.

Variantes (*Spielarten*) mantinham seus caracteres e, portanto, variavam, mas, ao serem misturados, não geravam necessariamente híbridos.

Variedades (*Varietäten*) mudavam mas eram menos duradouras.

Um traço (*Schlag*) seria o subtipo que produzia mestiços, mas desaparecia gradualmente por meio da emigração.

Estas eram as distinções fundamentais com as quais Kant operava ao examinar a questão racial. Ao contrário do que alguns poderiam esperar, as distinções eram bastante analíticas, não obstante o seu desconhecimento das causas genéticas dos fenômenos por ele classificados.

4.2.4 Exemplos humanos

Estas distinções podiam ser exemplificadas. De acordo com a classificação kantiana, negróides e caucasóides eram raças diferentes, pois mantinham suas características em ambientes diferentes e, quando misturados, necessariamente produziam mulatos.

Loiro e castanho eram diferentes variantes (*Spielarten*) da raça branca.

O traço (*Schlag*) de tamanho, proporção das partes do corpo (biótipo) e assim por diante dependia do solo (úmido ou seco) e da nutrição, podendo desaparecer após algumas gerações.

A variedade (*Varietät*), menos duradoura, podia estabelecer, por meio de casamentos entre as mesmas famílias, um traço familiar (*Familienschlag*) que, quando profundamente arraigado, podia constituir uma variante (*Spielart*), como o loiro ou ruivo no caso das damas da antiga oligarquia vêneta.

4.2.5 Rejeição da eugenia

Kant conhecia o projeto eugênico de Maupertuis de levar para uma província pessoas com traços nobres como compreensão, coragem e honestidade, e considerava isso até factível, mas julgava que a “natureza sábia” impedia isso, pois era a combinação do bem e do mal que estimulava o desenvolvimento da humanidade em seus talentos e o seu aperfeiçoamento no sentido de sua destinação final moral

(*Bestimmung*). Assim, se fosse permitido à natureza operar por várias gerações, sem interferências como a imigração e a miscigenação, haveria a formação de raças identificáveis (diferenciação). O ponto principal aqui é que a disputa entre os diferentes traços no interior de uma raça seria necessária para seu desenvolvimento, enquanto ele otimisticamente postulava uma teleologia da perfectibilidade. A natureza teria a perfeição como sua destinação, logo as práticas eugênicas seriam dispensáveis.

4.2.6 Quatro raças da humanidade

A proposta kantiana era de dividir a humanidade em quatro raças básicas: branco, negro, amarelo e pardo. A categoria branco incluía os europeus, os mouros, os árabes, o grupo turco-tátar, os persas, incluindo outros povos não diretamente mencionados por ele, como os judeus. Negros eram os africanos ao sul do Sahara e os autóctones da Nova Guiné. Os amarelos seriam os calmuques (*Kalmucken*) ou mongóis.¹⁴⁹ Os pardos eram os antigos povos do subcontinente indiano.

A partir desta classificação, Kant afirmava poder derivar todas as outras características raciais, seja como híbridos ou como raças emergentes (*angehende*), que ainda não se teriam adaptado ao seu clima novo e, portanto, não tinham o caráter totalmente definido de sua raça. Exemplos de raças mistas eram os caracálpatas, os nagaiois, e outras semi-raças de origem tatar e húnica. Os tonquineses e os chineses eram supostos por ele como sendo o resultado da mistura dos pardos e dos scytas (tibanos). Exemplos de raças em evolução eram os hunos que deixaram as regiões mais quentes da Ásia central e se trasladaram para o norte, assim como os lapões na Escandinávia e os ameríndios, que ele via como sendo de raça húnica.

Deste modo, Kant considerava brancos, amarelos, pardos e negros como sendo as raças primárias da humanidade. A cor marrom-oliva dos pardos não podia ser derivada de nenhuma outra raça primária. O mesmo acontecia com as feições dos mongóis; a cor, cabelo lanoso, lábios e formato craniano dos negros; ou os olhos azuis e verdes, pele branca e cabelo loiro, vermelho ou castanho do branco nórdico. Estes caracteres eram primários, pois não podiam ser derivados de nenhuma outra raça. A miscigenação do branco com o nativo das Índias orientais produzia o que Kant

¹⁴⁹ Kant especifica que os hunos e os ölöts eram, na sua forma mais pura, os kochot (*Koschoten*), enquanto os torgöt (*Torgöt*) eram

denominava o mestiço amarelo; o branco com o ameríndio, o mestiço vermelho; o branco com o negro, o mulato que, misturado com o ameríndio, gerava o caboclo ou caribenho negro.

4.2.7 Origem das raças: causas eficientes e finais

Kant denominava ‘Keime’ (sementes ou “genes”¹⁵⁰) a causa geradora de certa parte do desenvolvimento de uma criatura, e usava o termo ‘*natürliche Anlage*’ (disposição natural) para a relação entre as partes de um organismo. Exemplos de *diferenças genéticas* podiam ser observadas em pássaros da mesma espécie (*Art*) que viviam sob diferentes condições climáticas, pois aqueles de regiões mais frias tinham “genes” para uma camada extra de penas, enquanto aqueles de regiões mais quentes não a possuíam. A diferença de *disposição natural* podia ser constatada no trigo crescido em regiões frias, cuja casca mais grossa se desenvolvera para protegê-lo da umidade. Ele entendia que essas adaptações ao ambiente local seriam uma “providência da natureza” (*Fürsorge der Natur*) e via isso como a causa geral do aparecimento de novas espécies (*Arten*) através de subtipos (*Abartungen*) e subespécies (*Rassen*). Falta aqui, portanto, a idéia da seleção natural. As adaptações ocorreram porque eram possíveis geneticamente e a providência natural garantia o perfeito ajuste ao *habitat* local. Nesse contexto, ele considerava útil distinguir entre a mera “descrição natural” (*Naturbeschreibung*) e história natural (*Naturgeschichte*), e julgava que a segunda devia ser útil para fornecer-nos dados mais concretos sobre como ocorriam mudanças geológicas e biológicas.

Para explicar estas adaptações, o acaso ou leis mecânicas (como a seleção natural darwiniana) não teriam sucesso, por isso Kant presupunha que estes desenvolvimentos deviam ser pre-existentes (ou seja, tratava-se de um pré-formismo). Para ele, a capacidade de transmitir caracteres adquiridos para a progênie na ausência de qualquer finalidade era já razão suficiente para supor que um “gene” específico ou

um pouco e os dchingor (*Dschingoren*) eram mais misturados com “genes” tátar.

¹⁵⁰ Gene é o caráter hereditário cujo comportamento segue as leis de Mendel. A herança mendeliana se caracteriza pela não-fusão dos caracteres hereditários, que são passados intactos para gerações seguintes. É claro que no organismo, porém, os genes podem ter efeitos fenotípicos combinados, mas mantêm-se independentes na sua transmissão reprodutiva. Sabemos hoje que bioquimicamente corresponde a pedaços de DNA e que eles se associam mas não misturam. Kant não tinha como saber isso, e estarei portanto colocando “genes” entre aspas ao me referir ao “Keime” (sementes) kantiano para evitar equívocos. Dawkins ((Dawkins 1999) p. 292) explica que o cístron é “one way of defining a gene. In molecular genetics the cistrion has a precise definition in terms of a specific experimental test. More loosely it is used to refer to a length of chromosome responsible for the

disposição natural estivesse presente na criatura. A razão disso seria que fatores ambientais podiam de fato ser causas contingentes, mas não geradoras, do que se herdava necessariamente. Ele julgava tão implausível que o acaso ou causas físico-mecânicas desprovidas de finalidade ou teleologia pudessem produzir um organismo, quanto seria improvável a introdução, a partir do exterior do organismo, de fatores replicáveis à sua potência reprodutiva imanente. Fatores climáticos como o ar, sol e nutrição podiam afetar o crescimento de um organismo, mas esta mudança jamais seria forte suficiente para ser transmitida, e não reapareceria nos descendentes sem a renovada presença destes fatores ambientais (ou seja, falando anacronicamente, ele não era lamarckista). O que podia ser transmitido era apenas o que estava pré-determinado imanentemente enquanto escopo das possibilidades adaptativas, em ajuste às circunstâncias ambientais. Para ele, não havia modo que fatores externos ao organismo pudessem acrescentar algo à sua constituição genética imanente. Fatores externos podiam apenas condicionar o seu desenvolvimento, favorecendo o aparecimento ou desaparecimento de certos caracteres.

A espécie humana era compatível com todos os climas e solos. Por isso, devia haver uma variedade de “genes” e disposições naturais já dadas, que podiam ou se desdobrar, ou ser bloqueadas, de modo a possibilitar a sobrevivência e a reprodução. No que segue, Kant pretendia examinar a origem das quatro raças e encontrar a causa teleológica quando conhecíamos apenas a eficiente, e vice versa. Entre as causas eficientes, o sol e o ar pareciam ser os fatores externos que mais condicionavam os “genes” e as disposições, assim estabelecendo a raça, enquanto a nutrição condicionaria traços que não passavam de geração em geração. No que concerne à potência reprodutiva (*Zeugungskraft*), a migração passada e a constituição corpórea eram mais importantes para ele do que as meras condições de sobrevivência e auto-conservação.

4.2.8 Diferenças raciais causadas por solo e clima

Kant explicava a diferenciação das raças por meio da influência do solo e do clima sobre os “genes” e a disposição natural.

4.2.8.1 A raça amarela

A raça mongolóide era o produto, segundo Kant, do clima seco e frio. Seres humanos em regiões frias deviam tornar-se menores, pois se o poder do coração não aumentasse, o pulso e a circulação sanguínea seriam mais lentos, e a temperatura sanguínea, mais baixa. O caso exemplar aqui era o dos esquimós da Groenlândia, que eram mais baixos e tinham uma maior temperatura corpórea. Membros mais curtos eram mais adequados para evitar o congelamento. A adaptação dos esquimós e dos lapões parecia ser recente, notava ele, mas mesmo assim sua aclimação era considerável. A adaptação para o clima frio podia requerer outras mudanças, como a maior retenção de líquido e a perda de cabelo no corpo, exceto pela cabeça. A “natureza”, acreditava Kant, também providenciava o achatamento das feições (nariz e orelhas), para que estivessem menos expostas ao frio. Os olhos semi-abertos eram necessários para enfrentar o frio seco do ar e o forte reflexo da luz solar sobre o gelo. Isso tudo favorecia a raça mongolóide (descrita por ele como tendo queixo sem barba, nariz achatado, lábios finos, olhos semi-abertos, face plana, cor vermelho-marrom e cabelo preto), que foi assim originada e mantinha este caráter para sempre, indiferentemente de para onde migrasse.

O filósofo königsberguiano supunha que os argipeus de Heródoto (que viviam perto da cordilheira dos Urais, tinham face plana, pouco cabelo e habitavam em tendas), eram possivelmente aparentados com os povos do nordeste asiático e do noroeste americano.

Os ameríndios seriam uma raça mongolóide ainda não totalmente formada, tendo por muito tempo habitado em regiões setentrionais, o que se confirmava pelo limitado crescimento capilar (exceto pela cabeça), pela cor vermelho ferrugem nas regiões mais frias, e pela cor cobre escuro nas regiões mais quentes. A pele marrom-avermelhada (segundo Kant, efeito do ar) parecia ser adequada a climas mais frios. Ao contrário, a pele marrom oliva (efeito de fluidos biliares alcalinos) seria melhor para o clima mais quente, sem alterar a disposição natural originária do ameríndio que, por causa de suas origens setentrionais, revelava uma energia vital extinta pela metade. Por isso, explicava ele, o negro foi levado ao Suriname para trabalhar na lavoura, sendo mais forte e mais adaptado ao calor.

4.2.8.2 A raça negra

Em perfeita oposição à raça mongolóide, originada no clima frio e seco, a raça negra era o resultado, para Kant, do calor úmido dos climas quentes. As partes esponjosas do corpo (ou mucosas) deveriam crescer, como os lábios e o nariz, e a pele deveria ser oleosa para prevenir a desidratação e a absorção de fluídos tóxicos. A cor preta da pele era explicada por ele como resultado de partículas de ferro no sangue reagindo com a perspiração de ácido fosfórico (o que causaria uma fragrância particular ao negro: “Alle Neger stinken”¹⁵¹). A alta concentração do ferro no sangue era também necessária para a atividade dos membros, enquanto o óleo na pele limitaria o crescimento capilar, de modo que no melhor dos casos uma cabeleira lanosa era produzida. O clima quente e úmido favorecia o negro. Em seu ambiente natural, ele era forte, bem alimentado, e contente, mas tornava-se preguiçoso, indisciplinado e brincalhão.

4.2.8.3 A raça parda

O pardo era o produto do clima quente e seco e Kant o considerava uma das mais antigas raças da terra. O subcontinente indiano teve a vantagem de ser irrigado adequadamente por seus rios, de modo que, enquanto a China era inundada, a Índia permanecia seca e podia ser habitada. Segundo ele, isso possibilitou o aparecimento da raça parda. A sua cor da pele marrom-oliva era suposta por ele como sendo efeito do clima seco e quente, enquanto a cor preta do negro seria o resultado do clima quente e úmido. Kant também achava que a cor marrom seria relacionada com a bile secretada no sangue, assim dissolvendo os fluídos espessos e esfriando o sangue nas extremidades. Deste modo, ele acreditava que a cor da pele parda seria diretamente relacionada a, e causada por, este mecanismo metabólico voltado para evitar um excesso de circulação sanguínea e de calor corporal.

¹⁵¹ “Todos os negros fedem”. É de vital importância, porém, enfatizar que, mesmo que seja infeliz, não se trata absolutamente de um comentário racista, depreciativo ou preconceituoso, dado que Kant acreditava que esse cheiro do negro tinha uma origem puramente fisiológica, associada ao suposto phlogiston no sangue, e não por uma suposta falta de higiene. Tanto isso é verdade que ele próprio afirmava que o cheiro era ineliminável, por melhor que fosse a higiene (cf. 4.3.9 adiante sobre a teleologia adaptativa na fisiologia cutânea do negro).

Recapitulando: segundo Kant, a raça mongolóide era o produto do clima seco e frio. Em perfeita oposição a esta, o negro era o resultado do calor úmido dos climas quentes. O pardo era o produto do clima quente e seco.

4.2.9 O hominídeo originário

No que concerne à hipótese que teria havido várias origens locais para as diferentes raças, o filósofo prussiano acreditava agora poder contrabalançar estes argumentos, fundados nas diferenças entre as raças, com outros baseados na sua similaridade.

Um exemplo disso seria a questão da cor da pele, que ele pensava poder ver explicada pela variação da concentração de ferro no sangue.

Com esta classificação, Kant acreditava que podia dar conta das diferenças entre as raças e considerava mais económico, do ponto de vista causal, postular uma espécie original (*Stammgattung*), que estaria ou extinta, ou que poderia ser similar a alguma raça agora existente. Como estava excluído de antemão que poderíamos encontrar a raça humana no seu estado originário, pois o clima e o solo haveriam de tê-la necessariamente alterado, onde quer que ela habitasse, ele supunha que o branco de cabelos castanhos da zona temperada seria o mais próximo da espécie original, pois nessa região o efeito do clima teria sido mínimo.

É deste branco-castanho que a raça nórdica seria derivada. A pele branca, cabelo vermelho, olhos celestes teriam sido condicionados pelo clima frio e úmido. Kant não considerava, porém, que a raça nórdica fosse completamente definida, pois, por causa da frequente miscigenação estrangeira (que ele parece lamentar), o loiro de olhos azuis permaneceu apenas uma variante (*Spielart*) do branco.

Recapitulando: Kant via a derivação racial do seguinte modo. A raça humana original, da qual todas as outras raças se originam, era a raça branca-castanho. A primeira raça derivada dela era o nórdico branco, devido ao clima frio e úmido. A segunda raça era o mongolóide de cor cobre avermelhado, originada no clima frio e seco. A terceira raça era a do negro formada no clima úmido e quente. A quarta raça era a do pardo no seu clima quente e seco.

4.2.10 Causas contingentes

Kant entendia que uma das maiores dificuldades para sua abordagem climática era explicar porque não havia sempre uma correspondência perfeita entre raça e clima. Era, portanto, necessário explicar:

- (1) porque não havia pardos ou negros nas regiões mais quentes da América e
- (2) porque os árabes e persas careciam do caráter cor marrom-oliva dos pardos no seu clima quente e seco.

A resposta a (1) era que a raça mongolóide já havia sido definida em seu clima originário seco e frio, de modo que nenhum efeito climático poderia transformá-las em cor negra ou parda. Para Kant, somente a raça original (branca-castanho) podia ser assim alterada por influência do clima. Quanto a (2), a resposta era que ele acreditava que havia um mar mantendo a Índia e a África separadas de outras regiões (Europa, Oriente Médio e América).

A conclusão kantiana era que a mera descrição do atual estado de natureza não bastava para resolver tais problemas e que a história natural, entendida como uma disciplina especial, seria necessária para verificar nossas intuições. O filósofo ressaltava que estas suas palestras tinham a intenção de ser não apenas acadêmicas, mas também úteis para a vida, provendo-nos com uma visão holística (cosmologia) da natureza (geografia física) e do ser humano (antropologia).

4.2.11 A atualidade da teoria racial kantiana

A teoria kantiana é certamente merecedora de atenção pelo seu esforço sistemático de dar conta de todas as variações genéticas e disposicionais da espécie humana. A idéia mais importante é que uma única raça ancestral, a branca-castanho, é pressuposta, e rejeita-se a teoria das origens múltiplas. Isso põe ênfase no ideal de uma humanidade comum e de uma origem comum das raças, o ideal cosmopolita maçônico da irmandade e igualdade.

Do ponto de vista científico, tendo escrito em 1775, deve ser compreensível que Kant não considerava a seleção natural, ou o DNA, e que sua explicação das diferenças de cor de pele pela concentração de ferro no sangue interagindo com ácidos ou bases na pele é incompatível com o que sabemos sobre a melanina como pigmento. Mesmo assim, é característico de estudos científicos sérios que, quando novos resultados são

encontrados, uma revisão dos argumentos seja fácil graças à atitude científica do autor. Assim, embora em detalhe algumas das hipóteses kantianas estejam incompletas ou não tenham sido comprovadas pela pesquisa contemporânea, sua atitude isenta e objetiva é louvável. Entendemos hoje que a variação genética pode ocorrer através de radiação, drogas ou metais pesados, não apenas como resultado de alterações climáticas. A questão da origem comum da humanidade não pôde ainda ser provada (conjetura da Eva africana) e, seja como for, não poderia ser decidida satisfatoriamente com base apenas em um princípio metafísico de simplicidade do real que rejeita causas múltiplas.

Para cientistas contemporâneos como Nina Jablonski e George Chaplin ((Jablonski NG 2000)), a raça originária não teria sido branca-castanho como Kant hipotetizava, mas escura, tendo migrado das savanas africanas para o norte, tendo gradualmente perdido a cor. Neste processo, denominado 'despigmentação', os indivíduos mais claros teriam sido selecionados por serem menos suscetíveis à deficiência de vitamina D-3, causadora do raquitismo. As variações de cor resultam de adaptações à quantidade de luz ultravioleta do sol na crosta terrestre. A cor da pele varia com a idade para permitir a recepção da quantidade certa de luz ultravioleta, fundamental para a saúde. A luz ultravioleta afeta a produção cutânea de folato, parte do complexo vitamínico B e vitamina D3. Folato é necessário para o desenvolvimento do sistema nervoso nos fetos e para a produção de esperma nos adultos. Vitamina D3 ajuda a formar e manter ossos fortes e o sistema imunológico. Excesso de luz ultravioleta pode não só causar câncer de pele, mas também danificar estes componentes, prejudicando as possibilidades de sucesso reprodutivo do indivíduo. As mulheres tendem a ser mais claras que os homens, pois a pele clara permite a passagem de mais luz ultravioleta, aumentando a produção materna de vitamina D3, o que ajuda ao feto crescer durante a gestação e ajuda a nutrir o recém nascido pelo aleitamento. A luz ultravioleta varia na terra de acordo com a latitude, umidade e nebulosidade. A pele escura serve como protetor solar para impedir a luz ultravioleta de decompor o folato, sendo útil em áreas com muito sol. Mas em áreas sem sol, a pele escura filtra demais e assim inibe a produção de vitamina D3, favorecendo a reprodução de indivíduos de pele mais clara.

Uma consideração importante, porém, é que as diferenças raciais não se resumem à mera diferença na coloração cutânea.¹⁵² As diferenças se estendem ao formato craniano e mesmo à morfologia cerebral, ao tecido muscular e níveis hormonais de testosterona. Há doenças que afligem grupos raciais específicos, como Tay-Sachs para os judeus. O “dermatocentrismo” da propaganda “politicamente correta” é, portanto, falsa e perniciosa. No caso de Kant, ele entendia que as diferenças raciais eram múltiplas, mas encontrava especificamente na cor de pele um critério possível para propor uma classificação das raças humanas.

4.3 O conceito de raça (1785)

Dez anos após o escrito sobre as causas das diferenças raciais, encontramos um outro sobre o conceito mesmo de raça ((Kant 1968b)), no qual o autor da *Crítica da razão pura* irá precisar o seu critério para distinguir uma subespécie humana da outra. Na sua resenha do mesmo ano sobre o ensaio de Johann Gottfried Herder sobre a história da humanidade, Kant ((Kant 1973a) 2ª parte, p. 42) nota que, dada a quantidade de material etnográfico já disponível à época, era possível dizer tanto que os povos mongolóides careciam de barba, quanto que a tinham, ou, que os ameríndios e negros eram raças inferiores a todas as outras, ou que mereciam igual apreço. Dadas estas contradições, era indispensável uma atitude bastante crítica para evitar erros e preconceitos, sendo particularmente necessário contrastar os diversos relatos de viajantes. No seu juízo, Herder havia ficado aquém disso e não teria sido capaz de sistematizar os dados em modo coerente. Em particular, a rejeição herderiana de qualquer divisão da espécie humana em raças (*Rassen*) distintas pela cor herdada era devida à falta de um conceito adequadamente definido de raça ou subespécie.

É neste artigo que Kant irá propor seu conceito de raça como sendo estabelecido pela herança não-híbrida entre fenótipos antropológicos tradicionais. Segundo ele, as viagens e explorações haviam contribuído mais para estimular nossa curiosidade sobre a diversidade humana do que satisfazê-la. Do ponto de vista metodológico, era, no

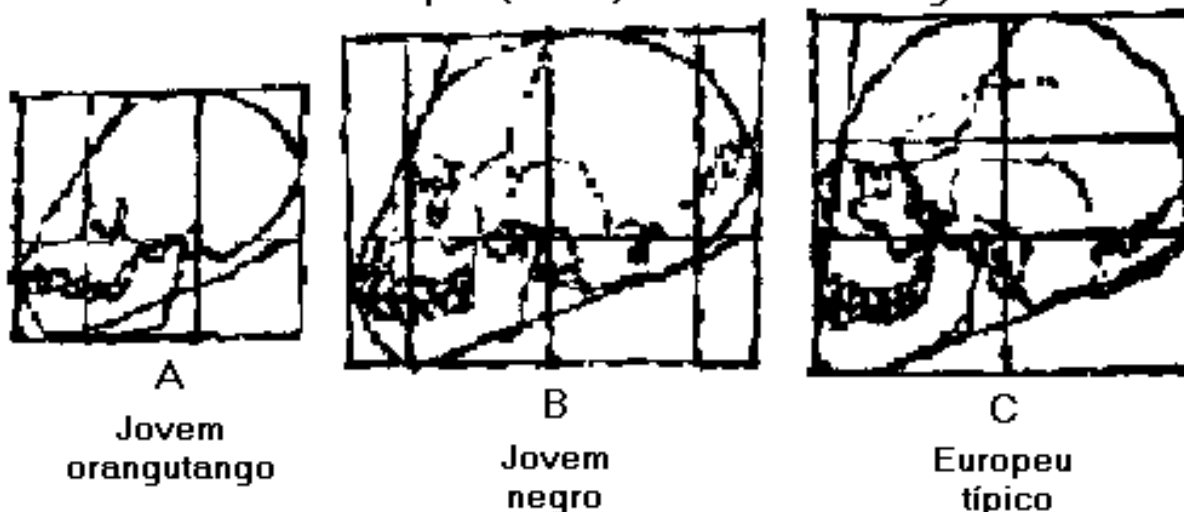
¹⁵² Embora estejamos acostumados a designar as raças pela cor da pele, esta é apenas a mais visível das diferenças entre as raças. Rushton ((Rushton 1997)) levanta mais de sessenta parâmetros psicobiológicos (massa cerebral, QI, tempo de gestação, maturação esquelética, motora, genital e dental, longevidade, personalidade, atividade, agressividade, impulsividade, auto-imagem, sociabilidade, índices de divórcio, criminalidade, problemas mentais, capacidade administrativa, bipartição ovular, níveis hormonais, doenças sexualmente transmissíveis, etc.) que consistentemente colocam o negróide e o mongolóide em extremos opostos, ficando o caucasóide como intermediário. Deste modo, o conceito de raça tem de fato relevância, sendo estatisticamente consistente e

entanto, fundamental ter definido claramente o conceito daquilo que se queria investigar, antes de proceder a acumular dados. Para extrair algo da experiência, devíamos saber antes o que estamos procurando.

Ele reconhecia que o tema das raças humanas era muito importante e bastante discutido à época. Duas posições se distinguiam. Uma considerava as raças diversos tipos (*Arten*) de ser humano. Outra considerava as diferenças raciais como sendo apenas inessenciais (esta seria a posição tida como “politicamente correta” hoje). O argumento kantiano era que, por um lado, as raças humanas não eram seres diversos, pois possuíam a unidade de uma mesma espécie. Por outro lado, porém, ele reconhecia que havia raças distintas, e que as diferenças entre elas eram significativas.

Como explica Rushton em sua breve história da teoria racial (Rushton, p. 101 e seg.), a regra de Buffon, aceita na teoria kantiana, já havia estabelecido que o negro era da mesma espécie que o branco e o amarelo, pois tinham cria fértil. Petrus Camper (1722-1789), anatomista holandês, também reconhecia isto. No entanto, ele observou que, tomando uma reta a partir dos dentes incisivos superiores e a base da testa, formava-se um ângulo facial, que nos macacos era bem menor que no homem europeu, ficando o negro intermediário entre os dois. Isso sugeria que o negro, embora certamente da espécie humana, era o que mais se aproximava do macaco. Embora estas ilustrações tenham sido feitas em 1791, ou seja, após a publicação dos artigos kantianos que estamos resenhando aqui, elas mostram o tipo de preocupação da época.

Desenhos de Camper (1791) ilustrando o ângulo facial



Fonte: Rushton, J.P. (1997), p. 102.

Esta questão entre o homem e o macaco surge na primeira resenha kantiana (Kant, p. 27 e 34) do famoso ensaio de Herder, *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* de 1784. No livro quarto deste ensaio, Herder havia se posto a pergunta de porque o macaco não conseguiu evoluir como o homem. Segundo ele, isto teria sido devido primariamente ao ajuste na forma do crânio e da coluna para o andar ereto. Embora possuísse as estruturas cerebrais em comum com o homem, o crânio do macaco, por ter sido feito para andar curvado, haveria de ter sido formado com um ângulo menor que a perpendicular. Esta diferença cefálica teria tido então um efeito sobre todo o resto do organismo. A postura ereta teria permitido ao homem o uso das mãos, o uso da visão, o desenvolvimento da linguagem, a própria razão, a liberdade, o pudor, sua independência, sua humanidade e a religião. Kant, no entanto, considera isto tudo uma mera especulação ultrapassando os limites da razão humana:

“Allein bestimmen zu wollen, welche Organisation des Kopfes, äußerlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten gange notwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine bloß auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Tier dadurch teilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfadern tappen oder am metaphysischen fliegen wollen.” ¹⁵³ (p. 34).

¹⁵³ “Já pretender determinar qual organização do encéfalo (externamente na sua forma e internamente no que se refere ao seu

Cumpra notar aqui que, embora a hipótese levantada por Herder que apenas a postura ereta teria causado todo o resto das adaptações humanas possa ser exageradamente reducionista e até falsa pela nossa visão contemporânea, o rigor exigido por Kant também é excessivo. Dado que o ser humano evoluiu por milhares de anos na condição de caçador e colhedor, ao investigarmos a origem evolutiva de mecanismos e condicionamentos humanos, somos obrigados a indagar que função adaptativa eles poderiam ter tido nesse ambiente. Embora dados antropológicos de tais sociedades sejam também utilizados para controle, muitas vezes é-se obrigado a reconstruir especulativamente as condições de vida humana no ambiente de adaptação ambiental (*environment of evolutionary adaptedness* - EEA).

Kant se propunha a determinar o conceito de raça, e não fazer história do conceito. Discussões recentes haviam se concentrado nesta questão lateral, tida por ele como a aplicação hipotética de um princípio, sem, no entanto, se ocupar do próprio princípio. Esse destino era comum a muitas investigações dependentes de princípios. Ele desaconselhava debates meramente especulativos e, ao invés disto, sugeria o esclarecimento de mal-entendidos como sendo mais proveitoso.

4.3.1 Princípio I: Classificação com base em caracteres hereditários

O primeiro princípio que Kant propunha era que apenas aquilo que uma espécie animal (*Thiergattung*) herdava poderia justificar uma distinção entre raças. Deste modo, excluíam-se fatores ambientais sobre o que hoje chamamos “fenótipo”. Isso está também relacionado com a rejeição kantiana da chamada “classificação escolástica”, que se limitava a meramente constatar diferenças e semelhanças anatômicas, sem considerar a regra de Buffon.

Entre brancos, por exemplo, diferenças climáticas geravam aparências físicas diversas. Não sendo estas, porém, herdáveis, não constituíam diferença racial para Kant. O mouro se tornava marrom pelo sol e vento, distinguindo-o do alemão ou sueco na sua cor de pele. Os criollos ingleses e franceses das índias ocidentais que, por

cérebro) estaria necessariamente vinculada à disposição do andar ereto e, ainda mais, porém, querer estabelecer como uma organização direcionada meramente a essa finalidade poderia conter o princípio da capacidade racional assim adquirida pelo animal, isso tudo ultrapassa claramente a razão humana, queira ela seguir tateando um fio condutor fisiológico ou permitir-se vãos metafísicos.”

doenças locais, pareciam pálidos e exaustos, se distinguiram dos seus compatriotas europeus. Estas diferenças eram, no entanto, apenas ambientais, pois, quando trazidos à Europa, estes se tornavam indistinguíveis dos habitantes locais.

O missionário Demanet havia suposto que só quem tivesse morado no continente negro poderia julgar a negritude dos africanos, e desaconselhava aos franceses fazer julgamentos deste tipo. Kant, ao contrário, argumentava que justamente na França se poderia ver a cor real dos negros, dada a ausência de fatores ambientais (sol, solo e ar) que reforçariam as diferenças raciais. Deste modo, poder-se-iam constatar as diferenças de cor herdadas por nascimento, sem o efeito contingente do ambiente. Eram justamente estes caracteres herdados que deveriam ser empregados para distinguir as raças.

Segundo o filósofo de Königsberg, não podíamos fazer nenhuma idéia clara sobre a cor real dos habitantes das ilhas do Pacífico sul (*Südseeinsulaner*). A cor marrom da madeira *mahagony* que lhes era atribuída podia ser mera coloração do sol e ar e não ser herdada por nascimento. Na Europa, acreditava ele, uma criança nascida desta raça podia revelar sua cor real, sem interferência do efeito ambiental. Pelo que Kant depreendia das descrições de Carteret, estes ilhotas seriam brancos. Na ilha Frevill, próxima à Índia, Carteret teria visto a verdadeira cor dos pardos. Era difícil para o autor da *Crítica da razão pura* determinar se a formação craniana em Malicolo seria natural ou artificial, ou se a cor real dos kaffirs se distinguia realmente da dos negros e, quanto aos outros caracteres, se foram causados naturalmente pelo nascimento, ou contingentemente pelo ambiente.

Seja como for, para ele era crucial que a teoria racial se fundasse não sobre contingências ambientais que afetassem o fenótipo, mas sobre caracteres necessariamente herdados.

4.3.2 Princípio II: Quatro raças distintas pela cor da pele

O segundo princípio kantiano afirmava que não conhecíamos outras diferenças fundamentais na cor da pele que: o branco, o amarelo (incluindo o vermelho acobreado ameríndio), o pardo, e o negro.

A primeira causa deste critério era o isolamento territorial (e, conseqüentemente, genético) de cada grupo populacional, e, por isso, estas diferenças cutâneas

correspondiam à distribuição geográfica das diversas raças. Os brancos ocuparam a Europa, o norte da África, a Rússia e o Oriente médio. Os negros se encontraram na África sub-Sahariana, os pardos na Índia, e os vermelhos acobreados nas Américas.

A segunda causa consistia na importância da própria pele como órgão de interação e troca com o ambiente, e a importância da perspiração (*Ausdünstung*), caracteres estes refletidos de modo visível na pele. A pele e a sua cor eram de modo algum irrelevantes, superficiais ou meramente exteriores, alertava Kant.

Ele supunha que as diferenças de cor fossem herdadas, não obstante que à época se contestasse isso. Além disto, supunha que não havia caracteres raciais outros que estes quatro, simplesmente porque, fora estes, nenhum se deixava demonstrar com certeza.

4.3.3 Princípio III: Cor da pele como único critério consistente

O terceiro princípio kantiano é importante porque afirmava a cor da pele como sendo o critério externo mais importante para fundar a classificação racial e porque introduzia o conceito de “necessariamente herdável” (*notwendig erblich*). Kant também usa a expressão “herdável sem exceções” (*unausbleiblich erblich*). Como esta expressão é recorrente no resto do texto, é importante entender que o que se quer dizer com isto é que ele procurava um caráter herdável visível cuja transmissão fosse “universal” a todo descendente na hibridação. Se o caráter não tivesse manifestação fenotípica, não haveria modo de constatar a miscigenação. Por isso, o terceiro princípio afirmava que, afora a cor da pele, não havia na espécie humana nenhum outro caráter visível e necessariamente herdado que permitisse a distinção entre as raças.

Entre os brancos, notava Kant, havia muitas características herdadas que não pertenciam ao caráter da *espécie*, mas que serviam para distinguir famílias e povos brancos entre si. No entanto, nem uma única destas se transmitia *sem exceções*. Os indivíduos brancos que possuíam especificidades de família ou nacionalidade geravam com outros da classe branca crianças que careciam deste caráter familiar ou nacional distintivo.

Como exemplo dessas diferenças familiares e nacionais entre brancos, Kant mencionava os espanhóis e dinamarqueses. Na Dinamarca dominava o loiro, e na Espanha o castanho (*brunette*).

Em povos de outra raça, o caráter moreno era transmitido sem exceção, como nos chineses, para os quais os olhos azuis eram engraçados, pois entre eles não havia loiros que pudessem trazer essa cor para a geração. Apenas se um destes chineses tivesse uma mulher loira poderia ele gerar crianças morenas ou também loiras, de acordo como estas puxassem para um lado, ou o outro.

Em algumas famílias havia doenças hereditárias, mas nenhuma destas era hereditária sem exceções, ou se manifestava necessária ou universalmente na descendência. Kant dava o exemplo de um homem são que casou com uma mulher com tuberculose hereditária (*schwindsüchtig*), com a qual teve um filho fisionomicamente semelhante a ele e que não teve tuberculose, e outro, que se parecia com a mãe, e ficou doente. O mesmo acontecia com a loucura hereditária. Ele citava o caso de um homem são, casado com uma mulher sã, mas de família na qual a loucura era herdada, e que teve, entre vários filhos inteligentes, apenas um louco. Ele denominava este fenômeno de *Nachartung*, ou assemelhamento, pois a transmissão do caráter era parcial. Quando os parentes eram diversos, porém, esta transmissão não ocorria sem exceções. Por isso, critérios como as doenças hereditárias não podiam servir para fundar uma classificação racial.

A regra da cor de pele, ao contrário, podia ser posta como fundamento para definir e distinguir todas as raças. Negros, pardos ou ameríndios tinham todas suas diferenças pessoais, familiares ou regionais. Mas nenhuma destas se perpetuava necessária ou universalmente em cruzamento com membros dos próprios grupos étnicos, a não ser a cor de pele. É por isso que a classificação racial kantiana tinha que se fundar no critério da cor.

4.3.4 Princípio IV: A miscigenação combina sem exceção a cor ancestral de cada raça

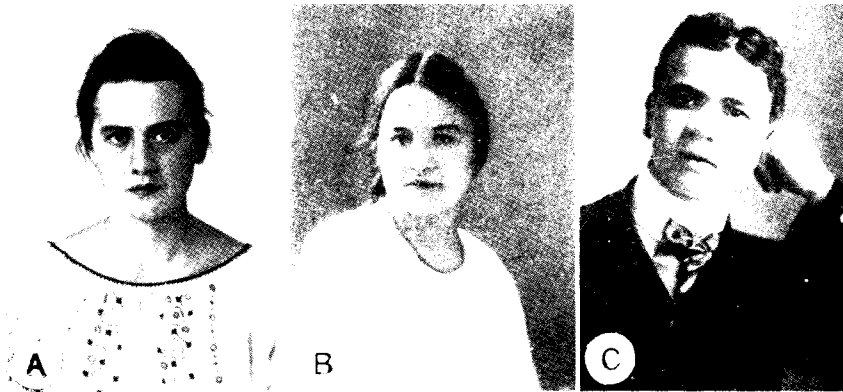
O quarto princípio afirmava que, na mistura das quatro raças entre si, combinavam-se inescapavelmente os caracteres originários de cada participante no cruzamento.

Segundo a terminologia kantiana, a hibridização do branco com o negro dava o mulato; com o pardo, o mestiço amarelo; e com o ameríndio, o mestiço vermelho. O ameríndio com o negro resultava no caribenho negro. A mistura do pardo com o negro

não havia sido tentada ainda. O caráter das classes se transmitia (*anarten*) sem exceções nas misturas. Só em caso de enganos reputava-se o contrário, como quando se confundia o albino ou *kakerlak* com o branco. Esta transmissão era sempre dos dois lados, paterno e materno, nunca de um só lado para a mesma criança. O pai branco dava a seu descendente mulato o caráter de sua raça e a mãe negra o da sua. Deveria, assim, sempre nascer um mestiço ou “bastardo”, cujo tipo de mistura (*Blendlingsart*) gradualmente se apagaria em cruzamentos destes indivíduos mistos com outros puros uma mesma classe (por exemplo, só negro ou só branco), mas se reproduziria e eternizaria sem exceção em cruzamentos com outros mestiços.

Não é claro se Kant acreditava que os fatores (genes) responsáveis pelos caracteres podiam se fundir. A célebre primeira lei de Mendel nos diz que: “Cada caráter é condicionado por dois fatores que se separam na formação dos gametas, passando apenas um fator por gameta.” O que Kant faz é basicamente constatar alguns fenótipos resultantes da hibridização, sem uma contagem adequada que nos desse a proporção de descendentes em cada geração que tivessem o caráter tido como relevante (cor da pele).

Cumprе mencionar neste contexto o polimorfismo que ocorre na primeira geração de híbridos ((Stern 1949), p. 556). O polimorfismo se refere às múltiplas variações que se apresentam em indivíduos no interior de um tipo racial. O ser humano é politépico, pois apresenta várias raças, mas também é polimórfico por causa das variações individuais. No caso ilustrado abaixo e comentado por Curt Stern, dois irmãos alemães casaram e tiveram descendência com duas mulheres polinésias de Tonga. A moça identificada por A abaixo é filha de um casal, enquanto B e C são filhos do outro casal. Assim, B e C são irmãos e primos de A. Stern considera que B apresenta fenótipo európide e que este “contraste” sugeriria heterozigose dos caracteres raciais. O problema é que B realmente não parece alemã como sua prima A. O erro de Stern parece consistir em não considerar que os caracteres raciais se manifestam de modo mais marcado nos indivíduos de gênero masculino. Seja como for, este polimorfismo de primeira geração ocorre, e faz com que possa haver diferenças consideráveis no fenótipo expresso.



(From Fischer, *Zeitschr. Morphol. u. Anthropol.*, 28, 1930.)

Em termos do que Kant estava propondo, o problema é que, como vemos, o polimorfismo faz com que mesmo em cruzamentos inter-raciais (como o Tonga-Alemão acima exemplificado) haja indivíduos na primeira geração que podem apresentar fenótipo recessivo, principalmente se, por algum motivo, houver heterozigose nos alelos responsáveis por caracteres visíveis no parceiro geneticamente dominante. A falta também de levantamento quantitativo e estatístico dos cruzamentos faz com que ele tenha uma noção relativamente imprecisa do resultado da miscigenação. No caso dos Tonga-Alemães, sua pele clara também dificulta a avaliação do que seria “*halbschlächtig*”, o termo que Kant usava para significar um caráter híbrido intermediário.

4.3.5 Princípio V: Lei da geração necessariamente mestiça

O que se colocava então como um problema era explicar o mecanismo da herança necessária da cor de pele se as raças haviam-se tornado fixas e invariáveis após sua adaptação a um território específico. A solução proposta por ele é que havia uma raça comum ancestral cujos caracteres “genéticos” já continham em si previamente as possibilidades e variedades que seriam então manifestas nas diversas raças. Estas variações raciais haviam-se tornado fixas, pois teriam sido indispensáveis à sobrevivência da raça no seu ambiente próprio. Isso explicava o caráter necessário da transmissão. Era claro que todo descendente de raça X teria que herdar as adaptações imprescindíveis para sobreviver no seu ambiente natural Y. Logo, a lei da geração necessariamente mestiça ou híbrida (*halbschlächtig*) significava que a cor da pele, pelo seu papel de interação direta com o meio ambiente, tinha necessariamente que ser transmitida para a descendência.

Kant admitia que era um fenômeno estranho que a cor da pele, por mais irrelevante que pudesse parecer, se transmitisse de modo necessário, seja no interior de uma raça, seja na miscigenação, enquanto tantas outras características se transmitiam de modo contingente. Isso sugeria algo sobre as causas e o mecanismo da transmissão destas propriedades inessenciais à espécie pelo fato de se transmitirem sem exceção.

Em primeiro lugar, era problemático tentar determinar *a priori* o que fazia com que algo inessencial à espécie como a cor da pele se transmitisse. Dada a obscuridade dos mecanismos genéticos, o autor da *Crítica da razão pura* desaconselhava debates especulativos. Ao invés disto, ele sugeria uma máxima metodológica.

Esta máxima era aquela da qual cada cientista normalmente partia. Primeiro, levantavam-se (*aufreiben*) fatos favoráveis à própria teoria. Buscavam-se então fatos desfavoráveis para nossas propostas explicações, mesmo antes de termos podido examinar suas causas reais. Se, porém, nossa teoria se comprovava, e mostrava-se compatível com o emprego da razão na ciência natural, então devíamos segui-la, dispensando aqueles fatos desfavoráveis, pois a estes podia-se sem esforço contrapor centenas de outros dados. O importante era se manter dentro da racionalidade científica, mesmo havendo teorias concorrentes e dados conflitantes.

A seguir, Kant dava vários exemplos de explicações fantasiosas que supostamente teriam efeito sobre a hereditariedade (a imaginação de mulheres grávidas, etc.). Estas explicações fabulosas dificilmente podiam se fundamentar por meio dos fatos que eram aduzidos para sustentá-las, pois podiam-se contrapor a eles dados muito melhor comprovados. No entanto, o que as explicações supersticiosas tinham a seu favor, admite ele, era uma máxima válida da razão.

A máxima recomendava, a saber, que era melhor se arriscar em hipóteses a partir de fenômenos dados do que postular um novo princípio fundamental, uma nova força natural primeira ou uma nova disposição inata (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* ou o princípio da parcimônia quanto a princípios dispensáveis) para explicá-los.

A resposta kantiana era opor a esta máxima da parcimônia uma outra que a limitasse, a saber, que, em todas as alterações das criaturas na natureza, a espécie se

mantém inalterada (*quaelibet natura est conservatrix sui* ou princípio da autoconservação universal da natureza).

Era claro que, se fosse reconhecido à magia da imaginação ou às artes veterinárias o poder de alterar as forças geradoras da natureza, não saberíamos mais de que estado original surgimos, ou até que ponto prosseguiriam nossas adaptações. No final, também não poderíamos saber que formas fantásticas a espécie humana e suas subespécies assumiriam no futuro.

Seguindo esta consideração, Kant tomava como princípio não admitir nenhum efeito da inspiração na geração, nem admitir uma capacidade humana de efetivar alterações genéticas por meio de magia que pudesse participar da geração e ser transmitida hereditariamente. Ele explicava que, se admitisse apenas um tal caso, seria como se ele aceitasse uma história de fantasmas. Os limites da razão seriam então violados e a loucura penetraria por esta brecha. Além disto, não havia risco de, por causa desta decisão, tornar-se cego ou cético para experiências reais. Todos tais eventos fantásticos se distinguiram por não serem passíveis de teste, e podiam ser sugeridos apenas por um apanhado de percepções contingentes. Aquilo que podia ser submetido a experimentos mas não os passava ou, com todo tipo de desculpa, constantemente variava, era mero desejo e fantasia (*Wahn und Erdichtung*). Este tipo de explicação espiritual-mágica não era aceitável porque o assemelhamento (*Anarten*), mesmo o meramente contingente, era sempre explicado como efeito de qualquer outra causa que não os “genes” (*Keime*) e disposição (*Anlage*) presentes na espécie.

A inutilidade da explicação fantasiosa se tornava patente quando se considerava que, mesmo aceitando a possibilidade de caracteres emergentes e herdáveis causadas por impressões contingentes, era ainda impossível explicar assim como quatro diferenças de cor, entre todas as diferenças herdadas, permaneciam as únicas que se transmitiam sem exceção. A conclusão kantiana era que não podia haver outra explicação senão que estas causas residiam nos “genes” da (a nós desconhecida) comunidade primordial humana. Além disso, elas estavam implantadas como disposições naturais necessárias à manutenção da espécie humana pelo menos no período inicial de sua reprodução. Por isso, manifestavam-se sem exceção nas gerações seguintes.

Devíamos então admitir que houvera, aproximadamente nos lugares onde eles se encontravam geograficamente, diferentes grupos humanos que evoluíram estruturas diversas para que a espécie se mantivesse ajustada aos seus *habitats* naturais. As diferenças de cor eram um testemunho exterior deste processo. Cada grupo humano passava a herdar necessariamente sua cor não apenas na sua terra ancestral. No entanto, se a raça se cristalizara suficientemente, mantinha-se também em toda outra área do globo, em todas as gerações da mesma. O caráter da cor associava-se necessariamente à potência reprodutiva (*Zeugungskraft*) porque era indispensável para a preservação da espécie (*Erhaltung der Art*).

Kant notava que, se estes ramos (*Stämme*) humanos fossem originários, então não se poderia nem entender nem explicar porque agora, na mistura recíproca destes grupos entre si, o caráter (ou critério) de sua diferença se transmitia sem exceções, como de fato ocorria. Sabíamos que cada grupo havia adquirido seu caráter originário em adaptação natural ao seu clima. A organização fisiológica de uma raça tinha, assim, uma finalidade (ou teleologia) totalmente diferente daquela das outras. E, não obstante isto, o poder gerador destes grupos se compatibilizava tão precisamente nesta seu caráter diferenciador da cor, que daí um mestiço não apenas podia surgir, mas *devia* surgir, necessariamente. Isso era inconcebível pressupondo-se a diferença genética fundamental dos grupos originários.

Somente podia-se resolver o problema quando se supusesse que as disposições para todas as diferenças raciais estavam já presentes nos “genes” de um único ramo (*Stamm*) originário com a finalidade que este pudesse, aos poucos, popular as diversas áreas do globo. Poderíamos então entender porque, tendo estas disposições evoluído diferentemente, deu-se origem a diversas raças humanas. Elas necessariamente transmitiriam seu caráter específico à geração com toda outra raça, pois isso pertenceria à própria possibilidade da existência e reprodução da espécie (*Art*), e seria derivado da disposição necessária e primeira do grupo originário. Por causa de tais caracteres herdáveis sem exceção, mesmo que parcialmente perdidos na mistura com outras raças, era lícito hipotetizar a derivação das raças a partir de um único grupo originário pois, sem ele, a necessidade da transmissão dos caracteres raciais seria simplesmente inconcebível.

4.3.6 Princípio VI: Hereditariedade necessária das diferenças raciais

O sexto e último princípio kantiano afirmava que apenas aquilo que, nas diferenças raciais, se herdava sem exceção poderia servir para designar uma raça humana.

Caracteres essenciais à *espécie*, que fossem comuns a *todos* os seres humanos enquanto tais, eram sem exceção herdáveis. No entanto, esses caracteres *essenciais* não serviam para distinguir as *raças* porque justamente nisso não havia diferença entre os seres humanos. Apenas caracteres físicos herdáveis, pelos quais seres humanos (indiferentemente do gênero) se *distinguiam* podiam ser considerados para fundar uma divisão da espécie em raças. Estas subdivisões eram, porém, raças, somente se estes caracteres se transmitissem sem exceções, tanto dentro da própria subespécie, quanto fora desta, na miscigenação com outras. O conceito kantiano de uma raça continha, por isso, primeiramente, o conceito de um grupo ancestral comum, em segundo lugar, caracteres necessariamente herdáveis das diferenças raciais dos descendentes entre si. As diferenças raciais estabeleciam critérios para distinções seguras, pelas quais podia-se dividir a espécie em subespécies, que então, por causa da unidade do grupo humano ancestral, de modo algum deveriam denominar-se espécies (*Arten*), mas apenas raças.

Segundo Kant, a raça dos brancos não era uma espécie (*Art*) particular, distinta dos negros. Não havia diversas *espécies* humanas, pois isto negaria a unidade do ramo (*Stamm*) originário dos quais surgimos. Não havia nenhuma razão (*Grund*) a favor da origem múltipla dos homens, mas, ao contrário, um contra-argumento muito importante, que era fornecido pela herança necessária e consistente dos caracteres raciais.

O conceito kantiano de uma raça era determinado, portanto, pela diferença de classe (*Klassenunterschied*) dos animais de um e o mesmo ramo (*Stammes*), desde que herdável sem exceções.

Esta era a determinação do conceito de raça almejado neste artigo. O resto, explicava Kant, devia ser visto como apenas um ingrediente adicional de sua proposta, que podia ser rejeitada ou aceita conforme o parecer do pesquisador. No entanto, ele considerava essa fórmula como tendo sido demonstrada. Além disso, julgava que ela

era utilizável como princípio em pesquisas subsequentes por ser passível de teste experimental.

Se indivíduos de aspecto diferente se cruzavam, e a criatura resultante apresentava traços mestiços, então surgia uma forte suspeita que os pais eram de raças distintas. Se o produto do cruzamento era sempre híbrido, então esta suposição se tornava certeza. Ao contrário, quando um cruzamento gerava uma criatura sem aspecto mesclado, então podia-se ter certeza que ambos pais, por tão distintos que pudessem parecer, pertenciam de fato à mesma raça.

Quatro raças humanas foram supostas, explicava Kant, não porque faltassem indícios de outras diferenças raciais, mas porque apenas nestas quatro cores podia-se exigir e constatar a geração híbrida como critério para uma raça, enquanto nas outras raças humanas isto estava ainda insuficientemente demonstrado.

4.3.7 Casos indecidíveis

O Sr. Pallas relatava à época que as crianças de um russo com uma mulher mongolóide (*Burätin*, ou buryat) eram belas, sem dizer, porém, se restaram nelas traços calmuques. Era surpreendente para Kant se, na mistura entre um mongol e um europeu, os traços asiáticos desaparecessem, pois na mistura com os povos mais ao sul, eles ainda eram perceptíveis nos chineses, avaneres, malaio, indianos, e assim por diante. Se o caráter mongólico afetava somente a forma anatômica, e não a cor da pele, então ou não era se tratava de uma raça diferente, ou o caso era indecível a partir das informações disponíveis. A experiência anterior havia mostrado, segundo ele, que somente a cor exprimia sem exceção o caráter de uma raça.

Do mesmo modo, o autor da *Crítica da razão pura* não podia decidir com certeza se a aparência do kaffir da Pádua e a dos diversos ilhotas a eles similares no oceano Pacífico eram uma raça, pois desconhecíamos o produto de sua mistura com os brancos, e distinguiam-se suficientemente dos negros por sua barba.

4.3.8 Resposta a objeções antecipadas

A teoria kantiana supunha um “genótipo” (*Keime*) originário presente no primeiro grupo humano e fundava-se exclusivamente na ausência de exceções na transmissão (*Anartung*) hereditária dos caracteres que se constataavam nas quatro raças.

Alguém poderia, porém, considerar este critério kantiano como uma multiplicação indevida dos princípios da história natural. Ele poderia também acreditar que estas disposições naturais ou “genes” eram dispensáveis como explicação. Na medida em que se supusesse o grupo humano originário como sendo branco (algo discutível do ponto de vista nosso contemporâneo, segundo o qual seria escuro), as raças restantes poderiam ser vistas como resultado dos efeitos meramente ambientais do ar e do sol.

Kant responde que o interlocutor parcimonioso não teria provado nada ao simplesmente afirmar que vários caracteres raciais resultantes da antiga ocupação de um povo em uma mesma área ter-se-iam tornado herdáveis e constituiriam o caráter físico deste povo. Ele deveria dar um exemplo da transmissão sem exceções de tais propriedades não só no mesmo povo, mas na miscigenação com todo outro povo que dele diferisse, de modo que a geração se apresentasse híbrida sem exceção. Mas isso era impossível sem reconhecer o papel dos “genes”.

A cor era, insistia Kant, o único exemplo útil de caráter racial cuja manifestação se estendia por toda a história. Caso o interlocutor quisesse supor grupos originários com outros caracteres herdáveis, isto seria pouco aconselhável porque então teríamos que reconsiderar diversas criaturas como os símios, e, mesmo assim, a unidade da espécie seria desfeita. Animais tão diferentes que, para sua existência, precisassem de tantas diversas criações (*Erschaffungen*), podiam pertencer talvez a uma mesma espécie nominal por semelhança anatômica, mas nunca a uma mesma espécie real, para o qual se exige pelo menos a possibilidade da descendência de um único par (Buffon). Para o pensador prussiano, encontrar a espécie real, dando conta das causas por meio dos mecanismos hereditários, era tarefa da história natural (*Naturgeschichte*), enquanto a espécie nominal podia satisfazer a descrição natural (*Naturbeschreibung*, ou seja, a mera taxonomia escolástica).

Mas, além disso, objetava Kant, dever-se-ia supor uma inesperada compatibilidade das potências reprodutivas (*Zeugungskräfte*) de duas espécies (*Gattungen*) diferentes que, do ponto de vista de sua origem, eram alheias e, apesar disso, poderiam ser misturadas uma com a outra sem esterilidade por nenhuma outra razão, que teria agradado à natureza que assim fosse. Podia-se tentar provar essa boa vontade da natureza mencionando animais com os quais o cruzamento entre espécies,

resultando em descentendes férteis, acontecesse apesar da diferença de seus grupos originários. Mas qualquer cientista de bom senso preferiria negar nestes casos o pressuposto da “boa vontade da natureza” e, ao invés disso, concluiria pela unidade da espécie a partir da possibilidade de uma mistura fértil, como no caso do cão e raposa.

A transmissão sem exceções dos caracteres raciais dos dois genitores era, portanto, o único verdadeiro e suficiente critério para determinar a diferença das raças às quais pertenciam. Além disso, essa transmissão era ao mesmo tempo uma prova da unidade da espécie da qual surgiram as raças, ou seja, a unidade era a mesma do “genótipo” original colocado neste grupo e desdobrado na sequência das gerações. Sem este processo gradual, as variedades herdáveis não poderiam ter surgido e não poderiam ter-se tornado necessariamente herdáveis.

4.3.9 Teleologia adaptativa na fisiologia cutânea do negro

Kant considerava que a adequação a fins (*Zweckmäßigkeit*, funcionalidade) de uma estrutura orgânica (*Organisation*) era o fundamento (*Grund*) universal a partir do qual se podia inferir que esta estrutura (*Zurüstung*) fora propositadamente (*in dieser Absicht*) colocada na espécie (*Geschöpf*) originária. Se este fim se alcançasse somente mais tarde, tratava-se de um “genótipo” (*Keime*) adquirido (*anerschaffene*).

Segundo ele, era na raça negra que mais facilmente se podia demonstrar a adequação a fins dos caracteres raciais. Em analogia a esta raça, podia-se extrapolar esta hipótese teleológica para as outras raças. Para isso, ele se valia da teoria, hoje desacreditada, do phlogiston.

Essa teoria, proposta por J. J. Becher no século XVII e desenvolvida por G. E. Stahl, postulava que em todos os materiais inflamáveis havia uma substância sem cor, odor, gosto, ou peso denominada phlogiston, que era liberada na combustão. As substâncias “phlogistizadas” eram aquelas que continham o phlogiston e, na combustão, tornavam-se “dephlogistizadas”. A cinza (ou calx) era considerada a substância real do material queimado, enquanto o ar liberado na combustão era chamado de “ar dephlogistizado”. A teoria foi influente, mas não conseguia explicar o aumento da massa na combustão de metais como o magnésio, cuja cinza era mais pesada. Quando A. L. Lavoisier demonstrou a impossibilidade da combustão sem o oxigênio, e que o aumento de massa podia ser explicado pela oxidação dos metais, a

teoria do phlogiston tornou-se menos convincente. Joseph Priestley, entretanto, permaneceu seu maior defensor durante toda sua vida.

Segundo a teoria kantiana, quando o sangue humano estava sobrecarregado de phlogiston, ele se tornava negro, como na parte inferior de um biscoito de sangue. Por causa do forte e não higienicamente eliminável cheiro dos negros, Kant supunha que sua pele eliminava bastante phlogiston do sangue, e que a sua pele havia sido organizada para isso em maior grau que a nossa, pois nos brancos esta função seria desempenhada principalmente pelos pulmões. Somente os negros viviam em um ambiente onde o ar estava tão phlogistizado pela vegetação densa que, segundo a narrativa de Lind, era um perigo de vida para os marinheiros ingleses ascender o rio Gâmbia por apenas um dia para comprar carne. A natureza sábia havia então organizado a pele negra para maximizar o “dephlogistonamento” do sangue, pois os pulmões eram insuficientes. Havia sido necessário levar às extremidades arteriais bastante phlogiston, para que se acumulasse sob a pele e a fizesse parecer preta, enquanto o interior do corpo permanecia vermelho. Além disto, a organização diferente da pele negra era perceptível pelo próprio toque ou sensação.

4.3.9.1 Aplicação a outras raças

Avaliar a funcionalidade das peles das outras raças pela cor era mais incerto que no caso do negro, mas não faltavam, segundo Kant, explicações para a cor da pele que poderiam sustentar a hipótese da adequação a fins na sua estruturação.

O abade Fontana argumentara contra o cavaleiro Landriani que o “ar fixo” (dióxido de carbono) que saía com cada exalação não provia da atmosfera, mas do sangue. Se isso era verdade, acreditava Kant, então uma raça poderia ter o sangue sobrecarregado de “ar inflamável” (*Luftsäure* ou hidrogênio), que os pulmões sozinhos não conseguiriam eliminar, e para o qual os tecidos cutâneos deveriam contribuir, não na forma de ar, mas combinado com outros compostos perspirados. Neste caso, o ar daria a cor vermelha às partículas férreas no sangue, o que distinguia a pele dos ameríndios. A transmissão desta propriedade cutânea poderia ter-se tornado necessária para que os habitantes desta parte do nordeste asiático pudessem alcançar sua morada atual pelas costas e talvez sobre o gelo. A água desse oceano deveria, porém, no seu congelamento contínuo, sempre ter gerado uma quantidade enorme de

ar fixo, carregando a atmosfera lá muito mais que alhures. Para eliminar este ar fixo, a natureza poderia ter alterado a organização da pele, pois, uma vez inalado este ar, não poderia mais ser suficientemente exalado pelos pulmões. Isso também poderia ser responsável pela menor sensibilidade da pele dos ameríndios, que, uma vez desenvolvida como distinção racial, se manteria mesmo em climas mais quentes. Nestes climas também não faltaria este material (*Stoff*), pois todo alimento conteria uma quantidade de ar fixo, que seria absorvido pelo sangue e poderia ser eliminado cutaneamente.

Álcali (Alkali) líquido seria um outro elemento (*Stoff*) ainda que teria que ser eliminado do sangue. Para a separação deste, a natureza teria dado igualmente certos “genes” para a organização da pele dos descendentes do grupo humano originário que, na primeira expansão da humanidade, encontraram sua morada em regiões secas e quentes que favoreciam a produção deste elemento no sangue. As mãos frias dos pardos, mesmo que cobertas de suor, sugeririam uma diferente organização da pele branca.

4.3.10 Preservando as raças

Segundo Kant, havia pouco consolo para a filosofia na invenção de meras hipóteses. Elas eram, no entanto, úteis para rebater as hipóteses de um teórico rival com algo igualmente plausível. Isso se tornava ainda mais necessário se ele não tivesse nada substancial para objetar ao princípio kantiano e nem conseguisse tornar concebível a possibilidade do fenômeno em discussão.

Podia-se adotar o sistema que se quisesse, admitia o filósofo prussiano, mas era certo que as raças atuais não desapareceriam se fosse evitada toda miscigenação entre estas (“... so ist doch so viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermischung derselben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöschen können” pg. 105). Ou seja, Kant era um pensador que se preocupava em preservar a biodiversidade humana. Ele considerava que a miscigenação, ao invés de ser algo que deveríamos glorificar, era algo que destruiria fisicamente os povos, recessivos ou dominantes, para sempre, junto com sua forma-de-vida cultural específica. Ele dava razão à Bíblia por apresentar a miscigenação dos povos primitivos em uma só

sociedade e sua total libertação de ameaças externas como uma restrição ao seu desenvolvimento cultural futuro e como causa de sua decomposição incurável.

“...die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft und ihre völlige Befreiung von äußerer Gefahr, da ihre Kultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Kultur und eine Versenkung in unheilbares Verderbnis vorzustellen.”¹⁵⁴ Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, p. 74

Os ciganos, que descendiam dos pardos, eram um prova para Kant da fixidez dos caracteres raciais não hibridizados. Sua presença na Europa podia ser traçada por mais de trezentos anos e ainda não tinham variado no mínimo de seus ancestrais.

Os portugueses em Gâmbia que se teriam tornado negros eram na verdade descendentes de brancos que se misturaram com negros, pois não havia relato que os portugueses teriam trazido mulheres brancas, que estas teriam vivido suficiente, ou que tivessem sido substituídas por outras brancas para fundar um ramo branco em terra estranha. Estes portugueses, portanto, foram extintos e se perderam na miscigenação.

O rei João II, que reinou entre 1481 e 1495, havia mandado cristãos novos (judeus conversos) para colonizar a ilha de São Tomás após a extinção dos primeiros colonos. Os brancos desta ilha eram, portanto, descendentes de judeus porque haviam preservado sua raça.

Tanto os crioulos negros na América do norte, quanto os holandeses brancos em Java permaneciam típicos de sua raça. O bronzeado da pele branca pelo sol era retirado pelo ar frio, e não deveria jamais ser confundido com a cor própria de sua raça, pois não era transmissível. Assim, os efeitos ambientais não alteravam o caráter básico de cada raça.

4.3.11 O homem primordial perdido

Kant concluía, assim, que os “genes” (*Keime*) colocados originariamente no grupo humano gerador das raças atuais haviam se desdobrado sob influências ambientais quando a estadia durara o suficiente. Após esse desenvolvimento completo, as outras disposições naturais ter-se-iam apagado. Ou seja, o homem primordial

¹⁵⁴ “... a sagrada escritura tem plenamente razão, ao apresentar a fusão dos povos em uma sociedade cuja cultura mal se iniciara e

apresentava uma adaptabilidade maior e, uma vez acondicionado a um ambiente, tornava-se fixo, pois os “genes” teriam esgotado seus recursos adaptativos. Deste modo, ele era um homem genérico e indefinido, enquanto nós seríamos já adaptados e, portanto, cristalizados.

Por isso, não era possível reconstituir o caráter do grupo humano originário a partir da mistura das diversas raças.

Se assim não fosse, os mestiços produzidos pela hibridização das raças atuais em diversos lugares e climas da Terra recuperariam a cor do homem original. Mas nada disso havia acontecido. Todas estas gerações “bastardas” (*Bastarderzeugungen*), nos seus próprios cruzamentos híbridos subsequentes e progressivos, se mantinham em seu caráter racial de modo tão insistente, quanto as raças de cuja mistura se originaram. Esta fixidez do caráter racial sugeria claramente o encerramento do processo evolutivo humano, pelo menos no que se referia ao desdobramento dos “genes” ou disposições naturais sob efeito climático e ambiental.

Era, portanto, impossível para Kant saber ao certo como era o aspecto do grupo humano originário, em particular, a cor de sua pele. Mesmo o caráter dos brancos seria apenas um desenvolvimento de disposições originárias que, junto a outras, se encontravam na raça humana primordial.

4.4 Raça e o uso de princípios teleológicos (1788)

A definição precedente do conceito de raça levou a uma discussão muito proveitosa com Georg Forster (1754-1794) sobre o emprego de princípios teleológicos na antropologia física ((Kant 1968d)).

4.4.1 Georg Forster (1754-1794)

Forster era trinta anos mais jovem que Kant e havia-se tornado famoso em 1777 ao publicar em inglês um relato da sua viagem com o capitão James Cook no Oceano Pacífico de 1772 a 1775. A tradução alemã foi publicada pouco tempo depois, com o título *Uma viagem ao redor do mundo (Reise um die Welt)*. Era por meio destes relatos que o filósofo königsberguiano, assim como tantos outros europeus da época, se informava a respeito de lugares distantes como o Pacífico sul. O livro de Forster, tendo

descrições particularmente bem escritas, tornou-se um clássico do gênero e era uma fonte importante sobre os povos do Pacífico sul. Forster viajou também com Alexander von Humboldt e talvez tudo teria terminado bem se não tivesse surgido de repente a Revolução Francesa.

Entusiasmado pelo Jacobinismo, Forster partiu para Paris em 1790 e converteu-se à causa revolucionária. Em 1792, chegava a Mainz acompanhando o exército francês que tomou a cidade. Tendo fundado um clube jacobino, voltou a Paris para articular a anexação da margem esquerda do Reno pela França na assembléia nacional. Por causa disso, passou a ser visto na Alemanha como traidor da pátria. Em 1794, ele faleceria na pobreza.

Poderíamos pensar, lamentando sua tragédia pessoal, que Forster foi meramente ingênuo. Mas em uma comovente carta a sua mulher de 1793 (Forster 1998), ele revelava ter entendido o mal que o racionalismo desenfreado aplicado à política poderia ter. Além disso, ele mostrava perceber que o ambiente tolerante e filosófico do clube não podia ser reproduzido nas relações sociais e que a tentativa de reconstruir a sociedade a partir da razão seria extremamente destrutiva. A hierarquia (Forster fala de “oligarquia”) da razão só podia ser reconhecida por indivíduos de alta racionalidade. Não sendo isso possível no mundo real, a razão se tornava uma tirana das mais impiedosas. O instrumento que mais bem podia realizar era, ao mesmo tempo, a causadora do maior mal imaginável.

<< Freiheit und Gleichheit? Mein ganzes Leben ist mir selbst der Beweis, das Bewußtsein meines ganzen Lebens sagt mir, daß diese Grundsätze mit mir, mit meiner Empfindung verbunden sind und es von jeher waren. Ich kann und werde sie nie verleugnen. Es gibt wohl eine Oligarchie der Vernunft und der Empfindung, die ich nicht leugne, die aber nur so weit geht, als sie freiwillig von Vernunft und Empfindung anderer anerkannt wird.... Allein diese Enthaltbarkeit, diese Achtung für die Rechte des andern, welche dem Philosophen so natürlich ist, findet in der wirklichen Welt noch nicht statt, sie ist noch nicht reif dazu — und die Herrschaft, oder besser, die Tyrannei der Vernunft, vielleicht die eisernste von allen, steht der Welt noch bevor. Wenn die Menschen erst die ganze Wirksamkeit dieses Instruments kennen werden, welche Hölle um sich her werden sie dann schaffen! Je edler das Ding und je vortrefflicher, desto teuflischer der Mißbrauch. Brand und Überschwemmungen, die schädlichen Wirkungen von Feuer und

Wasser, sind nichts gegen das Unheil, das die Vernunft stiften wird.>> (Paris, 16. April 1793)¹⁵⁵

Kant também iria se desiludir com a Revolução Francesa. De fato, apesar da diferença de idade, tanto Forster quanto Kant tinham bastante em comum, de modo que as diferenças de opinião entre ambos eram na verdade pequenas, como veremos a seguir na questão racial.

4.4.2 Mecanismo e teleologia na ciência natural

Entendendo a natureza como um todo determinado por leis, a pesquisa natural (física e metafísica) podia trilhar, segundo Kant, dois caminhos: teoria mecanicista, ou então teleologia.

No caminho teleológico, porém, enquanto teoria física, somente os fins naturais, cognoscíveis pela experiência, eram aceitáveis. A metafísica, ao contrário, podia ocupar-se apenas de fins estabelecidos pela razão pura. Kant afirmava ter mostrado que a razão pura na metafísica não podia alcançar um conhecimento mecanicista de Deus (arquiteto universal), restando-lhe, portanto, somente o caminho teleológico. Assim, para fechar esta lacuna da teoria mecanicista do universo, precisávamos de um fim determinado a priori pela razão prática pura (a idéia do sumo bem). A teleologia kantiana supria, portanto, não apenas uma explicação teórica que hoje associaríamos à função adaptativa de estruturas orgânicas como a pele, mas também fornecia uma dimensão moral universal para a antropologia física.

Kant havia procurado demonstrar no seu ensaio sobre o conceito das raças humanas que precisávamos também partir de um princípio teleológico lá onde a teoria mecanicista nos deixava insatisfeitos, como no caso da funcionalidade adaptativa da pele. Ele admitia, porém, que tanto a consideração do sumo bem moral na metafísica quanto a análise da função adaptativa continham um caráter desagrável ao intelecto mecanicista, e que isso dava margem a desentendimentos.

¹⁵⁵ "Liberdade e igualdade? Minha vida toda é para mim mesmo uma prova, a consciência de toda minha vida me diz, que estes princípios estão ligados comigo e com meus sentimentos e sempre o foram. Eu não posso e jamais os irei renegar. Há decerto uma oligarquia da razão e do sentimento, que eu não nego, que, porém, apenas se estende até onde ela é reconhecida voluntariamente pela razão e o sentimento dos outros... Só que esta disciplina, este respeito pelos direitos dos outros, que é tão natural aos filósofos, não se encontra no mundo real, ele não é ainda maduro o suficiente para isso - e o domínio, ou melhor, a tirania da razão, talvez a mais férrea de todas, é iminente no mundo. Quando as pessoas conhecerem toda a potência desse instrumento, que inferno irão criar ao redor de si! Quanto mais nobre uma coisa é e quanto mais excelente, tanto mais diabólico é o seu abuso. Fogo e inundações, os danos causados pelo fogo e água, são nada comparado ao mal que a razão trará."

A razão supostamente clamava em toda investigação natural, primeiro pela teoria mecanicista, e depois pela a determinação de fins. A falta da teoria mecânica não podia ser compensada por nenhuma teleologia especulativa ou prática. Sem ela, permanecíamos ignorantes das causas eficientes, mesmo se conseguíssemos tornar igualmente claras a adequação de nossas suposições a causas finais, seja da natureza ou da vontade pura. Esta reclamação parecia ainda mais justificada, acreditava ele, onde (como na metafísica) leis práticas deviam vir antes (*vorangehen*) para pôr primeiramente o fim. Kant pretendia, por isso, determinar o conceito de finalidade de tal maneira que não inteferisse com a natureza do objeto, mas fosse apenas uma abordagem de nossas próprias intenções e carências subjetivas.

Este interesse duplo e conflitante na razão entre mecanismo e teleologia criava não só desentendimento, mas impedia um acordo entre os pesquisadores. Era difícil sequer se entender sobre os princípios teleológicos, pois estes tratavam do método de pensamento antes da determinação dos objetos. Além disso, pretensões contraditórias da razão tornavam ambíguo o ponto de vista a partir do qual o objeto seria observado.

4.4.3 Forster e Reinhold

Dois ensaios kantianos sobre dois assuntos bastante diferentes e de relevância bastante diversa haviam sido examinados por dois colegas jovens mas eminentes. No primeiro caso, o de Georg Forster, Kant se dizia não entendido, embora o esperasse. No segundo caso, o de Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), teria sido sim entendido, contra toda expectativa. Forster havia suspeitado que Kant quisesse resolver um problema de pesquisa física por meio de documentos religiosos. Reinhold, por sua vez, havia inocentado Kant da suspeita de querer fazer dano à religião por meio de uma crítica da pesquisa natural metafísica.

Em ambos casos, a dificuldade de compreensão se originava na possibilidade, insuficientemente esclarecida, de usar princípios teleológicos onde os princípios mecânicos eram insuficientes. A teleologia, asseverava o autor da *Crítica da razão pura*, tinha que ser restrita de tal modo que se garantisse a prioridade da investigação teórica mecanicista. Assim, ela empregaria todo seu potencial para resolver o problema primeiro, deixando à teleologia a possibilidade de completá-la quando necessário.

Na metafísica, exigia-se da razão pura que primeiro demonstrasse suas potencialidades e justificasse sua pretensão de decidir sobre alguma coisa, revelando assim o estado da ciência. Uma vez feito isso, a razão poderia contar com a confiança dos pesquisadores. Segundo Kant, uma grande parte da disputa girava em torno da preocupação com a manutenção da racionalidade científica. Se este temor fosse desfeito, poder-se-ia facilmente superar os obstáculos para o acordo.

4.4.4 As objeções de Forster

Georg Forster apresentou objeções (no *Teutsche Merkur*, Outubro e Novembro de 1786) contra a proposta kantiana de um conceito e uma explicação da origem das raças (1785) que, segundo Kant, se baseavam em uma incompreensão do princípio teleológico pelo qual ele procedia.

4.4.4.1 Sobre a necessidade de um princípio condutor

De fato, Forster julgava ruim que se precisasse estabelecer *a priori* um princípio teleológico pelo qual posteriormente o pesquisador natural se deveria deixar conduzir até na busca e na observação. Incomodava também que o princípio teleológico deveria ser empregado na observação dirigida preferencialmente para uma história natural (*Naturgeschichte*), em distinção a uma mera descrição natural (*Naturbeschreibung*). Forster rejeitava até mesmo esta última distinção. Segundo Kant, somente esta disputa se deixaria desfazer facilmente.

No que tange à primeira dúvida, Kant notava que, pelo mero tatear empírico, sem um princípio condutor pelo qual se teria algo para buscar, nada útil (*Zweckmäßiges*) seria encontrado.¹⁵⁶ Apenas o exame metódico da experiência podia ser tido como observação científica. Ele se diz grato pelas narrativas empíricas de viajantes como Forster, em particular, quando continham conhecimentos sistematizados dos quais a razão podia extrair material para uma teoria.

Kant lembrava que, quando perguntados, os viajantes comumente respondiam que teriam podido observar algo, se somente soubessem o que lhes seria perguntado. Assim, o conhecimento *a priori* do que se irá observar era importante até mesmo para o explorador. O próprio Forster havia seguido o princípio de Lineu da persistência de

¹⁵⁶ Hoje isso é discutível, dadas as descobertas acidentais, como a vulcanização da borracha.

caráter nas partes reprodutivas dos vegetais, sem a qual a descrição natural sistemática do reino vegetal não teria sido tão bem ordenada e ampliada. De fato, admitia Kant, infelizmente era verdade que muitos pesquisadores eram incautos a ponto de projetar na experiência suas próprias idéias. Isso teria acontecido até mesmo com Lineu quando ele confundiu a similaridade de caracteres reprodutivos vegetais em alguns exemplos como um indício da similaridade das potências geradoras (*Kräfte*) nas plantas. A advertência para os pensadores apressados seria justificada, reconhecia Kant, mas este mau-uso não podia justificar a eliminação de princípios teleológicos.

4.4.4.2 Distinção entre descrição natural e história natural

Passemos então à distinção, rejeitada por Forster, entre descrição natural e história natural. Se a história natural fosse entendida como a narrativa dos eventos naturais aos quais a razão humana não tinha acesso (por exemplo, o primeiro surgimento das plantas e animais), ela seria uma ciência para deuses, presentes à criação ou mesmo criadores, e não para humanos. O que nós podíamos fazer era somente partir das propriedades atuais das coisas na natureza. Tendo deduzido corretamente as leis naturais que as explicam hoje, poderíamos, por analogia, retrair as causas dos fenômenos naturais no tempo remoto.

Isto era para Kant *história natural*. Ela era não apenas possível, mas havia sido também tentada frequentemente por pesquisadores naturais profundos, por exemplo, nas teorias geológicas (entre as quais Lineu tinha seu lugar), porquanto variassem mais ou menos do método kantiano. Até mesmo a hipótese de Forster sobre a origem do negro pertencia, segundo Kant, não à descrição natural, mas à história natural, pois envolvia explicações causais e não mera descrição. Esta distinção estava posta na constituição (*Beschaffenheit*) das coisas. Na verdade, nada de novo era requerido com esta distinção, mas apenas a cuidadosa separação de uma tarefa da outra, pois elas eram totalmente heterogêneas. Além disso, a descrição natural aparecia como “ciência” no pleno esplendor de um grande sistema taxonômico, mas a história natural podia apenas mostrar fragmentos de teoria ou hipóteses inseguras, e precisava se desenvolver também.

Kant esperava evitar, por meio desta apresentação da história natural enquanto uma jovem ciência separada da mera descrição natural, que a pesquisa teórica (ou

causal) fosse desviada para (e confundida com) a descrição natural. Além disso, ele queria determinar mais precisamente a extensão real do conhecimento na história natural e, simultaneamente, também as limitações que residiam na própria razão, inclusive nos princípios pelos quais ela devia ser ampliada.

A maior dificuldade residia apenas no nome da disciplina. A palavra ‘Geschichte’, significando o mesmo que o grego ‘historia’, estava já consagrada demais para poder receber um novo sentido que designasse a busca da gênese causal, sendo difícil encontrar alternativas. Apesar da dificuldade terminológica, no entanto, a disciplina permanecia fundada sobre uma distinção objetiva.

Kant admitia que era possível que a divergência de expressões clássicas fosse a causa da discordância sobre o próprio objeto de estudo também no caso do conceito de raça. Ele comparava a situação ao caso descrito por Sterne durante uma discussão fisionômica que agitou as faculdades de Estrasburgo: os lógicos teriam decidido o problema, se somente não tivessem se deparado com uma definição e começado a brigar sobre ela.

4.4.5 O conceito de raça

“Que é uma raça?”, perguntava-se Kant. A palavra não se encontrava na descrição natural e supostamente a própria coisa nem existia na natureza. Somente o conceito, designado por este termo ‘raça’, estava presente na razão de cada observador da natureza. O conceito de raça lhe permitia pensar uma causa comum, encontrada na espécie original de diversos animais puros e híbridos, para um caráter (*Eigenthümlichkeit*) herdável de subespécie como a cor, que não estava no conceito essencial de sua espécie. Que o termo ‘raça’ não aparecesse na descrição natural (mas no seu lugar apenas o termo ‘variedade’ ou ‘*Varietät*’) não significava que era dispensável para a história natural. Mas era claro que o termo ‘raça’ deveria ser definido para esta tarefa teórica explicativa, e é isto que se propunha Kant.

Segundo o filósofo königsberguiano, era proveitoso determinar o conceito de uma raça por meio de uma especificidade que indicasse um ramo comum da espécie ao mesmo tempo que permitisse a identificação de vários tais caracteres persistentes e herdáveis, não apenas na espécie, mas na subespécie. Kant queria usar o termo ‘*Abartung*’ (*progenies classifica*) para distinguir a raça de uma mera diversificação

(*Ausartung* ou *degeneratio s. progenies specifica*). A diversificação era inadmissível, pois ia contra a lei natural da manutenção da espécie em forma inalterada. A palavra ‘*progenies*’ indicava que os caracteres raciais não eram originários, nem tinham surgido por mera divisão da espécie humana em tantos ramos. Além disso, deixava claro que os caracteres raciais haviam-se desenvolvido na sequência das gerações, constituindo, assim, não diversas espécies (*Arten*), mas subespécies (*Abartungen*), que eram, porém, tão determinadas e persistentes a ponto de justificar uma divisão de classe.

As denominações de ‘classe’ (*classe*) e ‘ordem’ (*ordine*) expressavam claramente, para Kant, uma separação meramente lógica, que a razão traçava entre seus conceitos para poder fazer comparações. ‘Gênero’ e ‘espécie’ podiam, porém, também significar uma divisão física, que a natureza própria faria em vista de sua geração. O caráter de uma raça podia, assim, ser suficiente para classificar criaturas, mas não para constituir uma espécie particular (*besondere Species*), pois esta espécie particular poderia significar também uma derivação diversificada (*absonderliche Abstammung*), que não quereríamos conceituar como raça. Era claro para Kant que a palavra ‘classe’ não deveria assumir a extensão que tinha no sistema de Lineu, embora permanecesse necessária para outros propósitos.

Após estes esclarecimentos, Kant explicava que a espécie humana podia ser dividida, segundo um sistema da história natural, em: ramo (*Stamm*), raças ou *progenies classificaee* (*Abartungen*) e diversas *varietates nativae* (*Menschenschlag*), traços não persistentes segundo uma lei hereditária e, portanto, não contendo marcas suficientes para uma distinção racial. Tudo isto era apenas uma proposta de como se poderia unir a maior multiplicidade na geração com a maior unidade da derivação categorial. Se realmente existia um parentesco na espécie humana, isto deveria ser decidido pelas observações que tornassem inequívoca a unidade da derivação lógica.

Isto deveria deixar claro que precisávamos nos guiar por um princípio observacional determinado, de modo a atender ao que poderia dar sinal da derivação racional, e não apenas da mera similaridade de caracteres. Esta era uma tarefa da história natural e não da descrição natural. O pesquisador que não tivesse estruturado a sua investigação segundo estes princípios deveria refazer sua busca, sugeria o autor da

Crítica da razão pura. Sem estas distinções, o pesquisador não podia determinar se havia um parentesco real ou meramente nominal entre as criaturas.

Não havia indício (*Kennzeichen*) mais seguro, segundo Kant, da suposta diferença entre os ramos originários humanos, que a impossibilidade de conseguir descendentes férteis da mistura de duas raças. Se isto, porém, acontecesse, mesmo a grande diferença de forma não seria impedimento para considerar pelo menos possível uma origem comum às raças. Assim como os grupos se podiam unir pela geração em um produto que continha ambos caracteres, não obstante suas diferenças, do mesmo modo podiam ter-se dividido de um ramo originário que continha em si as disposições para o desenvolvimento dos dois caracteres. Ademais, a razão não precisava partir sem necessidade de dois princípios, quando um já bastava.

4.4.6 A distinção entre variedades e raças humanas

Tendo já exposto qual seria o sinal mais seguro de caracteres herdáveis como marca racial, tratava-se agora de clarificar as variedades herdáveis (*Varietäten*) que forneciam o critério para denominar os traços (*Menschenschlag*), tanto de família (*Familienschlag*) quanto nacionais (*Volksschlag*).

Uma variedade era um caráter herdável não classificatório, pois não se reproduzia necessariamente. Uma tal persistência do caráter herdável era exigida para justificar uma distinção de classe até mesmo na descrição natural. Uma forma (*Gestalt*) que reproduzisse o caráter dos genitores apenas ocasionalmente, e apenas de um lado (paterno ou materno), não era uma marca pela qual se poderia reconhecer a descendência de ambos pais, como no caso da distinção entre loiro e castanho.

A raça ou subespécie era um caráter (*Eigenthümlichkeit*) necessariamente herdável que justificava uma distinção de classe. No entanto, não era um caráter de espécie (*spezifisch*), pois a replicação necessariamente híbrida ou intermediária (*unausbleiblich halbschlächtige Nachartung*, ou seja, a fusão dos caracteres raciais diferenciadores) não excluía a possibilidade que se observasse a diferença herdada também do ramo (*Stamm*) humano primordial. Assim, o caráter racial podia ter-se apresentado no ainda indefinido homem arcaico enquanto meras disposições a serem desenvolvidas e separadas apenas gradualmente no decorrer das gerações. Não podíamos considerar um tipo animal como uma espécie específica (*besondere Species*)

se ele tivesse o mesmo sistema gerador (“genoma”) de outro. Deste modo, na história natural, ‘gênero’ (*Gattung*) e ‘espécie’ (*Species*) significavam a mesma coisa, a saber, o caráter herdável (*Erbeigenthümlichkeit*), que era incompatível com um ramo comum (*gemeinschaftlicher Abstamm*). O caráter, porém, que era compatível, era ou necessariamente herdável, ou não. No primeiro caso, constituía o caráter de uma raça. No segundo, o de uma variedade.

Observando as variedades da espécie humana, era perceptível que a natureza as havia construído não de modo totalmente livre, mas, como também nos caracteres raciais, apenas pre-determinando e desenvolvendo disposições originárias. Isso era sugerido pelo fato que se encontravam nas variedades também uma adequação a fins que não podia ser fruto do mero acaso.

Cada pintor que refletia sobre sua arte podia, julgava Kant, confirmar uma observação feita pelo Lorde Shaftesbury. O aristocrata afirmava que podia ser encontrada uma certa originalidade (*Originalität*) em cada rosto humano que determinava o indivíduo para fins particulares, não compartilhados por outros, embora decifrar estes signos fosse difícil. Víamos a verossimilhança de uma imagem pintada segundo a natureza, e não tomada da inspiração. No que consistia a verossimilhança? Sem dúvida, em uma proporção determinada de uma das muitas partes do rosto a todas as outras, assim expressando um caráter individual que continha uma finalidade apresentada obscuramente. Nenhuma parte do rosto, se este nos parecesse desproporcionado, poderia ser mudada no retrato com a manutenção do resto, sem que o olho crítico, mesmo desconhecendo o original, rapidamente percebesse, em comparação com o retrato copiado da natureza, qual dos dois continha a natureza e qual a invenção.

A variedade entre os indivíduos da mesma raça (polimorfismo) era provavelmente adequada a fins presentes no ramo humano originário para obter a maior diversidade de adaptações a fins infinitamente diferentes, enquanto a diferença racial (politipismo) era funcional para garantir o ajuste da espécie a um número menor de fins mais locais. Deste modo, prevalecia nos cruzamentos a diferença das disposições raciais pois, após terem se firmado (o que já teria acontecido nos tempos mais remotos), não permitiam que novas formas raciais surgissem, nem que as antigas

se apagassem. Ao contrário, as diferenças individuais pareciam mostrar uma natureza inesgotável em novos caracteres (internos e externos).

Quanto às variedades, parecia que a natureza impedia a sua fusão, pois esta era contrária, em sua finalidade, à diversidade dos caracteres. Ao contrário, a natureza pelo menos permitia, se não até favorecia, a mistura das diferenças raciais, pois assim a criatura híbrida se tornava adequada a mais climas, embora não no mesmo grau como a subespécie pura que ali se houvesse acondicionado.

4.4.7 O traço familiar

Kant rejeitava a opinião comum segundo a qual as crianças brancas herdavam os caracteres pertencentes à variedade (estatura, forma de rosto, cor da pele, deformidades internas e externas) de seus pais pela metade (*auf die Halbscheid*), como se dizia, a criança tinha isto da mãe, aquilo do pai.

As crianças assemelhavam-se, objetava ele, não segundo o pai ou a mãe, mas segundo uma ou outra *família*. Embora a proibição do incesto tinha motivos morais e a esterilidade de tais uniões não estava suficientemente demonstrada, sua ampla difusão até entre os povos primitivos dava margem para a suposição que a causa desta rejeição estava posta na natureza remota. Kant supunha que a natureza não desejaria que sempre as mesmas formas fossem reproduzidas, mas que toda a diversidade que teria sido colocada nos “genes” da espécie humana fosse desdobrada.

O grau de uniformidade que se encontrava nos traços de família, e mesmo nacionais, não podia ser atribuído à transmissão híbrida de seus caracteres (que nas variedades não ocorria). A predominância “genética” de um ou outro genitor (que às vezes puxava quase todas as crianças para o lado paterno, ou todas para o lado materno) poderia, pela grande diferença inicial dos caracteres, ter-se tornado sempre menor e ter gerado uma certa uniformidade, visível apenas para estranhos. Isso aconteceria pela ação e reação, fazendo que as variações (*Nachartungen*) se tornassem mais raras do lado “recessivo”. Kant lançava isto, porém, apenas como uma hipótese, deixada ao juízo livre do leitor.

O mais importante era que, nos outros animais, quase tudo o que neles se podia denominar variedade (como o tamanho, o caráter cutâneo, etc.) se transmitia parcialmente (*halbschlächtig*). Se considerássemos seres humanos segundo a analogia

dos animais na sua reprodução, esse fato parecia constituir um contra-argumento à distinção kantiana entre raças e variedades.

A resposta kantiana era que os animais irracionais, cuja existência podia ter valor meramente como meio, deveriam estar, portanto, estruturados em modo diverso já na sua disposição natural (como as diversas raças caninas). Em contraste com os cachorros, a maior compatibilidade dos fins na espécie humana não exigia uma diferença tão grande de formas naturais transmissíveis. Os caracteres necessariamente transmissíveis haviam sido postos pela natureza somente para a preservação da espécie em uns poucos climas, e eram preferencialmente distintos entre si.

Superada esta divergência verbal sobre os termos 'raça' e 'variedade', Kant esperava menos oposição à sua explicação do conceito de raça.

4.4.8 O negro, a teleologia adaptativa e a unidade da espécie

Forster concordava com Kant que pelo menos um caráter herdável entre as diversas raças humanas, a saber, o que distingue o negro dos outros humanos, era grande o suficiente para não vê-lo como mero jogo da natureza ou efeito de impressões contingentes, mas que exigia, ademais, disposições incorporadas no ramo humano primordial e algum tipo de direcionamento natural. Esta concordância entre Forster e Kant era já importante e possibilitava a aproximação das duas teorias. Ao invés de tomar a representação comum e superficial de todas as nossas diferenças em nossa espécie como tendo por base o acaso, e deixá-la sempre surgir e desaparecer segundo o que as circunstâncias ambientais permitissem acontecer, podíamos, segundo Kant, declarar que todas as investigações deste tipo eram supérfluas, pois até negavam a conservação da espécie.

Duas diferenças teóricas entre Forster e Kant ainda permaneciam que, porém, não eram tão grandes a ponto de tornar insuperável a discordância entre os dois:

(1) Forster considerava que os caracteres herdáveis do negro, em distinção a todos os outros homens, eram os únicos que mereciam ser considerados como implantados originariamente, mas Kant julgava legítimos ainda outros critérios (os dos pardos, ameríndios e brancos) para completar a classificação racial.

(2) A segunda divergência se referia não tanto à observação (descrição natural) quanto à suposta teoria (história natural). Forster postulava *dois* ramos originários para

explicar estes caracteres. Kant, embora julgando-os igualmente caracteres originários, considerava fisicamente possível e metodologicamente mais adequado vê-los como desenvolvimento de disposições primeiras e adequadas a fins postos *em um ramo só*.

No final das contas, não se tratava de uma disputa tão grande se considerássemos que a origem física dos seres orgânicos permanecia à época ainda inescrutável para o intelecto humano, assim como a transmissão híbrida na sua reprodução.

O sistema forsteriano dos “genes” (*Keime*) separados ao início em dois ramos isolados, negro e branco, mas depois refundidos na mistura dos previamente separados, não ajudava a classificação científica mais que a hipótese kantiana dos “genes” diferentes implantados originariamente em um ramo somente, que teriam evoluído então adequados aos fins locais necessários para as primeiras gerações da população global. A hipótese kantiana tinha a vantagem de evitar diversas criações locais. Sem descartar as criações locais, não se podia reduzir as causas teleológicas e substituí-las por causas mecânicas na preservação da própria espécie em seres organizados. Além disto, a forma de explicação mecânica da pesquisa natural não conseguia se livrar do princípio (teleológico) da adequação a fins.

O próprio Forster havia determinado, por meio das descobertas de seu amigo Samuel Thomas von Sömmering (1755 - 1830), que a distinção do negro dos outros humanos era mais importante do que agradava àqueles que prefeririam borrar todos os caracteres herdáveis e vê-los como meros sombreados. Mas Sömmering havia declarado a perfeita teleologia adaptativa (ou funcionalidade) da constituição negra a seu ambiente, embora visse na construção óssea craniana negróide uma adequação maior com o solo que na organização da pele (para Kant, o filtro para tudo que devia ser eliminado do sangue). Logo, Sömmering, como Herder, parecia entender a cabeça como implementação natural de todo resto da teleologia adaptativa (do qual a pele seria uma parte importante) e apresentava a pele apenas como o mais visível sinal desta funcionalidade para o anatomista. Assim, Forster não podia rejeitar a teleologia adaptativa totalmente, e a diferença entre Kant e Sömmering girava meramente em torno da questão se era a pele ou o crânio que melhor exprimia a adaptação do negro ao seu ambiente ancestral.

Se ficasse provado que existiam outros caracteres tão persistentemente herdáveis, mas bem determinados e em número menor, a despeito de gradações climáticas, Kant esperava que Forster estaria disposto a conceder a estes caracteres o mesmo estatuto de “genes” especiais, originários e adequados a fins implantados. Se, no entanto, era necessário supor, para isso, várias origens ou apenas um ramo comum, Kant acreditava poder depois chegar a um acordo com Forster.

4.4.9 A tabela da cor de pele

Passemos então para as dificuldades relacionadas, não tanto com o princípio teleológico, quanto com a sua aplicação. Forster havia compilado uma tabelinha da cor da pele, indo do mais branco ao mais escuro e retornando ao mais claro, de modo a coincidir verticalmente com a distribuição dos povos por latitude no globo terrestre. Assim, os povos nos extremos norte e sul seriam mais claros, e os mais próximos do equador, os mais escuros. Forster se maravilhava que isto ainda não tivesse sido notado.

Mas mais surpreendente ainda, retrucava Kant, era que Forster tivesse ignorado o princípio da geração híbrida necessária, como se os brancos não estivessem submetidos a esta lei. Nem o europeu nórdico em mistura com o espanhol, nem o mouro ou árabe (supostamente também com o a ele relacionado abissínio) em mistura com mulheres circássicas seguiam esta lei. A causa da cor era mero efeito do sol e da terra sobre cada indivíduo. Assim, tinham que ser considerados como sendo da mesma raça caucasóide.

Ao fazer sua tabela, Forster pressupunha, sem prova, que as colônias derivadas de negritos que se moveram para o extremo sul da África teriam se transformado gradualmente em kaffirs e hotentotes.

Segundo Forster, os kaffirs e os hotentotes, que eram similares ao negro, passavam o teste da geração híbrida, não tendo descendência mestiça. Kant respondia que era em alto grau provável que o povo kaffir fosse uma geração “bastarda” de um povo negro com árabes que visitavam essas costas havia muito tempo. Forster não explicava porque não havia essa suposta gradação de cor da tabelinha na costa oeste africana, onde a natureza teria feito então um salto do árabe ou mouro moreno para o mais escuro negro do Senegal, sem passar antes pela cor intermediária dos kaffirs.

Com isso, Kant desqualificava e considerava já de antemão decidido o teste proposto por Forster que deveria refutar o princípio kantiano, a saber, que o abissínio marrom-negro, misturado com uma mulher kaffir, geraria, na cor, nenhum traço intermediário, pois a cor de ambos seria uma, marrom-negro. Forster pressupunha que a cor marrom do abissínio na sua profundidade, como a dos kaffirs, era inata, e de tal modo que, em geração mista com um branco, necessariamente produzia uma cor intermediária. Isto podia ser conveniente para Forster, admitia Kant, mas não provava nada contra o princípio kantiano, pois a diferença das raças não era julgada pelo que tinham em comum, mas no que diferiam. Podia-se apenas dizer que existiam raças marrons-escuras que se distinguiam em *outros* caracteres do negro ou seus derivados. Era somente com relação a estes caracteres diversos que se podia falar de mistura, e a listinha de cores seria então apenas enriquecida de um. Se a cor profunda que o adulto abissínio trazia não fosse herdada como supunha Forster, mas fosse apenas como a de um espanhol criado desde criança na mesma terra africana, sua cor natural misturada com a do kaffir daria, sem dúvida, um traço intermediário na geração que, no entanto, ficaria ocultado porque adicionar-se-ia a isto o efeito do sol, e assim pareceria ser de cor similar.

Este teste projetado por Forster provava então simplesmente nada contra a utilidade da cor da pele necessariamente herdada como critério da distinção racial. O que Forster mostrava era a dificuldade, na medida em que a cor fosse inata, em determiná-la precisamente em lugares onde o sol a escurecesse com cor adicional, e isso apenas justificava a exigência kantiana de preferir estudar criaturas de cor escura em ambientes temperados, onde o efeito do sol fosse mínimo, permitindo assim ver a sua cor “real”.

Os ciganos eram para Kant um exemplo decisivo disso, pois, tendo a cor marrom originária dos pardos, após séculos nas terras nórdicas, preservaram o mesmo aspecto. Dizer que se teria que esperar mais doze gerações para que o ar nórdico clareasse sua pele seria oferecer uma promessa enganosa ao pesquisador e procurar subterfúgios. A cor cigana também não podia ser tida como mera variedade, como a do espanhol moreno contrastado com o dinamarquês, pois isso negaria a marca da natureza. O

cigano cruzado com o branco gerava, ademais, criaturas necessariamente mestiças, o que nunca acontecia em cruzamentos entre as variedades da raça branca.

4.4.10 A providência divina e a teleologia adaptativa

Forster levantou, porém, um outro contra-argumento importante que, caso fosse fundamentado, demonstraria que, mesmo admitindo as disposições originárias kantianas, a adaptação dos homens a suas terras pátrias, ao espalharem-se pelo globo terrestre, não teria sentido. Forster argumentava que precisamente aqueles homens cujas disposições se adequavam para este ou aquele clima teriam nascido aqui ou ali por causa de uma sábia providência. Mas, prosseguia ele, não se entendia como esta providência teria sido tão pouco providente de não pensar em um segundo transplante (imigração), na qual os “genes”, que serviam para um clima, se tornariam totalmente inúteis no novo ambiente.

No que tange o primeiro ponto, Kant ressaltava que as primeiras disposições não estavam divididas entre diversos indivíduos, pois isto geraria diversos ramos, mas eram supostas no primeiro par humano enquanto uma unidade. Assim se teriam adequado seus descendentes, nos quais estaria compilada toda disposição originária para toda variação futura, a todos os climas potenciais. Isso teria ocorrido de modo que se pudesse desenvolver aquele “gene” que fizesse os descendentes adequados ao território onde chegassem. Por isso, não havia necessidade de uma providência sábia para conduzi-los a estes lugares onde suas disposições estariam ajustadas. Mas, ao contrário, lá onde eles contingentemente chegaram e por várias gerações se reproduziram, ali desenvolveu-se o genótipo adequado para esse clima e solo. O desenvolvimento das disposições teria se direcionado de acordo com os lugares, e não como Forster acreditava, que os lugares tivessem que ser procurados de acordo com as disposições já formadas. Este processo só poderia ser bastante antigo, e teria se sustentado por tempo suficiente até a gradual ocupação total da terra, de modo a dar a um povo que havia ficado em um lugar fixo as influências de clima e solo necessárias para o desenvolvimento de suas disposições a elas adequadas.

Forster adicionava também a questão de como o mesmo intelecto que teria calculado tão corretamente quais territórios e quais “genótipos” deveriam se corresponder, teve visão tão curta de não prever o caso de um segundo transplante

(imigração). Por meio disto se tornaria totalmente inútil o caráter inato que se adequava ao clima. “Genes” e ambiente deveriam sempre coincidir, se somente a natureza, e não a razão, tivesse direcionado a organização dos animais e também os equipados para sua sobrevivência.

No que concerne este segundo ponto, Kant respondia que esse intelecto (ou aquela natureza operando por si adequada a fins), podia não ter em vista o transplante dos “genótipos”, sem poder ser acusado por isso, no entanto, de improvidência. A natureza, na realidade, teria impedido, através de sua adequação ao clima, a confusão entre o quente e o frio. Justamente esta dificuldade de adaptação ao novo território, por causa do caráter natural já formado pelos habitantes no ambiente antigo, teria detido as migrações. Não havia indícios que pardos e negros tivessem tentado se difundir nas regiões nórdicas. Os que, porém, ali chegaram (como o negro crioulo e o cigano), notava Kant, nunca deixaram na sua descendência agricultores arraigados ou artesãos.

4.4.11 Ambiente e disposição para o trabalho

A persistência das disposições naturais de uma raça em ambientes diversos era tida pelo filósofo prussiano como um indicador bastante importante. Ele se remetia ao argumento movido por Sprengel contra a proposta de James Ramsay que todos os negros fossem empregados como trabalhadores livres. Sprengel observara que milhares de escravos já haviam sido libertos nas Américas e na Inglaterra. Entre todos estes, não havia uma notícia sequer de um negro que se ocupasse de algo que pudesse ser descrito como um ofício (*Arbeit*). Assim que os escravos negros, em liberdade, abandonavam as tarefas que antes eram obrigados a realizar, transformavam-se em meros serviçais (*Umtreiber*). Kant observava que o mesmo acontecia com os ciganos na Europa. Sprengel negava que o clima nórdico desestimulasse os negros ao trabalho, pois preferiam expor-se ao frio atrás da carruagem de seus mestres, ou nas noites geladas fora do teatro, a fazer trabalho braçal. Kant sugeria que dever-se-ia talvez concluir disto que, além de uma capacidade de trabalhar, havia ainda um instinto, imediato e independente de toda recompensa, para a atividade (preferencialmente a sustentada, *Emsigkeit*), instinto esse que estaria associado a certas disposições naturais, e que ameríndios (*Indier*), assim como negros, não herdavam nem traziam esse instinto para outros climas mais do que lhes era

necessário na sua pátria para sobreviver. Esta disposição interna se alterava tão pouco quanto a cor e a aparência externa. Afinal, as necessidades reduzidas nas terras africanas e o pouco esforço requerido para satisfazê-las não exigiam grande disposição para a atividade.

Robert Bernasconi ((Bernasconi 2001a)) considera que o uso feito pelo filósofo königsberguiano das fontes sugere tendências racistas, pois o material de Sprengel fazia parte de um tratado a favor da escravidão.

“The sources from which Kant drew his portraits of Native Americans and Blacks need to be studied more rigorously. (...) My own research suggests that Kant deliberately chose his sources in order to develop a most unflattering picture of Blacks. For example, in “On the Use of Teleological Principles in Philosophy,” Kant cited from Sprengel’s Beiträge zur Völker – und Länderkunde a German paraphrase of a proslavery tract, “Cursory Remarks upon the Reverend Mr. Ramsay’s Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the Sugar Colonies” to make a point about how the races are no longer capable of adapting to new climates. This anonymous text, now known to be by James Tobin, set out to challenge James Ramsay’s An Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves on the Sugar Islands and from it Kant cited with approval the judgement that among the many thousands of freed Negroes that one meets in America and England, there is “no instance in which any one of them has ever pursued an occupation that one can really call work” (AA VIII 174n). Kant extended this point on the basis of his own observation of gypsies in Germany: “Indians as well as Negroes bring with them and pass on to their offspring no more of this impulse [to work] when living in other climates than, what they had needed in their old mother land, and that this inner predisposition might be extinguished, just so little as the outwardly perceivable predispositions” (AA VIII 174n). I shall show later that Kant’s use of this evidence is governed by his desire to make a larger theoretical point about the permanence of racial characteristics once formed. But there is a question as to whether Kant should not have been more critical of pro-slavery literature as a source of objective information about Blacks.”

Para mostrar que as características próprias da pele não dependiam de causas ambientais superficiais, Kant citava a descrição dada por Marsden de Sumatra, onde este afirmava que a cor da pele não parecia depender imediatamente do clima, dada a cor branca dos habitantes e a coexistência de gente escura nas mesmas latitudes.

4.4.12 Vantagens da teoria kantiana

Kant argumentava que justamente o que Forster teria visto como um defeito era a maior vantagem do seu princípio, e mostrava a superioridade da sua teoria racial sobre as outras. O pressuposto kantiano era que tantas gerações foram necessárias desde o início da humanidade, durante o desenvolvimento gradual e até a total adaptação a um clima nas suas disposições presentes, que a dispersão forçada podia ter acontecido principalmente por revoluções naturais poderosas sobre uma parte considerável da Terra, com pouca multiplicação da espécie. Se agora, também por causa destas revoluções, um povo pequeno do sul do velho mundo fosse forçado para o norte, então a adaptação, que talvez não fosse ainda adequada ao clima anterior, gradualmente se estagnaria e, ao contrário, daria lugar a um oposto desenvolvimento das disposições, a saber, para o clima nórdico. Supondo agora que este grupo humano tivesse se deslocado a noroeste sempre mais adiante até as Américas, suas disposições naturais seriam já tão desenvolvidas quanto possível, antes de, nesta parte do mundo, novamente partir para o sul. Este desenvolvimento, agora completo, deveria ter tornado impossível qualquer ulterior adaptação ao novo clima sulino. Assim seria criada uma raça que, no seu retorno para o sul, e geneticamente igual em todos os climas, seria de fato adaptada para nenhum, pois a adaptação meridional teria sido interrompida no meio por sua partida para o norte, depois alterada pelo clima nórdico, gerando o caráter fixo desta subespécie humana.

Don Ulloa havia observado ameríndios do norte e do sul e asseverado a semelhança desses habitantes. Um outro viajante havia descrito a cor da pele como a da ferrugem misturada ao óleo. Kant acreditava poder depreender, porém, que seu caráter natural (*Naturell*) não conseguira se adaptar perfeitamente a nenhum clima, pois esta raça se mostrava fraca demais para trabalho pesado, indiferente para a constância e incapaz de toda cultura, apesar da proximidade de bons exemplos e de encorajamento suficiente, ficava ainda muito abaixo do negro, que tomava já o mais baixo grau na hierarquia das raças.

Devíamos então considerar todas as outras possíveis hipóteses deste fenômeno, sugeria Kant. Se não queríamos acrescentar à criação especial do negro, já proposta por Forster, uma segunda, a saber, a do ameríndio, então não sobrava outra resposta

senão que a América seria ou fria demais ou nova demais para produzir a formação do negro ou do pardo. A primeira afirmação estava suficientemente refutada, no que concerne o clima quente desta região. E a segunda, a saber, que, se tivéssemos paciência para esperar alguns milênios, o negro (pelo menos na sua cor) surgiria também na América pelo efeito gradual do sol, precisávamos ter certeza que o sol e o ar podiam causar estas impressões para responder a objeções causadas pela artimanha de prometer para o futuro um resultado de sucesso meramente suposto. Ainda menos podia-se querer contrapor uma mera suposição a fatos, pois isto mesmo já podia ser bastante questionado.

Havia, ressaltava Kant, uma confirmação importante da inferência das diferenças raciais, herdadas necessariamente pelo desenvolvimento finalístico em um ramo para a preservação das disposições encontradas na espécie primordial. Era que as raças daí desenvolvidas não se difundiram esporadicamente (*sporadisch*) em todos os lugares, em um clima, do mesmo modo, mas ciclicamente (*cycladisch*) em grupos unidos, que encontraram-se distribuídos dentro dos limites de um território, onde cada um podia se formar. Assim, o puro ramo dos amarelos estava incluído no interior dos limites do Hindustão. A não muito distante Arábia, que predominantemente ocupava a mesma latitude, continha nenhum amarelo. Mas nenhum dos dois continha algum negro, que apenas se encontra na África entre o Senegal e o Cabo negro (e no interior desta região). Entretanto, toda a América possuía nem o amarelo, nem o negro, e certamente nenhum caráter racial do velho mundo. Excluíam-se somente os esquimós, que pareciam ser descendentes tardios de uma raça do velho mundo, tanto pela forma anatômica, quanto pelos seus caracteres.

Cada uma destas raças estava igualmente isolada. Como as raças se distinguiam uma da outra pelo poder gerador de um caráter inseparavelmente associado a cada uma apesar do mesmo clima, assim se tornava improvável a opinião da origem dos negros e amarelos-ameríndios como sendo efeito do clima. Estas raças confirmavam, ao contrário, a hipótese de um parentesco pela unidade da ascendência. Mas, ao mesmo tempo, elas fundamentavam a hipótese de uma causa da própria diferença racial intrínseca a elas mesmas, não apenas atribuindo-a ao clima, que haveria de ter exigido muito tempo para fazer seu efeito adequado no lugar da

reprodução. Após terem se formado, novas adaptações teriam deixado de ser possíveis. Isso só poderia ser explicado por meio de uma disposição originária posta no ramo que se desenvolvera gradualmente, e que estava limitada em número segundo as principais diferenças nas influências do ar.

No entanto, os pápuas no sudoeste asiático e nas ilhas do Oceano Pacífico pareciam comprometer esta demonstração. Seguindo o capitão Forrest, Kant os denomina kaffirs, pois eles se distinguem dos negros no tipo de cabelo e na cor de pele. Mas o argumento kantiano era salvo e convalidado pela presença, nas mesmas latitudes, de outros povos diferentes, como os haraforas, e inclusive povos mais próximos aos do ramo pardo. Isto enfraquecia a prova do efeito do clima sobre as características herdadas, pois todos se encontravam na mesma região e eram diferentes. Por isso se tendia a considerá-los não aborígenes, mas estrangeiros que teriam emigrado por alguma causa natural desconhecida do oeste para o este (no caso dos pápuas, possivelmente de Madagascar). Com relação aos habitantes da ilha Frevill mencionados por Carteret, dever-se-ia procurar provas do desenvolvimento de suas diferenças raciais no suposto habitat ancestral de seu ramo no continente, e não nas ilhas que, em toda probabilidade, foram povoadas bem posteriormente ao completamento do efeito da natureza sobre sua raça.

Isso devia bastar como defesa do conceito kantiano da derivação da diversidade herdada de criaturas orgânicas de uma e a mesma espécie (*Naturgattung*, *species naturalis*, na medida em que ela estivesse conectada através do seu poder gerador e fossem nascidas do mesmo ramo), em distinção à espécie escolástica (*Schulgattung*, *species artificialis*, na medida em que ela estivesse sob uma marca comum de mera comparação), das quais a primeira pertencia à história natural, e a segunda à descrição natural.

Pertencer a uma e a mesma espécie não significava ter sido gerado do mesmo par original. Para Kant, isso significava que a diversidade encontrada em uma certa espécie animal não devia, por isso, ser vista como conjunto de diferenças originárias. Se o primeiro ramo humano se compunha de tantas pessoas de ambos os sexos, que eram, porém, todas similares, então as pessoas de agora poderiam ser tão derivadas de um par quanto de muitos pares. Forster suspeitava que Kant teria afirmado a

multiplicidade dos pares como fato, ou segundo alguma autoridade. Mas a idéia, já por si, seguia logicamente da teoria. No que se refere à questão que a espécie humana dificilmente teria tido seu início garantido por apenas um par, devido à ameaça dos predadores, isso não era problemático, pois a terra todo-geradora de Forster poderia ter produzido os predadores após os homens (ou seja, os predadores apareceriam após os homens terem aprendido a se organizar para sua auto-defesa).

4.4.13 A origem das espécies segundo Forster

Com relação ao sistema forsteriano da origem das espécies e subespécies, Kant se dizia de acordo com ele no requisito que, na ciência natural, os fenômenos fossem explicados por causas naturais. Kant aceitava também a etiqueta de “naturalista de tipo próprio” (*Naturalist von eigener Art*) dada a ele por O.C.R. Büsching na resenha a seu escrito sobre o conceito de raça. O termo ‘naturalista’ era adequado devido ao uso kantiano das expressões ‘intenção da natureza’, ‘sabedoria da natureza’ e ‘providência da natureza’, enquanto a renúncia por parte de Kant a conceitos teológicos o faria especial. Kant considerava que conceitos como ‘intenção da natureza’ e similares eram suficientes e que fosse adequado se expressar teleologicamente em questões da ciência natural. O importante era, segundo ele, manter a ciência separada da teologia, não da teleologia.

Já o próprio princípio que tudo devia ser explicado naturalmente definia os limites da ciência. Segundo Kant, chegávamos ao limite da ciência quando usávamos o último de todos os princípios explicativos ainda testáveis empiricamente. Onde a aplicabilidade destes princípios cessava e se começava a teorizar sobre as forças da matéria pensadas em si segundo leis desconhecidas e não comprováveis, aí se ultrapassava a fronteira da ciência natural. Era assim até mesmo se postulássemos coisas existentes na natureza como causas e, simultaneamente, porém, lhes atribuíssemos forças cuja existência não estivesse provada por nada, e cuja possibilidade seria dificilmente compatível com o intelecto.

O conceito de um “ser organizado” já estabelecia que o organismo era material, em que tudo se relacionava reciprocamente como meio ou fim, e isto, ressaltava Kant, só poderia ser pensado enquanto sistema de causas finais. Por isso, a possibilidade do conceito de organismo requeria explicações teleológicas ao intelecto humano, de modo

algum somente físico-mecânicas. Assim, a origem dos organismos não podia ser investigada pela física. Para Kant, a resposta à pergunta sobre a origem se encontrava na metafísica, se ela nos fosse sequer acessível, e estava evidentemente para além da ciência natural.

Kant pretendia deduzir toda organização de organismos (por geração) e de formas posteriores (deste tipo de criatura) segundo leis do desenvolvimento gradual de disposições originárias (similar às observáveis nos transplantes de vegetais) encontradas na organização de seu ramo. Saber como o próprio ramo surgira ficava, segundo ele, além dos limites de toda física humanamente possível.

4.4.14 Forster metafísico

Kant dizia não temer a possibilidade de um processo inquisitório contra o sistema de Forster, o que seria uma presunção da justiça fora de seu âmbito próprio. Ele também concordava, caso fosse necessário, com um júri filosófico composto de meros cientistas, mas duvidava que o julgamento seria favorável ao sistema forsteriano. Kant citava então um trecho de Forster no qual este argumentava que a Terra deixara nascer animais e vegetais, sem geração de seus semelhantes, a partir de seu regaço materno adubado pela frutuosa lama marítima. Ela teria então gerado espécies orgânicas locais, pois apenas a África tinha seus homens negros, e a Ásia os seus amarelos. Daí derivar-se-ia o parentesco de todos os seres vivos em uma imperceptível gradação do homem à baleia e assim para baixo (supostamente para o musgo e alga, não apenas no sistema comparativo, mas no sistema reprodutivo de um ramo comum) numa corrente natural de seres orgânicos. Kant observava que esta idéia da corrente natural dos seres era popular devido a Bonnet, mas que Blumenbach havia proposto também um instinto formador (*Bildungstrieb*) subjacente, pelo qual tinha esclarecido a doutrina da geração nos seres orgânicos, embora não na matéria inorgânica.

Segundo o filósofo prussiano, não era o caso que esta teoria faria um cientista tremer como se estivesse diante de um monstro, mas lhe assustava a consideração que, seguindo este caminho forsteriano, inconscientemente se deixaria o solo fértil da pesquisa natural em direção ao deserto da metafísica. Ele reconhecia ter um não-afeminado medo de tudo que relaxasse a disciplina do intelecto em seus princípios básicos e o autorizasse a se dissipar em inspirações sem limite. Ele sugere que talvez

Forster tivesse querido apenas fazer um favor para um hipermetafísico delirante, dando-lhe material para sua fantasia, para depois divertir-se sobre isto.

4.4.15 A verdadeira metafísica

Kant argumentava que a verdadeira metafísica reconheceria os limites do intelecto humano. Além disso, ela jamais poderia negar que era incapaz pensar forças fundamentais (*Grundkräfte*) a priori (pois assim meramente retalharia conceitos vazios). Nada mais podia ela fazer que tentar reduzir empiricamente as forças ao menor número possível em uma força fundamental. Após isso, ela podia procurar esta força fundamental no mundo (física), ou fora deste (metafísica). Não podíamos, porém, ter um outro conceito de força fundamental, pois não a conhecíamos senão como relação de uma causa a um efeito. Nem podíamos encontrar outra denominação para ela que aquela depreendida do efeito e que exprimia apenas este efeito.

O exemplo dado por Kant era o da inspiração (*Einbildung*), que nas pessoas era um efeito que não conseguíamos identificar isoladamente de outros efeitos do ânimo. A força que se relacionava a ela, portanto, só podia ser chamada de “imaginação” como força fundamental. Similarmente, as forças motrizes de repulsão e atração caíam sob o conceito das forças fundamentais. Muitos haviam acreditado dever supor uma única força fundamental para a unidade da substância (*Einheit der Substanz*) e tinham pensado até tê-la reconhecido ao meramente denominar diferentes forças fundamentais com um termo comum. Por exemplo, a única força fundamental da alma era a capacidade de representação do mundo. Era como se se dissesse que a única força fundamental da matéria fosse a força motriz, pois repulsão e atração caíam ambos sob o conceito comum do movimento. Queríamos, porém, saber se podiam também ser deduzidos desta. Isso era impossível, pois os conceitos inferiores jamais podiam ser derivados dos superiores no que os distinguiam. E no que tange à unidade da substância, que parecia ter em seu próprio conceito a unidade da força fundamental, esta ilusão vinha de uma definição errônea de força (*Kraft*). Isso se explicava porque ela não era o que continha o fundamento da realidade dos acidentes (esta era a substância), mas era meramente a relação da substância aos acidentes, na medida em que contivesse o fundamento de sua realidade. Podia-se porém atribuir diversas relações à substância (sem prejuízo de sua unidade).

4.4.16 O conceito de ser orgânico

O conceito de ser orgânico era o de um ser material (*materielles Wesen*), que apenas seria possível pela relação meio-fim de tudo no seu interior. Segundo Kant, todo anatomista enquanto fisiólogo partia deste conceito. Uma força fundamental pela qual um organismo seria efetivado devia então ser pensada como uma causa operando segundo fins, de modo que estes fins devessem ser postos como fundamento da possibilidade do efeito. Conhecíamos, porém, forças deste tipo segundo seu fundamento (*Bestimmungsgrund*) empírico somente em nós mesmos, a saber, no nosso intelecto e na nossa vontade, enquanto causa da possibilidade de produtos artísticos formados completamente de acordo com fins. Intelecto (*Verstand*) e vontade (*Wille*) eram, em nós, duas forças fundamentais. A vontade, na medida em que fosse determinada pelo intelecto, era uma faculdade de produzir algo de acordo com uma idéia que denominávamos um fim. Não devíamos pensar nenhuma outra força fundamental nova, independente da experiência, que operasse em um ser, segundo fins, sem possuir fundamento em uma idéia. Era, portanto, totalmente inventado e vazio o conceito da capacidade de um ser operar segundo fins, mas sem fim e intenção que estivessem nele ou na sua causa, como uma força fundamental especial, da qual não tivéssemos nenhum exemplo empírico. Podia ser que a causa dos seres organizados se encontrasse no mundo ou fora deste. Deveríamos, então, ou renunciar a toda determinação de sua causa, ou conceber adicionalmente um ser inteligente. Não se estaria acreditando com M. Mendelssohn e outros que um tal efeito seria impossível a partir de uma outra causa, explicava Kant, mas para postular uma outra causa excluindo as causas finais, éramos obrigados a inventar uma força fundamental, para a qual o intelecto não teria direito, pois não lhe daria nenhum trabalho explicar tudo o que quisesse e como quisesse.

4.4.17 Teleologia e razão prática

Kant concluía que fins tinham uma relação direta com a razão (*Vernunft*), fosse nossa, fosse a de outrem. Só para projetar fins também na razão do outro, devíamos ao menos supor a nossa razão enquanto análogo, pois fins não podiam ser concebidos sem a razão. Fins eram ou da natureza, ou da liberdade. Ninguém podia ver a priori que havia fins na natureza. Ao contrário, podia-se ver a priori que deveria haver nisso uma

conexão entre causas e efeitos. Consequentemente, para Kant, o emprego do princípio teleológico no estudo da natureza era sempre empiricamente condicionado. Similarmente, era conforme aos fins da liberdade se fosse necessário dar primeiramente à liberdade os objetos do querer natural (carências e inclinações) como fundamentos determinantes, para só então determinar racionalmente aquilo que nos poríamos como fim, por meio da comparação das inclinações e carências entre si e com sua soma total.

Somente a crítica da razão prática mostrava que havia princípios práticos puros pelos quais a razão era determinada a priori, e que punham a priori seus os fins. O emprego do princípio teleológico nas explicações naturais, por ser limitado a condições empíricas, nunca podia fornecer o fundamento originário (*Urgrund*) da relação teleológica em modo completo e para todos os fins determinados. Isso devia ser esperado de uma pura doutrina dos fins (que não poderia ser outra que a da liberdade), cujo princípio a priori contivesse a relação da razão para com o conjunto de todos os fins, e que poderia apenas ser prática.

Para Kant, uma teleologia pura prática, i.é uma moral, estava destinada a realizar seus fins no mundo. Por isso, a moral não podia renunciar (*verabsäumen*) à possibilidade destes fins no mundo, assegurando, assim, realidade objetiva à teleologia prática pura.

4.5 Etnicidade e o senso estético do belo e do sublime (1764)

Ao descrever a transição das teorias clássicas da estética para as do Iluminismo, Ernst Cassirer (Cassirer, p. 297-298) nota que houve uma transformação metodológica similar àquela entre Descartes e Newton na física, ou seja, um reconhecimento maior do papel da empiria e uma menor predominância do método dedutivo. Embora não se tratava de eliminar a dedução, Cassirer vê nisso uma procura de um maior equilíbrio entre lógica e empiria. Ele nota também que a tendência descritiva, que surgiu neste processo, também se direcionava mais para o sujeito observador que para o objeto estético em si. Disso resultava o que pode ser chamado um subjetivismo, no lugar do objetivismo anterior. Segundo Cassirer, tratava-se de procurar no sujeito a solução antropológica para os problemas metafísicos objetivos das teorias clássicas. A difusão do método psicológico na estética, como no estudo original de E. Burke sobre o

sublime, conduziu a dificuldades conceituais de fundamentação que, para Cassirer, seriam melhoradas com muito esforço pela abordagem transcendental. Seria decerto insatisfatório ignorar esta fase inicial, de caráter empírico e antropológico, na qual Kant investigava o belo e o sublime na sua fase pré-crítica. Curiosamente, dado o contexto de relativismo cultural no qual vivemos neste início do século XXI, a abordagem antropológica e empírica de Kant nos revela aspectos bastante instrutivos e interessantes, se não sobre o belo e o sublime em si, pelo menos sobre os pressupostos e gostos da segunda metade do século XVIII.

No quarto capítulo de seu escrito pré-crítico sobre o belo e o sublime, “Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”¹⁵⁷ (Kant 1968a) de 1764, Kant discute as diferenças étnicas manifestas no caráter nacional dos povos brancos (ou europeus) e os não europeus. De modo geral, ele notava que os italianos e os franceses possuíam maior sensibilidade para o belo, enquanto os alemães, ingleses e espanhóis tendiam mais para o sublime. Os holandeses pareciam ser os menos valorizados por ele, pois lhes atribuía um espírito por demais comercial. Os povos eslavos e os judeus não são mencionados, nem os gregos, então sob domínio turco. Com relação aos povos asiáticos, mostrava maior apreço pelos árabes e persas que pelos japoneses, chineses e hindus. Kant tinha particular estima pelos indígenas dos EUA, por seu orgulhoso sentimento de liberdade e seu caráter, semelhante ao dos antigos espartanos, e os indígenas do Canadá, por sua valorização da mulher. Quanto aos negros, não encontrava nada que despertasse seu interesse.

R. Bernasconi ((Bernasconi 2001a)) vê nisso, como já observado, uma demonstração de preconceito racial.

“I cannot document here the full range of Kant's antisemitism and antiblack racism, nor introduce the qualifications necessary to establish a balanced picture. Given my aims, it will not be necessary for me to rehearse, for example, the often cited comment in Kant's Observations on the Sublime and the Beautiful. But consider this quotation from the Physical Geography which documents Kant's ideas about racial inequality: “Humanity is at its greatest perfection in the race of the whites. The yellow Indians do have a meagre talent. The Negroes are far below them and at the lowest point are a part of the American peoples. (AA IX 316)” ”

Cabe notar que, já neste texto, Kant entendia a sensibilidade pelo belo e pelo sublime como sendo articulados com o sentimento moral. Além disso, em nota de rodapé, ele deixava claro que estava consciente da dificuldade de falar sobre coletivos humanos, ignorando diferenças individuais. Ele também não se propunha a investigar se as causas destas diferenças étnicas do gosto e sentimento eram resultado do clima ou do sistema político.

Vistas do exterior, Kant considerava que as pessoas também despertavam os sentimentos do belo e do sublime. A grande estatura suscitava o sentimento do sublime, e a baixa estatura o sentimento do belo. A cor morena e os olhos negros eram sublimes, enquanto o loiro e os olhos azuis eram belos. A idade maior era sublime, enquanto a juventude era mais bela (p. 213). Neste sentido, uma pessoa alta, loira e de olhos azuis era bela e sublime, enquanto um pigmeu negro seria sublime e belo.

4.5.1 Povos europeus

Na tipologia kantiana, os cinco povos europeus citados acima eram os mais fundamentais, por isto podemos nos concentrar nestes a seguir.

(1) O espanhol (por extensão o ibérico) era sensível ao sublime terrorífico e tendia para a aventura. Kant considerava que o gosto pela aventura distorcesse a natureza, que servia de padrão (*Urbild*) para o belo e o sublime, de modo que comprometia a sensibilidade para as belas artes e as ciências. Isso seria o motivo pelo qual a Espanha estava séculos atrás nas artes e ciências ((Kant 1980) p. 267). Do ponto de vista moral, o espanhol era sério, confiável e veraz, sendo orgulhoso e preferindo as ações grandiosas às belas. Kant notava também uma tendência para a dureza e crueza (*Grausamkeit*). O auto-da-fé teria, segundo ele, esse caráter do sublime terrorífico-aventureiro. O orgulho espanhol se distinguia por ser aventureiro, como nas touradas. Para o filósofo königsberguiano, este caráter aventureiro era estranho e pouco natural.

(2) O francês era mais receptivo para o belo alegre e charmoso. Moralmente era amável, educado e disponível, aberto e acessível. Cultivando as boas maneiras e o convívio social nos salões (*Frauenzimmer*), o francês se investia na aquisição de graça

¹⁵⁷ "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime"

social pelo humor (*Witz*) e o bon mot. Como cidadão, escrevia sátiras contra os abusos estatais e contentava-se em levantar objeções no parlamento (Kant escrevia antes da Revolução). Ele observava também que disto tudo decorria um caráter frívolo (*läppisch, leichtsinnig*).

(3) O italiano era visto por ele como intermediário entre o espanhol e o francês. Por isso, tinha mais gosto pelo belo que o espanhol, mas mais sentimento para o sublime que o francês.

(4) O inglês tinha um sentimento maior para o sublime de tipo nobre. Seu caráter era inicialmente frio e indiferente mas, quando amigo, tornava-se muito disponível. Não tentava ser divertido, nem ser imitador, mas individualisticamente fazia o que lhe aprouvesse. O inglês também era decidido e firme, agindo segundo princípios até a teimosia.

(5) O alemão era mais sensível para o sublime pomposo (*prächtigt*), sendo intermediário entre o francês e o inglês, mas, como o italiano, apreciava igualmente o belo e o sublime. Socialmente, era mais disponível que o inglês, e menos divertido que o francês. Preocupava-se mais com a imagem social de seus atos, dando importância à família, ao título, ao estamento, à opinião alheia e à honra.

(6) O holandês era descrito por Kant como alguém que apenas se interessava por dinheiro, sendo um alemão flegmático. Dada a notoriedade da comunidade judaica sefardita em Amsterdam, esta poderia ser uma referência velada à sua influência sobre a sociedade holandesa.

Mais adiante, Kant nota que, embora a maioria rude de toda nação fosse crédula, era especialmente no norte europeu que se encontravam povos facilmente enganados.

“Leichtgläubig ist mehrentheils der unwissende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. Die Überredung kommt lediglich auf das Hörensagen und das scheinbare Ansehen an, ohne daß einige Art des feinern Gefühls dazu die Triebfeder enthielte. Die Beispiele ganzer Völker von dieser Art muß man in Norden suchen.”¹⁵⁸ Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Kants Werke, Akademie- Textausgabe, Band II, p. 250

¹⁵⁸ “Crédula é, na maior parte dos casos, a parte ignorante de toda nação, se não tiver um sentimento notavelmente mais fino. A persuasão ocorre meramente com o ouvir-falar e a visão aparente, sem que um tipo de sentimento mais agudo tenha estímulos. Para encontrar exemplos de povos inteiros deste tipo, deve-se procurar no norte.”

4.5.2 Outros povos e raças

Os árabes se apresentavam como os mais nobres do Oriente, mas com um sentimento que se desdobrava no aventureiro. Ele era hospitaleiro, magnânimo e veraz. Apenas seus contos, histórias, e sua percepção em geral eram sempre entrelaçados de algo milagroso. Sua imaginação lhe apresentava as coisas em imagens antinaturais. Mesmo a difusão de sua religião foi uma grande aventura. Os árabes eram, assim, os espanhóis do Oriente.

Os persas eram os franceses da Ásia: bons poetas, cortesões e de excelente bom gosto. Não seguiam rigidamente o Islã, e permitiam para seu ânimo, disposto ao divertimento (*Lustigkeit*), uma interpretação moderada do Alcorão.

Os japoneses podiam ser vistos como os ingleses da Ásia, mas dificilmente em algum outro caráter que a sua determinação (*Standhaftigkeit*), que alcançava a mais extrema inflexibilidade, sua coragem e seu desprezo pela morte. De resto, davam pouca mostra de sentimentos mais refinados.

Os hindustanos tinham um gosto dominado por tolices (*Fratzen*), de um tipo que se aproximava ao aventureiro. Sua religião consistia de bobagens. Figuras de ídolos de aspecto monstruoso, o dente valioso do poderoso macaco Hanuman, as autoflagelações insensatas dos faquires, eram deste gosto. O sacrifício arbitrário das mulheres na mesma fogueira que devorava os seus maridos falecidos era uma aventura horrível.

Os cumprimentos dos chineses estavam repletos de tolices. Até mesmo suas pinturas eram bobas e representavam figuras maravilhosas e antinaturais, de tipo não encontrado alhures. Eles tinham também muitas honrarias sem sentido, por serem de uso antiquíssimo, e nenhum povo no mundo tinha destes mais que o chinês. Em Pequim se praticava ainda a cerimônia de caçar o dragão, com grande barulho, durante eclipses solares e lunares, e mantinha-se este miserável e ignorante costume dos tempos mais antigos, mesmo sendo, na época de Kant, melhor informados.

Os negros da África não tinham algum sentimento da natureza que fosse além do frívolo (*Läppische*). Hume havia desafiado qualquer um dar algum exemplo de um negro que demonstrasse talento. Ele afirmava que, entre as centenas de milhares de negros que foram levados de suas terras, embora muitos fossem postos em liberdade,

nenhum foi encontrado que apresentasse algo de grande na arte ou ciência, ou qualquer outra qualidade apreciada.¹⁵⁹ Entre os brancos, ao contrário, mesmo alguns provindos da mais baixa plebe conseguiam se projetar e ganhar respeito por possuir dons notáveis. Kant, por sua vez, parecia concordar que, de fato, a diferença entre estas subespécies era tão essencial, que ela parecia ser tão grande nas faculdades do ânimo quanto na cor da pele.

“Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. (...) So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein”¹⁶⁰ Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Kants Werke, Akademie- Textausgabe, Band II, p. 253

A religião do fetiche difundida entre os africanos era, para o filósofo prussiano, talvez o tipo de idolatria mais frívolo possível à espécie humana. Uma pena de ave, um chifre, uma concha, ou qualquer outra coisa reles, assim que fosse benzida por algumas palavras, se tornava objeto de veneração e de juramentos.

Entre os selvagens (*Wilden*) ameríndios, os de ânimo mais sublime eram os da América do norte. Eles tinham um forte sentimento de honra, e buscavam aventuras selvagens a centenas de milhas para adquiri-lo. Assim, procuravam evitar qualquer quebra da honra, mesmo quando um duro inimigo os capturava e procurava extrair covardes gemidos por torturas bestiais. O ameríndio canadense era, de resto, honesto e veraz. A amizade que ele oferecia era tão aventureira e entusiasta quanto o que se relatava dos tempos mais antigos e fabulosos. Ele era extremamente orgulhoso, sentia todo o valor da liberdade e não suportava, mesmo na educação, qualquer experiência que o fizesse sentir submetido. Kant imaginava que Licurgo teria provavelmente escrito leis para selvagens deste tipo, e que, se surgisse um legislador entre as seis nações canadenses, seria fundada uma república espartana nas Américas. Os ameríndios tinham pouco sentimento para o belo no sentido moral. O perdão por um insulto, que era para o europeu ao mesmo tempo nobre e belo, lhes era uma virtude completamente

¹⁵⁹ "I am apt to suspect the Negroes to be naturally inferior to the Whites. There scarcely ever was a civilization of their complexion, nor even any individual, eminent either in action or speculation." David Hume: "Of National Characters" in *Essays, Moral and Political*, Vol. II, 1753.

¹⁶⁰ "Os negros da África carecem de qualquer sentimento pela natureza que vá além do frívolo (...) Tão essencial é a diferença entre estas duas raças humanas, e ela parece ser tão grande no tocante às capacidades mentais, quanto o é na cor."

desconhecida, era vista, ao contrário, como uma miserável covardia. A coragem era o maior mérito do selvagem, e a vingança seu gozo mais doce. Os restantes habitantes desta região mostravam poucos traços de uma índole disposta a sensações mais refinadas, e uma extrema insensibilidade constituía a marca destas subespécies.

4.5.3 A mulher

Considerando a relação das subespécies nestas partes do mundo com o gênero feminino, Kant constatava que os europeus eram os únicos a terem encontrado o segredo de embelezar e moralizar tanto a sexualidade a ponto de torná-la respeitável (sublimação).

O oriental, neste ponto, tinha um gosto bastante errado. Por não possuir nenhum conceito do moralmente belo que pudesse ser unido ao instinto, perdia assim até o valor do prazer sensual, e seu harém se tornava uma constante fonte de inquietação. Ele se envolvia em idiotices (*Fratzen*) de todo tipo. Entre estas, a fantasiosa jóia do harém era a mais nobre, que ele buscava acima de tudo assegurar para si. Mas o valor do harém consistia apenas em que ninguém o violasse, e para sua manutenção ele se servia de métodos vis. Por isso, diferentemente da Europa, a mulher estava sempre oprimida, fosse por ser uma menina, ou por ter um marido ciumento e bárbaro.

Nas terras dos negros, a mulher se encontrava na mais profunda escravidão. Um covarde era sempre um senhor severo sobre os fracos, assim como um tirano na cozinha dificilmente se atrevia a encarar seu chefe fora de casa. O padre Labat relatava que um atendente negro, ao ser recriminado por sua atitude machista para com suas mulheres, havia respondido assim: “Vós, brancos, sois verdadeiros burros, pois primeiro concedeis tanto às vossas mulheres, e depois reclamais que elas vos enlouquecem!” Em seu texto, Kant, em tom aparentemente irônico, comenta que o atendente era negro da cabeça aos pés, e que, portanto, o que ele havia dito era uma bobagem.

Robert Bernasconi ((Bernasconi 2001b)) comenta este evidente e, portanto, inaceitável argumento *ad hominem* situando-o no contexto de sua interpretação do autor da *Crítica da razão pura* como pai da teoria racial e, logo, do racismo, considerando seres humanos como meros animais a serem categorizados por sua cor de pele.

"The idea of a single author of the concept of race is at best only a useful fiction, but I shall argue that, if any one person should be recognized as the author of the first theory of race worthy of the name, it should be the German philosopher Immanuel Kant. There is no shortage among Kant's writings of remarks that would today unquestionably be characterized as racist. Although the most notorious comment is his remark in Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime, that the fact that someone was completely black from head to toe was clear proof that what he said was stupid, it is by no means the most problematic. Because I have discussed Kant's racism elsewhere, I shall concentrate here on the philosophical motivation for his definition of race as a "class distinction between animals of one and the same line of descent (Stamm), which is unfailingly transmitted by inheritance" (AA VIII 100). "

Sem dúvida alguma, o uso kantiano de um argumento contra a pessoa nessa passagem é infeliz e, do ponto de vista filosófico, desleal e inaceitável. No entanto, cabe perguntar se a leitura em chave racista se justifica, ou se é uma acusação oportunista que desconsidera o contexto original do trecho condenado. Nessa seção do seu escrito, Kant estava falando sobre a mulher e a importância de valorizá-la, como então só acontecia no mundo cristão e ocidental. Entre os orientais e os negros, esse respeito não existia. A menção ao atendente negro servia então como anedota, ao mesmo tempo curiosa e cômica, dessa atitude machista de preconceito contra a mulher e ilustrava a atitude de desprezo etnocêntrico por parte do negro com relação aos costumes dos brancos, que inclusive são insultados por serem "burros". Evidentemente, um diálogo "multicultural" não era possível aqui, assim como não o é hoje com a questão da circuncisão de meninas islâmicas na Europa. Kant então retruca com a mesma moeda, respondendo à grosseria e o machismo do negro com seu desagradável argumento *ad hominem*. No seu afã inquisitório, Bernasconi parte para a condenação automática por racismo no trecho acima sem sequer considerar que na passagem em questão Kant estava empenhado na defesa da dignidade da mulher contra os preconceitos de culturas tradicionais e machistas dos povos negros e orientais. Vendo a questão pelos *dois* lados, embora possamos e talvez devemos admoestar Kant por ter sido leviano e infeliz, pronunciar uma acusação de tal gravidade simplesmente não tem o menor cabimento.

Entre os selvagens ameríndios, não havia quem mais valorizasse a mulher que os canadenses, talvez ultrapassando os próprios europeus. Por isso, eram respeitados

pelo filósofo de Königsberg. Não se tratava apenas de cortesias e cumprimentos, mas de poder decisório real. Elas se reuniam e deliberavam, nos momentos críticos da nação, sobre guerra e paz. Após isso, enviavam sua representante ao conselho masculino, e comumente era sua a voz que decidia. Mas esta prerrogativa era adquirida a um preço alto, pois deviam se ocupar das tarefas domésticas, além de suportar os perigos e sofrimentos dos homens.

4.5.4 Retrospectiva histórica

Segundo Kant, a história parecia indicar que o gosto humano assumia formas muito diversas, como Proteu.

Os gregos e romanos haviam mostrado sinais claros de um sentimento real do belo e do sublime na poesia, pintura, arquitetura, legislação e nos costumes. O governo do imperador romano transformou o caráter nobre e belo no magnífico (*Prächtige*) e, então, no falso brilho que podíamos observar no resto de sua eloquência, poesia e mesmo a história de seus costumes. Gradualmente se desfez até mesmo este resto do gosto mais fino com a queda do Estado todo.

Os assim chamados bárbaros, após terem tomado o poder, teriam introduzido um certo gosto distorcido, chamado gótico, e que resultou em tolices (*Fratzen*). Viu-se não apenas insensatez na arquitetura, mas também nas ciências. O sentimento postiço, por ter sido conduzido por arte falsa, assumiu uma forma diversa do caráter antigo da natureza e foi ou exagerado, ou frívolo. O impulso mais elevado tomado pelo gênio humano para alcançar o sublime consistiu em aventuras. Viram-se aventureiros sagrados e profanos e, frequentemente, uma repulsiva forma “bastarda” dos dois, como os templários. Monges com o livro da missa em uma mão e a bandeira da guerra na outra, foram seguidos por vítimas sacrificiais, enganadas para ter no fim seus ossos enterrados em terras distantes e supostamente mais sagradas. Guerreiros eram abençoados em preces festivas para cometer violências e crimes, sendo seguidos mais tarde por fantasiosos (*Phantasten*) heróis que se chamavam cavaleiros e que procuravam aventuras, torneios, duelos e ações romanescas. Segundo Kant, durante este período substituiu-se a religião, a ciência e os costumes por míseras bobagens. Além disso, ele notava que o gosto dificilmente se voltava para um lado, sem também afetar negativamente o sentimento mais fino. O juramento monástico tornou inativos

muitos indivíduos úteis para suas sociedades, e seu modo de vida fez com que inventassem inúmeros pedantismos escolásticos, que dali se difundiram pelo resto da sociedade medieval.

Finalmente, após esta fase, o gênio humano se elevou novamente por um tipo de palingênese (Renascimento) da sua quase total destruição. Agora, congratulava-se Kant, víamos o gosto correto do belo e do sublime, tanto nas artes, quanto nas ciências e nos costumes. Não restava mais a desejar que o brilho enganoso não nos afastasse do caráter nobre nestas atividades. Acima de tudo, Kant esperava que a educação fosse privada da antiga ilusão (*Wahn*). Assim se poderia estimular cedo a uma percepção ativa o sentimento cívico no peito de todo jovem cosmopolita, para que todo refinamento não levasse ao prazer meramente passageiro e preguiçoso, mas para que conseguisse julgar com melhor ou pior gosto aquilo que nos transcendia.

Infelizmente, Kant simplesmente emitia aqui certas constatações sobre a história da civilização ocidental, sem porém indicar as causas subjacentes a este processo. Ao se referir ao Renascimento como palingênese, transmitia a impressão que teria acontecido como um milagre, e não o resultado da crescente urbanização e expansão do comércio, por exemplo. Ao se referir aos povos grego, romano e “bárbaro”, Kant parecia sugerir que havia uma base étnica para as transformações históricas do gosto. No entanto, o termo “bárbaro” para designar os europeus setentrionais já por si é questionável. Similarmente, a representação kantiana da época medieval como sendo sublime aventureira não deixava entrever como o Renascimento teria sido sequer possível.

4.5.5 O instinto cognitivo ocidental

Segundo o filósofo prussiano, a veracidade e o entendimento tinham um caráter sublime (Kant, p. 221 e 229). A maior afinidade para a atividade intelectual parecia, portanto, estar para ele causalmente relacionada à maior sensibilidade para o sublime. As mulheres, ao preferir o belo ao sublime, tornavam-se assim menos predispostas para o empenho científico e cognitivo em geral, embora certamente não fosse o caso para as belas artes e a literatura. Por um lado, povos com maior propensão para o sentimento do sublime tinham maior inclinação para o conhecimento, embora isto também não fosse tão simples assim. Como exemplo concreto, Kant mencionava na

sua *Antropologia* (p. 267) os espanhóis, cujo sentimento do sublime, embora forte, teria sido distorcido em um sentido aventureiro (talvez por influência racial moura) ocasionando seu atraso nas artes e nas ciências. Este sentimento pelo sublime aventureiro teria também caracterizado a Idade Média. Por outro lado, o caráter dos povos não-europeus parecia não favorecer a ciência, e, mesmo na história européia, apenas na modernidade se conseguira recuperar o espírito de pesquisa livre.

A constituição genética particular dos povos europeus, providos de um instinto cognitivo (*Erkenntnistrieb*) levava não só ao desenvolvimento da ciência, mas até aos exageros especulativos da metafísica. Como seria de esperar em qualquer argumentação, o passo crucial é o inicial, dado no primeiro parágrafo do primeiro prefácio da *Crítica da razão pura*. Kant escrevia:

“Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.”¹⁶¹ ((Kant 1976) p. A VII).

Se tomarmos esta asserção no sentido empírico e antropológico, contrastando-o com os estudos pré-críticos sobre diferenças étnicas na apreciação do belo e do sublime, surge uma incógnita. Não será que, ao falar de “razão humana” ao invés de “razão caucasóide”, Kant estava simplesmente projetando eurocentricamente sua própria capacidade intelectual nas outras subespécies, que, segundo suas próprias investigações anteriores, dificilmente chegavam a apreciar o belo e o sublime, quanto mais atingir as alturas cognitivas da metafísica ocidental? Em particular, a sensibilidade para o sublime seria particularmente importante para o desenvolvimento do intelecto, enquanto a excessiva valorização do belo seria desfavorável à racionalidade. Para o indivíduo de intelecto superior, a presença de contradições causava um desconforto físico considerável, e a atividade mental visava justamente resolver este incômodo. Em termos mais amplos, da sociedade como um todo, seria necessário ter uma “cultura da não-contradição” como na Grécia antiga para que sequer houvesse o primeiro passo na investigação livre e racional da natureza.

¹⁶¹ “A razão humana tem o destino particular em uma categoria de seus conhecimentos: que ela é incomodada por perguntas que ela não pode repudiar; pois elas lhe são postas pela própria natureza da razão, as quais ela, porém, não pode responder; pois elas

O caso dos espanhóis, um povo europeu, é revelador. Mesmo sendo um povo com sensibilidade para o sublime, o que lhe facilitaria apreciar o uso do entendimento, pelo fato de terem sido levados pelo lado aventureiro, encontravam-se, segundo Kant, bastante atrasados em termos científicos e artísticos. Ora, se Kant disse isto sobre os espanhóis, então o que não haveria de dizer sobre os outros povos, não-europeus? Certamente, a *Crítica da razão pura* não foi pensada nem escrita para eles, não atende às necessidades de suas culturas, nem faz sentido para eles. Tratava-se, então, de uma “generosa concessão” estender para os não-europeus tais preocupações científicas, pois no final das contas os brancos permaneciam com o monopólio do saber “universal” da ciência ocidental.

A crítica da razão pura era, neste sentido, nada mais do que a tentativa do homem ocidental colocar limites intrínsecos ao emprego da própria razão. Por isso, apesar de seu caráter eminentemente transcendental, a *Crítica* não deixa de se encaixar perfeitamente dentro da visão antropológica e empírica kantiana. Trata-se de uma contingência étnica que um indivíduo singularmente bem-dotado como Kant tivesse que propor este tipo de auto-regulamentação da atividade racional e científica. Certamente, este tipo de empreendimento não teria tido algum sentido fora do contexto cultural europeu do final do século XVIII. Isso será entendido de modo particularmente preciso por Hegel na sua *Enciclopédia (Filosofia do Espírito)*, ao ressaltar que apenas os europeus têm o instinto cognitivo (ele usa os termos como “*Trieb zur Kultur*” e “*unendlicher Wissensdrang*”).

“Das Prinzip des europäischen Geistes ist daher die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, daß nichts gegen sie eine unüberwindliche Schranke sein kann, und die daher alles antastet, um sich selber darin gegenwärtig zu werden. Der europäische Geist setzt die Welt sich gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich in seine Einfachheit zurück. Hier herrscht daher dieser unendliche Wissensdrang, der den anderen Rassen fremd ist.”¹⁶² Hegel, *Enzyklopädie... (1830) Die Philosophie des Geistes*, p. 62-3. (Hegel 1986)

ultrapassam toda capacidade da razão humana.”

¹⁶² “O princípio do espírito europeu é, portanto, o da razão auto-confiante, que se dá a segurança que nada possa ser uma barreira intransponível para ela, e que, portanto, toca tudo para ali encontrar-se. O espírito europeu se contrapõe ao mundo, liberta-se dele, alça-se sobre esta contradição, reconduz novamente seu outro, o múltiplo, à sua simplicidade em si. Aqui domina, portanto, aquela compulsão infinita ao conhecimento, que é alheia às outras raças.”

Este instinto cognitivo seria o motor propulsor do Esclarecimento, no qual o conhecimento é reconhecido como fim em si (não apenas um meio estratégico), a tradição coletiva é submetida ao julgamento da razão individual, e o Estado garante a liberdade de expressão. No caso kantiano, é o próprio instinto cognitivo europeu que o leva às especulações metafísicas, e a perceber a necessidade de uma crítica da razão pura. Sem o instinto cognitivo, não haveria metafísica. Sem metafísica, não haveria crítica. E este era justamente o caso, no resto do mundo, com os outros povos e subespécies.

4.5.6 O sublime dinâmico na *Crítica da faculdade judicativa* (§28-29)

Após ter explicado o sublime do ponto de vista matemático, faltava a Kant lidar, nos artigos §28 e §29, com o aspecto por ele chamado de “dinâmico” do sublime, que envolvia, mais uma vez, a questão de superioridade da razão sobre a natureza vivida como potência ou poder (*Macht*) mas sem domínio (*Gewalt*) sobre nós. Kant falava na potência da natureza em termos físicos de vencer resistências pela força. O domínio se exercia quando a resistência ao poder era insuficiente. Deste modo, a natureza se tornava, para Kant, algo dinamicamente sublime quando era captada no juízo estético, como poder que não nos dominava, ou ameaçava diretamente.

Neste ponto, entrava a questão do medo perante o objeto. Kant utilizava a distinção entre temer e ter medo de, como no caso de Jahvé, que é temido, mas de quem a pessoa de virtude não precisa ter medo. Esta distinção era importante porque não poderíamos julgar o sublime da natureza se tivéssemos medo dela, e muito menos ter prazer com isso. O sublime natural só era apreciável quando estávamos (ou acreditávamos estar) protegidos de sua potência superior. Vulcões em erupção, tempestades, furacões, penhascos, avalanches e outros fenômenos naturais podiam então ser tidos como sublimes segundo Kant. Importante era notar que, ao observar estes fenômenos naturais como sublimes, éramos levados a expandir nossa imaginação, mas também descobríamos uma coragem especial de desafiadoramente, comparar-nos com a natureza. Disso derivava um sentido de superioridade subjetiva da razão sobre a natureza. Kant chegava a afirmar que assim a razão salvava a humanidade da humilhação. O sublime era então interpretado por ele como sendo mais

um desafio da natureza ao poder de nossa razão e imaginação, do que resultado do medo.

Mesmo assim, Kant reconhecia a relação entre o sentimento do sublime e o apreço pela coragem. Ele notava que tanto o civilizado quanto o selvagem admiravam o homem corajoso cuja razão não se submetia ao medo. Kant comentava também que o general acabava sendo, por isso, esteticamente mais fascinante que o estadista, e que a guerra era sublime, pois envolvia o desenvolvimento de força para enfrentar perigos, tendo efeito positivo sobre o caráter da nação.

A seguir, ele voltava para a questão da sublimidade de Deus e da religião, e procurava mostrar que o mesmo valia nesta esfera. Só podíamos sentir a sublimidade de Deus quando nossa consciência nos dizia que estávamos de acordo com sua vontade, senão podíamos ter medo de sermos punidos. Um modo de distinguir entre religião e superstição era justamente pelo aspecto terrorífico da segunda, que jamais permitia a experiência da sublimidade divina, pois nos fazia viver com medo de Deus.

A conclusão kantiana, mais uma vez, era que a sublimidade seria um atributo subjetivo suscitado pela potência da natureza e que nos revelava a superioridade de nossa razão sobre a natureza em nós, e fora de nós.

No artigo §29, Kant se ocupava da modalidade necessária do juízo sobre o sublime natural de modo a explicar como pudesse ter pretensão de validade universal. Ele inicialmente reconhecia que, ao contrário da apreciação do agradável e do belo, o sublime exigia um alto nível cultural estético e cognitivo. Particularmente importante era a sensibilidade para as idéias da razão prática que legislavam à imaginação. Assim, sem um cultivo moral e racional, o sublime se afigurava para o inculto como meramente terrorífico. No entanto, apesar de reconhecer o papel da cultura, Kant explicitamente rejeitava o relativismo cultural, afirmando que a apreciação do sublime se fundamentava no caráter universal da faculdade judicativa. Esta racionalidade mínima universal era justamente o fundamento para necessidade do juízo sobre o sublime na natureza. Quem carecia de gosto (*Geschmack*) não apreciava o belo, mas quem não captava o sublime era visto como não tendo sentimento (*Gefühl*). Ambas as coisas, gosto e sentimento, eram pressupostos de todo ser humano, e o juízo sobre o sublime se

fundamentava em um apelo a este pressuposto. Kant entendia que só deste modo se podia evitar cair na psicologia empírica de sua fase pré-crítica.

4.5.7 Conclusão

Um aspecto importante a ser observado, a título de conclusão, é a continuidade entre o período pré-crítico e o crítico no que concerne a relação entre a moral e o sentimento do belo e do sublime. Na fase crítica, Kant poderá aprofundar consideravelmente sua discussão através da análise lógica dos juízos de gosto e sobre o sublime. A tensão entre o cosmopolitismo universalista, que propõe uma razão universal para todos os povos, por um lado, e o relativismo cultural, que vê nessa razão universal um imperialismo autoritário, é resolvida por Kant na crítica da faculdade judicativa estética pelo pressuposto universalista de que todo ser humano tem gosto e sensibilidade para o sublime. Desse modo, a fragmentação do gosto em nacionalidades teria pouco sentido, tratando-se, ao invés disso, de procurar entender os matizes de gosto presentes em cada etnia. Por isso, a leitura do artigo “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime” de 1764 é particularmente instrutiva, pois trata deste problema empírico e antropológico, considerando povos do mundo todo. A sugestão relativista que os gostos nacionais sejam incomensuráveis, embora parcialmente justificável, se mostra uma solução superficial e cômoda para evitar disputas politicamente incorretas sobre o que é belo e sublime no gosto de certos povos. O levantamento do aspecto étnico em Kant, para além da pura análise lógica dos juízos, mostra então que, pelo menos nesse aspecto, existe também uma complementaridade entre a fase empírica e a crítica, não só uma continuidade.

4.6 O Judaísmo como teocracia étnica

“On dit communément que l’horreur des Juifs pour les autres nations venait de leur horreur pour l’idolâtrie; mais il est bien plus vraisemblable que la manière dont ils exterminèrent d’abord quelques peuplades du Canaan, et la haine que les nations voisines conçurent pour eux, furent la cause de cette aversion invincible qu’ils eurent pour elles. (...) On demande aussi quel droit des étrangers tels que les Juifs avaient sur le pays de Canaan: on répond qu’ils avaient celui que Dieu leur donnait.”
Voltaire, “Juif”, *Dictionnaire philosophique*.

Embora na superfície possa parecer o contrário, a questão judaica tem, para a filosofia kantiana, uma importância central, e o fato de Kant ter formado um juízo claramente negativo com relação ao Judaísmo é algo significativo, e que não deveria ser suprimido simplesmente por ser tido hoje como algo “politicamente incorreto”. A meu ver, não se trata de aprovar ou condenar moralisticamente o parecer kantiano sobre a relação estratégica entre judeus e gentios, mas de mostrar a importância da questão judaica para seu pensamento. Para Kant, no entanto, havia uma ordem moral cristã, absoluta e universal, a partir da qual se devia julgar o Judaísmo negativamente.

Na obra kantiana destacam-se três obras onde o Judaísmo é discutido: *A religião dentro dos limites da mera razão* de 1793 ((Kant 1978)), a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* ((Kant 1980)) e finalmente o *Conflito das faculdades* ((Kant 1968c)), ambos de 1798. Existe, ademais, a correspondência privada de Kant sobre e com judeus, entre os quais o mais importante foi provavelmente seu ex-aluno, o médico Marcus Herz.

No escrito sobre a religião,¹⁶³ Kant retoma a idéia de Mendelssohn em *Jerusalém* que no Judaísmo havia uma união entre o Estado e a religião para argumentar que, nesse sentido, o Judaísmo seria não uma religião, mas uma forma de organização política e étnica. Isso seria reforçado pelo aspecto heterônomo das leis mosaicas enquanto estatutos divinos, que usurpariam a prioridade da moral universal e autônoma kantiana. O povo judeu não constituiu, segundo ele, uma igreja, por ser uma entidade política, mesmo sendo uma teocracia sob o comando sacerdotal. Kant fundamenta sua análise em três pontos principais: (a) as leis mosaicas, como toda lei política, tratam apenas da obediência exterior (heteronomia), a despeito do sentimento moral interior (*moralische Gesinnung*), (b) isto explicaria também o caráter terreno do Judaísmo, sem a crença na vida após a morte, que, segundo Kant, teria sido deliberadamente eliminada pelos legisladores israelitas para fundar uma entidade política e não moral, e (c) isto apenas se reforçaria com a constatação que o Judaísmo não se propôs como igreja universal, mas como um grupo segregado do resto da humanidade, acreditando-se povo eleito de seu deus tribal, e, por isso, optando por viver em estado de inimizade perpétua com todos os outros povos. São estes os motivos pelos quais o Judaísmo

carece, para Kant, de qualquer caráter autenticamente religioso e moral, sendo algo meramente político e étnico. Ele conclui que a história da Igreja deva partir não do Judaísmo, mas do Cristianismo, que representaria uma verdadeira revolução nas doutrinas da fé.

No livro sobre a universidade,¹⁶⁴ Kant prossegue esta linha de abordagem, sugerindo que apenas seria possível uma irmandade esclarecida entre cristãos e judeus através da conversão ao Cristianismo ou da revisão do Judaísmo em termos da moral universal, o que ele denomina, sugestivamente, como a *eutanásia* do Judaísmo. O mesmo pensamento está presente na terceira e final seção do escrito *Sobre o ditado* (p. 109), onde Kant irá criticar o ceticismo de Moses Mendelssohn quanto ao progresso moral e apontar para o próprio exemplo dado pelo defensor do *Haskalá* (Esclarecimento) na comunidade judaica, algo que não teria sentido sem a esperança dele por dias melhores.

A coletânea de notas antropológicas contém menções bastante críticas aos judeus em algumas notas de rodapé. No corpo do texto mesmo, Kant menciona que os judeus teriam cuidado de não beber muito álcool por saberem que têm uma constituição mais frágil, como a das mulheres. Nas notas, o juízo kantiano é que os judeus seriam uma nação de comerciantes desonestos que exploram as populações onde se hospedam sob a proteção da elite local. Como caso concreto para fundamentar sua afirmação, Kant menciona o caso da Polônia e é interessante notar que outros estudos posteriores, como os de Werner Sombart e Kevin MacDonald, apontam para um esquema semelhante.

Por causa de sua visão moral estritamente universal e cosmopolita, Kant vê no Judaísmo uma religião estatutária ou institucional, externa e heterônoma, sendo ademais tribal e particularista. Na nota de rodapé de sua *Antropologia ...* (p. 119-121), Kant vai além e descreve os judeus como uma incorrigível nação de trapaceiros (*Betrüger*). Dado o seu pessimismo no que se refere à sua regeneração moral, Kant se limita a explicar as origens históricas de seu caráter. Ele se refere a práticas comerciais desonestas praticadas por judeus, em particular na Polônia, e deixa claro que a má

¹⁶³ III. Vitória do bom princípio sobre o mau, 2. Representação histórica da fundação gradual..., p. 186 e seg. Edição da academia.

¹⁶⁴ Primeira seção. O conflito entre a faculdade de filosofia e a de teologia, II. Apêndice de uma explicação..., Nota geral. Sobre seitas religiosas, p. 52-53 edição da academia.

fama dos judeus tem fundamento objetivo (“... in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen.”).

“Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen.”¹⁶⁵ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 119

Para Kant, os judeus se apresentam como camada social improdutiva e uma nação de comerciantes, protegida pelos poderosos locais devido às vantagens associadas à sua eficácia financeira, exatamente como retratado na peça *Os Judeus* de Lessing, embora a avaliação normativa disso seja diversa nos dois autores.

É este particularismo étnico judaico que coloca um problema fundamental para o projeto moderno ou iluminista. O judeu, ou o alemão, enquanto *Mensch*, ou ser humano abstrato, é plenamente aceitável, mas não o judeu enquanto judeu, ou o alemão enquanto alemão.¹⁶⁶ As críticas aparentemente “anti-semitas” de Kant têm que ser entendidas no contexto de sua moral universal, que deve valer para todos os seres racionais (mesmo não humanos), sem favoritismos étnicos.

Em face dessa compreensão do Judaísmo, na visão kantiana da Europa e do Esclarecimento, os judeus não poderiam manter sua forma de organização étnica e política segregada, mas teriam que se integrar e europeizar. MacDonald ((MacDonald 1994) p. 93) chega a notar que, por isso, o Esclarecimento se apresentou como o episódio mais traumático na história do Judaísmo enquanto estratégia evolutiva grupal. Nas sociedades tradicionais, a separação voluntária dos judeus era praticamente total, a ponto de hoje podermos constatar isso no nível de marcadores genéticos: os judeus de todo o mundo apresentam entre si maior similaridade genética que com os povos em que vivem, não obstante a dispersão geográfica imensa e milênios de história. Trata-se, portanto, de um caso absolutamente singular de segregação voluntária, racionalizada ideologicamente. Embora o argumento pro-semítico padrão seja que esta segregação tenha sido imposta por grupos externos hostis, não faltam indícios históricos de que propostas européias de assimilação tenham sido deliberadamente repudiadas. O Cristianismo, o Esclarecimento e o Marxismo foram justamente os mais importantes

¹⁶⁵ “Os palestinos que vivem entre nós desde seu exílio adquiriram, por causa de sua ganância, e mesmo no que concerne a grande maioria deles, a fama não infundada da trapaça.”

¹⁶⁶ Vimos já esta distinção no segundo diálogo lessinguiano entre Ernesto e Falco.

convites aos judeus de integrar o mundo europeu, e em todos estes movimentos indivíduos judeus tiveram participação considerável.

No contexto tradicional ou pré-esclarecido, os judeus viviam em suas comunidades com uma certa autonomia, formando um Estado judaico dentro do Estado gentio. O Esclarecimento, ao enfatizar a igualdade, liberdade e fraternidade, oferecia uma barganha do seguinte tipo. Por um lado, os judeus teriam a vantagem de se tornarem cidadãos franceses, italianos, ingleses ou alemães, adquirindo assim direitos cívicos, podendo participar da sociedade e profissões sem maiores restrições, evitando o conflito com o Estado moderno, e o perigo do anti-semitismo. Por outro lado, porém, não haveria mais sentido em manter as comunidades judaicas sob o comando autoritário e centralizado da elite rabínica e financeira, que deveria então passar para o Estado nacional, e isto abriria o caminho da miscigenação e do simples abandono voluntário do Judaísmo.

Segundo MacDonald, o conflito fundamental de interesses posto pelo Esclarecimento seria então este, entre o desejo e necessidade de se adequar ao novo ambiente europeu, e o outro desejo forte de manter a identidade ou etnicidade judaica.¹⁶⁷ No entanto, ele nota que, sob as condições modernas, o Judaísmo se tornaria uma associação voluntária, que não poderia ser mais imposta pela comunidade, pois violaria os direitos individuais, mas isto de modo algum implicaria necessariamente a dissolução do Judaísmo. Bastaria um subgrupo que voluntariamente mantivesse as tradições judaicas, o que traria uma maior ênfase à educação. Ainda segundo MacDonald, o efeito do Esclarecimento foi tão profundo a ponto de ter gerado diversas respostas no interior da comunidade judaica, variando do Judaísmo reformado ao sionismo. Em particular, tornava-se necessário conceituar o Judaísmo como uma pura religião “universal”, sem base étnica ou nacional, minimizando cosmeticamente as diferenças externas com o Cristianismo.

Do ponto de vista estratégico, porém, no contexto moderno, posterior ao Esclarecimento, o Judaísmo precisava manter uma imagem que lhe possibilitasse participar sem restrições nas sociedades gentias mas, ao mesmo tempo, concentrar em sua comunidade segregada e rigorosamente disciplinada os recursos adquiridos. Trata-

se, logo, de um sistema extremamente instável e que requer, para sua manutenção, uma imagem positiva no âmbito da sociedade gentia para não despertar reações anti-semitas. Passa a ser, portanto, bastante compreensível que seja no forte interesse da comunidade judaica mundial que não se veiculem representações negativas que apontem para as duplicidades no seu interior e que sua imagem pública para os gentios seja a mais positiva possível, existindo para isso organizações como a Liga Anti-Defamação da B'nai B'rith.

As consequências desse estado de coisas nas relações entre gentios europeus e judeus é que pode ser do interesse percebido (*perceived interest*) da comunidade judaica que não existam movimentos gentios que se organizem etnicamente, mesmo que, ao fazer isso, eles imitem ideologias messiânicas de origem hebraica. Similarmente, pode-se entender porque tanto as tendências assimilatórias amigáveis, quanto as nacionalistas hostis, por parte dos gentios são repudiadas. Este aparente paradoxo na questão judaica só pode ser entendido após um exame bilateral da relação entre os dois grupos. Os nacionalistas hostis são perigosos, pois não querem que haja mais uma comunidade judaica no interior da sociedade gentia. Os assimilacionistas amigáveis também são “perigosos” porque colocam o risco de um “holocausto benévolo” (a eutanásia kantiana), dissolvendo a comunidade judaica por miscigenação, embora devam ser repudiados de um modo suave, que não desperte anti-semitismo. Esta estratégia para com os gentios geralmente funciona porque não é imediatamente evidente que, se por um lado se reprimem os nacionalistas hostis, então a contrapartida deveria ser a assimilação imediata, sem direito algum à manutenção de uma “identidade” judaica segregada. Isto é apenas possibilitado pelo fato que o Judaísmo consegue se apresentar não como organização étnica-política, mas como fé religiosa, a cujo exercício livre o indivíduo tem direito constitucionalmente garantido. Desse modo, o problema apontado por Kant perdura ainda hoje, sem solução.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Vimos isso de modo claro no final do livro *Jerusalém* de M. Mendelssohn.

¹⁶⁸ O estudo empreendido por K. MacDonald em *Culture of Critique* ((MacDonald 1998a)) é particularmente importante por prover um quadro geral do efeito cultural de elites intelectuais judaicas sobre a civilização européia no fatídico século XX, incluindo aí a campanha na escola de Boas para desacreditar o darwinismo e a antropologia física, o avanço do marxismo, o movimento psicanalítico, a escola de Frankfurt e o debate americano em torno da política de imigração. Em todos os casos, apesar de uma ocasional e aparente assimilação e adoção de identidades gentias, MacDonald mostra que boa parte dos líderes intelectuais destes movimentos mantiveram algum tipo de vínculo afetivo com o Judaísmo, como seria natural para qualquer ser humano. Embora MacDonald não discuta o movimento fenomenológico, Wittgenstein e o Círculo de Viena, a vanguarda modernista, Hollywood, o jazz e o einsteinismo, todo este impressionante fenômeno de super-produção cultural e científica judaica no final do século XIX e no

Seria importante, porém, considerar também o lado judaico nessa discussão. De uma perspectiva sionista, Y. Yovel (Yovel p. 18), embora relute em qualificar Kant como anti-semita, não deixa de acreditar encontrar uma contradição no seu tratamento do Judaísmo em relação ao Cristianismo. Para Kant haveria apenas uma religião verdadeira, aquela racional da moral universal, que serviria de padrão normativo para os estatutos divinos das diversas religiões históricas. Esta seria uma primeira distinção, entre a religião racional e as religiões históricas estatutárias. A segunda distinção seria entre o Judaísmo e as outras religiões. Como vimos, Kant considera o Judaísmo uma organização política heterônoma, não uma religião. Por isso, na escala evolutiva da gênese da Igreja, o Judaísmo estaria até antes do seu início com o Cristianismo, por nem ser religião. Yovel argumenta que isto é falaz, pois o fato de uma religião ter estatutos divinos não seria razão suficiente para negar-lhe qualquer valor moral. Segundo Yovel, Kant estaria se contradizendo por ter admitido inicialmente que toda religião teria um núcleo moral e racional a ser esclarecido e que toda religião histórica seria pelo menos em parte estatutária, de modo que ele não poderia ser consistente em negar ao Judaísmo o estatuto de religião, apenas por ser mais estatutária que as outras religiões históricas. Ainda segundo Yovel, Kant teria que ou reconhecer valor moral apenas na religião racional e rejeitar também o luteranismo como irracional, ou manter o esquema histórico-evolutivo que admitiria o núcleo de racionalidade a todas as religiões. Ao ter optado por manter o esquema evolutivo, Kant, no entanto, excluiu o Judaísmo por ser político e não moral no sentido kantiano.

Disto, Yovel conclui que Kant era preconceituoso:

“Since no reasonable ground exists in Kant’s system for this view, we must conclude that *pre-systematic* prejudices were at work here. Kant was a liberal of reason; his civil treatment of Jews came from a sense of propriety and perhaps of moral duty; yet on a deeper level he never overcame his strong anti-Jewish bias.

século XX parece ter traços comuns associados ao desejo por parte de judeus assimilados de legitimar-se perante a sociedade e civilização ocidentais. Uma vez assegurada essa legitimação, porém, não haveria mais motivação para manter este esforço. Daí uma possível explicação para a relativa queda na qualidade geral da produção intelectual no ocidente após a segunda grande guerra. Particularmente interessante, porém, é notar que a crítica, que inicialmente em Kant havia começado como investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento científico, moral e estético, passa a se tornar uma “cultura da crítica” abrasiva que questiona radicalmente os fundamentos existenciais da sociedade e civilização européia. Enquanto o Iluminismo kantiano pretendia meramente esclarecer o fundamento moral e racional da religião cristã, os movimentos judaicos radicais passaram a dinamitar as bases ideológicas da sociedade gentia européia, colocando em questão as relações familiares (psicanálise), trabalho-capital (marxismo), étnicas (boasianismo), tempo e espaço (einsteinismo), linguagem e realidade (Wittgenstein), consonância e dissonância (Schönberg) e assim por diante.

Rather, he let it sometimes burst out into the open, both in disguised “philosophical” form and even in blunt ejaculations.” (p. 18).

Preconceituoso ou não, torna-se problemático trazer a discussão dos argumentos de qualquer filósofo para o nível pessoal como aqui faz Yovel. Como vimos acima, no livro sobre a religião dentro dos limites da razão, Kant de fato apresenta pelo menos três razões (a saber, obediência exterior, ausência de vida após a morte, e segregação voluntária da humanidade) para não considerar o Judaísmo mais do que uma lei política. Cumpre lembrar também, que essa interpretação política do Judaísmo havia sido possibilitada por ninguém menos que o próprio Moses Mendelssohn, como vimos anteriormente, no seu ensaio *Jerusalém*. Que estas razões não sejam razoáveis para Yovel é um outro problema pessoal dele, não de Kant. Em todo caso, ele teria que responder a estes três problemas, ao invés de falsamente afirmar que Kant desconsiderou o Judaísmo como religião sem motivo algum. Mesmo que a exclusão do Judaísmo do esquema histórico-evolutivo kantiano seja desagradável, isto não significa que ele se contradiga em suas próprias definições.

4.7 O indivíduo iluminado (1784)

Publicado no mesmo ano que o artigo de Mendelssohn, em “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”¹⁶⁹ (Setembro de 1784) (Kant 1985a), Kant nos deu sua definição do Iluminismo que, curiosamente em se tratando dele, parece mais próxima a um manifesto do que o escrito mendelssohniano, que em contraste é mais analítico.

4.7.1 Menoridade

O texto abre com a definição que o Iluminismo seria a superação de um estado de menoridade devido a nós mesmos. Devemos ousar saber (*sapere aude*). Isto sugere um certo voluntarismo, ou seja, que o desenvolvimento intelectual dependa predominantemente do esforço individual, sendo a herança genética um fator de importância secundária. É natural entender isto como decorrência do dualismo metafísico kantiano entre o mundo noumenal e o fenomenal. Se a mente é separada do corpo, só uma mente preguiçosa pode ser culpada por sua ignorância.

¹⁶⁹ “Resposta à questão: O que é o Esclarecimento?”

Segundo Adorno e Horkheimer (Horkheimer, p. 106), a menoridade seria uma incapacidade de operar segundo os princípios da razão instrumental, que visa sobretudo a auto-conservação. Assim, o menor seria aquele indivíduo dependente, submetido ao poder do burguês que, enquanto sujeito “lógico” do Iluminismo, pode se apresentar, no decorrer da história, como escravocrata, empresário ou administrador.

“Das System, das der Aufklärung im Sinne liegt, ist die Gestalt der Erkenntnis, die mit den Tatsachen am besten fertig wird, das Subjekt am wirksamsten bei der Naturbeherrschung unterstützt. Seine Prinzipien sind die der Selbsterhaltung. Unmündigkeit erweist sich als das Unvermögen, sich selbst zu erhalten. Der Bürger in den sukzessiven Gestalten des Sklavenhalters, freien Unternehmers, Administrators, ist das logische Subjekt der Aufklärung.”¹⁷⁰(p.106)

Kant define a distinção entre menoridade e maioridade em termos sobretudo intelectuais, do uso próprio do intelecto sem a direção de outrem. Ele explica que a menoridade é nossa culpa quando causada, não por alguma limitação de tipo genético, mas por uma decisão livre e por falta de coragem. Preguiça e covardia são, segundo ele, a causa principal do estado de menoridade, e a genética não é aceitável como desculpa. Por um lado, é cômodo deixar de procurar por nós mesmos as soluções para nossos problemas, recorrendo aos outros. Ao invés de ter que empreender um esforço intelectual, basta pagarmos a alguém para que pense por nós. Por outro lado, o perigo assusta a maioria dos homens e todas as mulheres, pois o livre-pensamento, além de ser dificultoso, é muito arriscado.¹⁷¹ A indicação kantiana é clara, portanto, de que não havia no seu tempo uma liberdade de pensamento e expressão reconhecida e institucionalizada.

¹⁷⁰ “O sistema pretendido pelo Iluminismo é a configuração do conhecimento que dê melhor conta dos fatos, e que auxilie o sujeito de modo mais eficaz no domínio da natureza. Seus princípios são os da auto-conservação. A menoridade se comprova como incapacidade de se manter a si mesmo. O burguês, nas formas consecutivas do proprietário de escravos, do livre empreendedor, do administrador, é o sujeito lógico do Iluminismo.”

¹⁷¹ Talvez valha a pena notar que o argumento kantiano já parte do princípio que o Esclarecimento seria algo positivo, sinal de “maturidade” e “racionalidade”, enquanto de uma perspectiva teórica evolucionista, o uso não-livre do intelecto corresponde ao comportamento de um indivíduo adaptado e socializado, participante de um grupo ecologicamente viável. Já dentro da visão darwiniana clássica, o fato do indivíduo não calcular seu benefício pessoal em distinção àquele da comunidade representa uma vantagem seletiva para o grupo em competição reprodutiva e por recursos com outros. É portanto falaz considerar que o indivíduo ideologicamente dependente ou não-esclarecido estaria sendo irracional, pois seu comportamento coletivista pode ter sido condicionado por imperativos de sobrevivência grupal. Em ambientes frios, onde os recursos são escassos e a sobrevivência geral depende de uma utilização altamente disciplinada destes, indivíduos que priorizassem seu interesse pessoal sobre o coletivo teriam que ser eliminados ou então o grupo não sobreviveria. A desconsideração deste aspecto evolutivo e biológico por parte de Kant (algo de resto perfeitamente compreensível) dá à sua defesa do Iluminismo uma aparência um tanto quanto doutrinária, sem maior embasamento concreto na realidade humana, apesar do fato de este tipo de reflexão naturalista sobre o homem ser-lhe de modo algum estranho. De novo, é o dualismo mente-corpo, noumeno-fenômeno que parece ser o culpado desta dificuldade em considerar o papel evolutivo de restrições coletivas ao exercício autônomo da razão.

O medo de pensar livremente seria ingênuo, dizia Kant, pois após algumas tentativas e erros, muitos poderiam finalmente aprender a raciocinar. Este medo seria incutido na maioria pela elite dos auto-declarados pastores do rebanho humano. Em um texto posterior (*Sobre o ditado* (Kant 1973b) p. 88), ele irá justamente distinguir entre um governo patriótico (*imperium patrioticum*, no qual o cidadão é capaz de exercer seus direitos, está vinculado ao seu território e à sua comunidade ancestrais e encontra sua liberdade no seu seio) do governo paternalista (*imperium paternale*, que trata os indivíduos como crianças passivas submetidas a um líder-pai, o que seria o maior despotismo concebível).

Devido a estas dificuldades, a saber, a falta de hábito na atividade intelectual, o medo de sanções penais, a comodidade do conformismo e o perigo de retaliações dos inimigos, poucos indivíduos, segundo Kant, se atrevem a seguir o caminho do uso livre do intelecto.

Para a maioria, observa Kant, o uso conveniente de fórmulas pré-estabelecidas e convencionalmente aceitas torna-se então a forma mais costumeira de “ter uma opinião”.

4.7.2 Reforma e Evolução

Do indivíduo, Kant passa então para o coletivo. Ele considera o Iluminismo do público como uma evolução “inevitável”, embora lenta. Similarmente, poder-se-ia argumentar hoje que ainda não alcançamos uma sociedade esclarecida no início do século XXI porque ainda seria necessário mais tempo. Mas há evidentemente um problema nisto, pois cada geração exige um novo começo. Trata-se então de uma tarefa “educacional” sem fim em vista, e que teria que ser permanentemente sustentada pela sociedade e o Estado.

Na concepção kantiana, uma revolução não traria vantagem alguma para o Iluminismo, pois, ao destruir a ordem pública, instaurar-se-ia um mero despotismo que apenas substituiria os preconceitos velhos por novos. Ao invés disso, Kant aspira a uma reforma do entendimento, ou seja, um processo gradual, e não revolucionário. Fica claro então que, para o filósofo königsberguiano, o Iluminismo é fundamentalmente uma reforma no espírito luterano, nem uma revolução e nem um renascimento.

Foucault ((Foucault 1984)) vê no artigo “Was ist Aufklärung?” uma preocupação existencial de Kant pela atualidade (actualité), pelo presente vivido, um questionamento auto-reflexivo sobre seu valor e significado que se associa à questão da revolução francesa. Além disso, Foucault se apoia sobre trechos de *O conflito das faculdades* (II,§V e VI) para enfatizar que Kant, ao examinar a possibilidade do progresso humano, afirmara que o entusiasmo revolucionário demonstrava uma disposição moral da humanidade pela autodeterminação popular e pela busca da paz perpétua. O problema com esta leitura é que existem outros trechos célebres, em particular na doutrina do direito da *Metafísica dos Costumes* (Doutrina do Direito, após o §49) mas também já no *Sobre o ditado* de 1793, em que Kant repudia categoricamente a sublevação popular, a anarquia, o terror e a execução do soberano.¹⁷² Mesmo em “O que é o Esclarecimento?” ele se mostra cético com relação à possibilidade de se alcançar real progresso por meios revolucionários. Embora não factualmente falsa, a leitura de Foucault é neste sentido seletiva e parcial.

4.7.3 Livre-pensamento: público e privado

O conceito-chave para o Iluminismo kantiano é o da liberdade, entendida como o uso público da razão, que hoje denominaríamos liberdade de expressão e pensamento. Nesta questão, ele irá distinguir entre o uso público da razão como prerrogativa do erudito (*Gelehrter*) ou, mais modernamente, do intelectual, enquanto o uso privado fica reservado para o funcionário público ou clérigo que está compromissado pelo seu cargo a fazer ou dizer coisas que contradizem seu interesse particular ou sua consciência. O militar, o sacerdote, e o burocrata têm que obedecer ordens superiores e respeitar a autoridade dentro da hierarquia, senão colocariam em risco a ordem pública. Isso não significa que o indivíduo enquanto erudito não possa se exprimir publicamente sobre suas discordâncias para com o sistema, mas enquanto funcionário ele deve obedecer à autoridade. Trata-se aqui de uma distinção delicada de realizar na prática, pois é claro que a instituição se considera melhor servida por indivíduos que professem publicamente crenças que lhe convenha.

¹⁷² Cf. Lewis W. Beck, “Kant and the Right of Revolution” (Beck 1992)

O professor universitário de filosofia, por exemplo, enquanto funcionário do Estado, deve se ater a transmitir conteúdos da tradição filosófica a seus alunos, sem com isso doutriná-los. Mas ao se pronunciar sobre os problemas filosóficos em textos escritos e lidos, ele não tem alternativa senão expressar seu juízo informado sobre eles de modo explícito. Proibir isto significa não só coibir a liberdade de pensamento e expressão, mas entregar a profissão filosófica para medíocres repetidores dos pensamentos alheios, verdadeiros papagaios decerebrados, por demais covardes e indignos do exercício do livre-pensamento.

No contexto político sul-americano, Romano ((Romano 1985), p. 81 e seg.) reconhece a impressionante atualidade dos termos em que Kant defende a liberdade de expressão, enfatizando a necessidade de garantir um Estado laico e uma cultura secularizada em que o debate político livre seja possível, e deplorando a antiga distinção paternalista entre pastor e rebanho. O fator étnico, no entanto, fica desconsiderado na sua análise por ser supostamente irrelevante, não passando de uma metáfora médica que racionalizaria os interesses das elites dominantes (p.122). Embora essa instrumentalização ideológica da antropologia física possa ser de fato bastante grosseira, espero ter mostrado nas seções anteriores que o estudo científico das diferenças raciais teve um papel importante para Kant e é necessário em si para entender as causas genéticas dos problemas sociais (como a falta de coesão social e a criminalidade)¹⁷³. Uma crítica excessivamente virulenta da investigação biológica do ser humano corre o risco de facilitar a imposição de uma visão dualista incompreensível, em que somos metade anjos e metade macacos.

4.7.4 Reforma e Progresso

Além de ser inevitável, segundo Kant, o Iluminismo avança a cada geração, vinculando-se aí o conceito de reforma com o de progresso. Ele rejeita categoricamente o projeto de uma sociedade secreta ou elite que queira se organizar em torno de um símbolo supostamente atemporal para reter o domínio suave sobre um povo dócil, concebido como gado. O progresso da razão é uma destinação (*Bestimmung*) originária

¹⁷³ A esquerda brasileira se debate dolorosamente em torno da questão da falta de solidariedade, espírito comunitário, criminalidade, etc. mas desconsidera o fato que as sociedades mais coesas são justamente aquelas nas quais há maior proximidade genética e autoritarismo de tipo tribal. Embora seja compreensível querer evitar os males do racismo nas sociedades multiraciais, é inevitável que, por causa das desigualdades naturais entre seus componentes, não formem um tecido resistente. Na

da natureza humana, estando aí embutida uma teleologia otimista da história. Assim, Kant justifica a rejeição e, indiretamente, até a revolta das forças da reforma e do progresso contra os setores reacionários e conservadores. Ou seja, a revolta só é aceitável para ele se for contra as forças do obscurantismo e da irracionalidade. Há uma ênfase clara na manutenção da ordem cívica (“ordem e progresso”, como na bandeira nacional brasileira).

4.7.5 Autodeterminação popular

Segundo Kant, permanece como critério decisivo de legitimidade o teste da autolegislação popular, ou seja, perguntar-se se a nação aceitaria uma lei contra o uso público da razão. Restrições do direito à livre expressão seriam até moralmente aceitáveis por um curto prazo para manter e garantir a ordem pública. Querer retardar o Iluminismo seria até tolerável dependendo das circunstâncias, mas renunciar ao Iluminismo seria algo absolutamente inaceitável para ele, pois nenhuma nação, e ainda menos um monarca, poderia repudiar o ideal de racionalidade, nem romper a teleologia implícita no destino humano. Neste sentido, ficariam claros os limites do poder monárquico, que poderia sempre degenerar em um despotismo espiritual.

4.7.6 Direito, religião e liberdade

Kant reconhecia que não vivia em uma época esclarecida, mas que estaria sendo esclarecida. Nesse sentido, a tarefa maior seria adquirir o uso livre e público do razão, principalmente em questões jurídicas e religiosas. Ele louva Frederico II por sua tolerância. O progresso, repete Kant, é natural, basta apenas não manter intencionalmente a condição minoritária da humanidade. Em suma, basta a vontade boa, trabalho e coragem, para que a humanidade se ilumine. Embora Kant considere extremamente nociva a falta de liberdade nas artes e ciências, ele não vê aí uma grande falta de Iluminismo e seu conceito não está prioritariamente pensado para elas. Ele tem em mente sobretudo a religião e as leis, nas quais o Iluminismo é recomendável e necessário.

Segundo Koselleck (Koselleck, p. 14), essa vinculação, explícita em Kant, entre crítica e progresso, desempenhava um papel político contra o Estado absolutista ao

possibilitar a usurpação de uma suposta autoridade moral por parte da burguesia que era racionalizada em uma filosofia utópica da história.

“O alto tribunal da razão, entre cujos membros naturais a elite ascendente se inseria, envolveu em seu processo, em diferentes etapas, todas as esferas da vida. Mais cedo ou mais tarde, a teologia, a arte, a história, o direito, o Estado, a política e, finalmente, a própria razão são citados e chamados a prestar contas. Neste comércio jurídico, o espírito burguês desempenhava a função de acusador, de instância judicativa suprema e - o que teria uma importância decisiva para a filosofia da história - de partido. Os juízes burgueses estavam sempre do lado do progresso. Ninguém - e nada - podia escapar à nova jurisdição. O que não resistisse ao juízo dos críticos burgueses era entregue à censura moral, que se encarregava de discriminar o condenado e executar a sentença: “Quem não puder reconhecê-lo / seja visto com desprezo.”

No rigoroso processo da crítica - que era, ao mesmo tempo, um processo de efervescência social - formou-se a filosofia da história: todos os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o advento da filosofia burguesa da história.” (p.14)

Kant acredita no efeito positivo da liberdade (ou uso público da razão) para o espírito nacional, pois o livre-pensar prepara para o livre-agir. Desse modo se evitaria o perigo do homem meramente maquinal, sem finalidade moral.¹⁷⁴

4.7.7 Kant e Mendelssohn

Em nota de rodapé, Kant diz não ter podido ler o ensaio de Mendelssohn sobre o mesmo tema. De fato, a interessante diferença entre Kant e Mendelssohn é que Kant concebe o Iluminismo prioritariamente como algo prático, não teórico, enquanto, para Mendelssohn, o Iluminismo é teórico e a cultura é prática. Poder-se-ia supor que, pelo lado teórico, Kant atribuiria esta área à esfera da crítica, mas de fato ele não julgava tão necessário um Esclarecimento da ciência quanto na religião e no direito. Segundo ele, a ciência de seu tempo não merecia as acusações de superficialidade que recebia. O Iluminismo seria o tempo da crítica, pensada particularmente para o direito e a religião, que receberiam um fundamento racional, requisito indispensável para torná-los legítimos.

¹⁷⁴ Neste ponto particular, não encontramos mais muito respaldo científico para este ideal de liberdade não-mecânica. Na perspectiva evolucionista ((Dawkins 1986)), o ser humano é visto como uma máquina genética aperfeiçoada por um processo mecânico de seleção natural. Não há um determinismo, pois reconhece-se a plasticidade no desenvolvimento e o efeito ambiental, e as previsões são sub-determinadas pela teoria. Mas a liberdade se limita mecanicamente a um certo leque de opções disponíveis biologicamente e não há teleologia. Neste sentido geral, a visão evolucionista seria mais modesta que a kantiana.

“Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall gründlicher Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre usw. diesen Vorwurf im mindesten verdienen, sondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber sogar übertreffen. Eben derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkenntnis wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Prinzipien gesorgt worden. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich, strenge Kritik, vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.”¹⁷⁵ (*Crítica da razão pura*, Primeiro Prefácio, A XI nota).

Rubens Rodrigues Torres Filho ((Torres Filho 1987) p. 86) vê em Kant e Mendelssohn uma ênfase no aspecto ético nos seus conceitos de Esclarecimento. No caso de Mendelssohn, no entanto, a ênfase do Esclarecimento parece-me estar no aspecto científico, que é complementado pela sofisticação cultural (*Kultur*) de um povo. Mendelssohn diz claramente que um povo pode ser culto (como os chineses), mas pouco esclarecido cientificamente.

A semelhança mais evidente entre Kant e Mendelssohn é a preocupação de ambos com a questão institucional. Os dois se mostram prudentes e conservadores, aceitando limites ao Esclarecimento para não por em perigo a ordem social. Kant diz explicitamente não querer uma revolução, mas uma reforma do entendimento.

Kant se concentra apenas no conceito de Esclarecimento, não discutindo nem a educação nem a cultura enquanto tais. Ao contrário de Mendelssohn, ele entende a esfera do Esclarecimento como sendo a da religião e da legislação. Não haveria, segundo ele, necessidade de Esclarecimento na ciência.

Como Mendelssohn, Kant também aceita que haja limites para o Iluminismo. Em particular é bastante válido o preceito de que o trabalho e a coragem sejam necessárias

¹⁷⁵ "Ouvem-se frequentemente reclamações sobre a superficialidade do pensamento na nossa época e sobre a decadência da ciência profunda. Somente não vejo que as ciências cujos fundamentos estão bem postos, como a matemática, a ciência natural, etc. mereçam em absoluto essa acusação, mas, ao contrário, fazem jus à sua antiga reputação de solidez e até a superam. Precisamente o mesmo espírito se mostraria eficaz em outros tipos de conhecimento se houvesse um cuidado com a definição de seus princípios. Na falta destes, a indiferença, dúvida e, finalmente, forte crítica, são mais uma prova de pensamento profundo que outra coisa. Nossa época é a era da crítica, à qual tudo deve ser submetido. A *religião*, pela sua *santidade*, e a *legislação*, pela sua *autoridade*, procuram evitar o exame desse tribunal. Mas ao fazer isso levantam contra si suspeitas justificadas e não podem

para a vida intelectual. Existe, no entanto, um certo otimismo no próprio projeto iluminista como pregado pelo filósofo de Königsberg, dado que o conhecimento é tido como um ideal inquestionável.

4.8 O estadista iluminado (1795)

Encontramos esta figura no primeiro apêndice do ensaio sobre a paz perpétua.

“Ich kann mir nun zwar einen m o r a l i s c h e n P o l i t i k e r, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen p o l i t i s c h e n M o r a l i s t e n denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.”¹⁷⁶ p. 153

O político moral é um personagem ideal, construído pela imaginação guiada pela filosofia prática kantiana, sendo introduzido algumas páginas após uma menção da figura do filósofo-rei platônico. Kant admite a impossibilidade do filósofo-rei porque, segundo ele, o poder corrompe a faculdade de julgar, e defende a idéia que os reis pelo menos se disponham a ouvir os filósofos e lhes permitam falar publicamente, exercendo assim o seu ofício.

Outra passagem na qual aparece a figura do estadista é na metade final do artigo §28 da *Crítica da faculdade judicativa*. Lá Kant reconhece que, do ponto de vista estético (e não necessariamente moral), o general é mais sublime que o político burguês.

Como é esse estadista moral imaginado pelo filósofo prussiano? Ele consiste basicamente em um político que, ao exercer o poder, se orienta pelo imperativo categórico como regra para as máximas segundo age. Mesmo não podendo sempre agir segundo a moral universal, ele tentará, quando lhe for possível, reconduzir sua conduta à regra. Mas além de moral, o estadista que tem a paz perpétua entre os povos como seu ideal cosmopolita deverá ser esclarecido e ser profundo conhecedor do ser humano. No ensaio sobre a paz perpétua, Kant ressalta a necessidade do conhecimento antropológico ao criticar os políticos que pretendem adaptar a moral às exigências momentâneas da conjuntura em que se encontram.

pretender a respeito sincero, que a razão concede apenas àqueles que conseguem passar pelo seu exame livre e público.”

¹⁷⁶ “Posso imaginar, de fato, um *político moral*, i.é um político que toma os princípios da prudência estatal de modo que possa ser compatível com a moral, mas não um *moralista político*, que moldaria uma moral adequada para a vantagem do estadista.”

“Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen sie mit P r a k t i k e n um, indem sie bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil nicht zu verfehlen), das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt preiszugeben; nach der Art ächter Juristen (vom Handwerke, nicht von der G e s e t z g e b u n g), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäfte nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtige Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede, jetzt vorhandene, gesetzliche Verfassung, und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende, immer die beste seyn; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu seyn, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer S t a a t s v e r f a s s u n g überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin a priori, nicht empirisch) urtheilen zu können: wenn sie darauf groß thun, M e n s c h e n zu kennen (welches freylich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben), ohne doch d e n M e n s c h e n, (75/76) und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der Anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Überschnitt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun (...)¹⁷⁷ p.155

4.9 A pulsão intelectual (1786)

“In der That, man thut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen: auf welche Moral will es (will e r -) hinaus? Ich glaube demgemäss nicht, dass ein “Trieb zur Erkenntniss” der Vater der Philosophie ist, sondern dass sich ein andrer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntniss (und der Verkenntniss!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat.”¹⁷⁸ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, #6, p.20

O conceito de Iluminismo é aprofundado por Kant dois anos mais tarde em um artigo importante sobre o livre-pensamento ((Kant 1968f)).

¹⁷⁷ “Ao invés de possuir a práxis da qual se gabam, esses políticos espertos têm apenas *práticas*; eles pensam apenas em adular o poder reinante (para não perder vantagens pessoais), sacrificam o povo e, quando possível, o mundo todo, assumindo a maneira de verdadeiros juristas (no seu operar, não na *legislação*) quando entram na política. Pois seu ofício não é raciocinar claramente sobre a legislação, mas efetivar os mandamentos presentes dos livros de estatutos; consequentemente, a constituição legal vigente é para eles sempre a melhor e, quando é revista por instâncias superiores, essa emenda também é a melhor, preservando assim tudo na sua ordem mecânica apropriada. Se, porém, sua habilidade em ajustar-se a todas as circunstâncias lhes dá a ilusão de serem capazes de julgar *princípios constitucionais* em geral de acordo com conceitos jurídicos (logo a priori, não empíricos); se eles fazem grande mostra de entender os *homens* (o que certamente seria de se esperar, pois devem tratar com tantos) sem entender o *ser humano* e o seu potencial (para o qual é necessário o ponto de vista mais elevado da observação antropológica); se vão abordar com essas idéias o direito civil e internacional como prescritos pela razão; então eles não podem tomar esse passo senão no espírito da chicana...”

¹⁷⁸ “De fato, para a elucidação do problema de como se formaram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo, é bom (e mesmo inteligente) perguntar-se sempre primeiro: “A que moral pretende-se (ou pretende *ele*) chegar afinal?”. Não acredito, assim, que o “instinto do conhecimento” seja o pai da filosofia, mas que um outro instinto se serviu apenas, aí como noutros campos, do conhecimento (e do desconhecimento!), como de um instrumento.”

4.9.1 Conceito, sentido, valor

Kant inicia seu artigo sobre o livre-pensamento mencionando a importância do procedimento da abstração na origem da lógica e ressalta o seu caráter heurístico. Ele considera que a depuração dos aspectos empíricos poderia nos ajudar a definir melhor como o pensamento abstrato deveria proceder na filosofia.

Segundo ele, não importa quanto nossos conceitos sejam elevados e abstraídos da sensação. Eles sempre permanecerão associados a representações pictóricas (*bildliche Vorstellungen*), cuja destinação (*Bestimmung*) própria é torná-las prestáveis para o uso empírico do intelecto, apesar dos conceitos não serem derivados diretamente da sensação. Vemos, portanto, que para ele até mesmo os conceitos estariam enquadrados em um esquema teleológico, visivelmente direcionado por ele para o conhecimento empírico.

De acordo com a teoria kantiana, teríamos dificuldade de dar sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*) aos nossos conceitos (*Begriffe*) se não pudessemos indicar uma intuição (*Anschauung*), exemplo de experiência possível, a eles subjacente.

Kant imagina um processo de progressiva abstração. O ato concreto do entendimento deveria ser depurado da mistura da imagem, primeiro da percepção (*Wahrnehmung*) contingente sensorial, depois da pura intuição sensorial. Aí permaneceria um conceito puro do entendimento. O alcance (*Umfang*) deste conceito puro poderia ser ampliado, e então passaria a conter uma regra do pensamento. Kant considera que isso teria dado origem à lógica geral, ficando provavelmente escondidos, no uso empírico de nosso intelecto muitos métodos heurísticos de raciocínio que, se soubéssemos extraí-los da experiência, enriqueceriam a filosofia com várias máximas úteis do pensamento abstrato.

Trata-se, portanto, de ver até que ponto a abstração do emprego empírico do entendimento pode nos ajudar a estabelecer um conceito útil de livre-pensamento em filosofia. Segundo o filósofo prussiano, um possível princípio abstrato fundamental teria sido aquele invocado por Mendelssohn, a saber, a máxima da necessidade da razão “se orientar” no seu uso especulativo através do “senso comum” (*Gemeinsinn*), da “razão sã” (*gesunde Vernunft*), ou do “puro entendimento” (*schlichten Menschenverstand*).

Kant nota o resultado paradoxal desta simples confissão de fé por parte de Mendelssohn no poder do uso especulativo da razão. Não só o racionalismo ingênuo teria deturpado a teologia, mas a ambiguidade do contraste entre o senso comum e a especulação teria posto em risco a própria supremacia da razão ao abrir as portas para o entusiasmo (*Schwärmerei*) e a total derrocada do intelecto. Mesmo sem essa intenção consciente, Kant avalia que foi esse o resultado do debate entre Mendelssohn e Jacobi, este último tendo se valido inclusive do argumento *ad hominem*.

Kant toma partido, porém, de Mendelssohn, e não Jacobi, embora considere que o filósofo judeu sobrestimasse o poder do intelecto no seu uso especulativo. Ao contrário do que propunha Jacobi, a tradição e a revelação não poderiam ser soerguidas por um suposto sentido secreto de verdade ou uma intuição gnóstica transbordante sob o nome da fé, sem o aval do intelecto. Mendelssohn, porém, teria cometido o erro de não reconhecer os limites do intelecto no seu uso especulativo, contentando-se em eliminar contradições e a defender-se dos ataques que a razão faz contra si própria durante suas tendências autodestrutivas.

4.9.2 Conceito de orientação

A proposta kantiana consiste apenas em examinar e ampliar o conceito do “orientar-se” (*Sichorientieren*), apresentando assim as máximas racionais para a cognição de objetos suprasensoriais. Kant parte do conceito de orientação geográfica, passando depois àquela matemática, e então àquela lógica.

Na orientação geográfica, trata-se de seguir o movimento do sol, que nasce ao leste e se põe no oeste. Apontando a mão esquerda para onde o sol se põe, o sul fica às nossas costas, o norte à nossa frente e o leste à nossa direita. Para isto é necessário o sentimento (*Gefühl*) de uma distinção subjetiva entre mão esquerda e direita. A simples observação é insuficiente, se não tivermos nosso sentido de localização especial. Orientamo-nos pelos astros desse modo, nota Kant.

Da orientação geográfica pode ser então abstraída a localização matemática ou geométrica no espaço. A memória de um ponto-guia pode me ajudar a me encontrar às escuras em um ambiente conhecido. Mas mesmo que, por brincadeira, os objetos tivessem sido recolocados em modo invertido, nem vendo e nem encontrando nada,

restaria a orientação subjetiva pela distinção entre direita e esquerda. É assim que, andando na rua à noite, se pode encontrar o caminho que nos é familiar.

O filósofo prussiano considera a orientação lógica como uma ampliação do conceito anterior, de orientação geométrica ou matemática. Este tipo de orientação depende da razão pura (*reine Vernunft*) para ser guiada dos objetos da sensação até para além dos limites da experiência, onde nenhum objeto na intuição é encontrado, mas só o espaço próprio. Nestas circunstâncias, a razão não consegue mais decidir a validade de seus juízos com base em fundamentos (*Gründe*) objetivos do conhecimento, mas deve julgar os juízos segundo fundamentos *subjetivos*, sob uma máxima determinada.

Orientar-se no pensamento seria, portanto, determinar-se a si mesmo a partir de um princípio subjetivo quando os princípios objetivos de verificação da razão se mostrassem inadequados ou inaplicáveis. Este meio subjetivo seria o *sentimento da carência cognitiva* da razão (*Bedürfnis*).

Kant considera que podemos estar a salvo de erros se não julgarmos quando desconhecemos (trata-se, portanto, também de uma *epoché*, uma suspensão do juízo), o que seria requerido para um juízo determinante. A ignorância se tornaria assim apenas a causa dos limites, mas não dos *erros* do nosso conhecimento. Desse modo, Kant procura minimizar o erro, mesmo que nos obrigue a ser mais modestos.

Ele reconhece que quando estamos, porém, diante de uma questão de importância, na qual há uma carência cognitiva real, posta pela própria razão, não podemos deixar de emitir um juízo, mesmo que disponhamos apenas de conhecimentos restritos. Aí precisaremos de uma máxima para fazer o julgamento. A razão quer se satisfazer, escreve Kant, e sua solução é que, na ausência de uma intuição do objeto, sem similares análogos conceituais, pode-se apenas controlar sua consistência e sua não-autocontradição. Desse modo, a relação do objeto não intuído poderia ser ajustado ao uso sensorial da razão. Se não fizermos esse tipo de controle, adverte ele, estaríamos apenas nos entusiasmando. Cairíamos, assim, no intuicionismo de um Jacobi ou na especulação dogmática de um Mendelssohn.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Segue no ensaio kantiano uma discussão mais detalhada (e, portanto, de menor relevância à questão do *Mensch*) da aplicação deste conceito de carência cognitiva à metafísica teórica (cosmologia) e moral (teologia), ao debate Mendelssohn-Jacobi e à metafísica dogmática espinozana.

Em suma, o que Kant entende por orientação lógica da razão é a utilização de princípios formais para suprir deficiências na nossa informação empírica e objetiva. Deste modo, garante-se o uso empírico da razão e se evitam fantasmagorias e hipóteses absurdas.

4.9.3 Três inimigos do livre-pensamento

Kant passa então a descrever os três inimigos do pensamento livre.

A compulsão civil se oporia à liberdade de pensamento. Seria ilusório acreditar que o poder civil pudesse apenas restringir a liberdade de expressão, mas não de pensamento, como se a restrição da primeira não tivesse efeito sobre a segunda. Kant reconhece que sem uma comunidade não podemos pensar. De fato, proibir a expressão seria também impedir o livre-pensamento, o único e precioso meio de procurar soluções para os males sociais.

A compulsão da consciência moral também seria oposta ao livre pensar. Mesmo sem o poder externo civil, tutores religiosos imporiam seu terror sobre os seus concidadãos e expulsariam sem argumento o teste da razão por meio de fórmulas prescritas cujo exame se apresentaria como perigoso e temível.

O uso desregrado da razão também se oporia ao livre-pensamento. Ser livre ou autônomo significa para Kant dar leis a si mesmo. O emprego desregrado do gênio orgulhoso pretende superar as restrições das leis, mas isto apenas resulta na perda da liberdade. Como a razão não pode operar sem algum tipo de lei, ao rejeitar a submissão a leis dadas a si própria, ela passaria a seguir leis de outros, uma condição denominada por Kant de heteronomia.

4.9.4 Patologias advindas do mau emprego da razão

Segundo Kant, o gênio se satisfaz em seus vãos ao desconectar-se da razão, enfeitando-nos com suas pretensões e gerando grandes esperanças, usurpando o trono e a linguagem da razão. O entusiasmo (*Schwärmerei*) consistiria na máxima que rejeita a razão autolegisadora. Iluminação (*Erleuchtung*) seria o favorecimento (*Günstlinge*) da boa natureza. Como cada um seguiria sua inspiração gnóstica, gerar-se-ia uma confusão linguística, protesta Kant. Ele insiste que só o intelecto pode ordenar validamente para todos, não a gnose intuitiva. A superstição procuraria então

dar uma forma de lei para as inspirações individuais por meio de fatos externos impostos (*Facta*) coletivamente, ordenando-as, mas na realidade oprimindo a razão. Neste sentido, Kant sutilmente descarta boa parte dos delírios esotéricos de seu tempo.

A razão anseia sempre, reconhece ele, por liberdade. Ao libertar-se da superstição, ela cairia no risco da descrença (*Unglaube*) e da libertinagem intelectual (*Freigeisterei*), sobretudo se procurasse ser livre sem reconhecer suas próprias leis. A perda da liberdade de pensamento teria consequências nefastas. Uma vez recuperada a liberdade, o longo mau uso se converteria em uma excessiva confiança na capacidade da razão especulativa.

Kant define a descrença (*Unglaube*) como a máxima indiferença da razão à sua carência, como a renúncia à fé na razão: um estado deplorável do ânimo. As leis morais perderiam assim sua força e autoridade. Isso levaria à libertinagem (*Freigeisterei*), que não reconhece nenhum dever. Como resposta a isso, o Estado interviria neste momento para manter a ordem civil, impondo as leis e proibindo o livre-pensamento. Assim, observa Kant, a liberdade de pensamento que não respeita regras acaba destruindo a si própria, ou levando à sua destruição por outrem. Pode-se e deve-se examinar os fatos e os fundamentos, mas jamais se deveria questionar a prerrogativa da razão enquanto alicerce da verdade. Se não, correr-se-ia o risco de perdê-la para as gerações futuras, adverte o filósofo prussiano. Profeticamente, ele percebeu os perigos do romantismo desenfreado e da gnose intuitiva, de modo que seu racionalismo não pode ser de modo algum considerado ingênuo.

Este tema é aprofundado no artigo sobre o novo tom enaltecido na filosofia ((Kant 1985b)), no qual Kant se opõe à pretensão romântica de se colocar a intuição (*Anschauung*) como quarto nível de conhecimento após o opinar (*Meinen*), o acreditar (*Glauben*) e o saber (*Wissen*)¹⁸⁰, chegando a ver nisto uma tentativa de destruir tanto a filosofia quanto o livre-pensamento.

4.9.5 Pensar por si e Esclarecimento

Pensar por si, explica Kant, significa procurar em si mesmo o critério último da verdade. A máxima de sempre pensar por si é o Esclarecimento. Não se trataria, como

¹⁸⁰ Cf. *KdrV*, p. A822 / B850.

alguns imaginam, em acumular conhecimentos. O Esclarecimento, explica ele, seria um princípio negativo no emprego da capacidade cognitiva e, frequentemente, quem é muito rico em conhecimentos é o menos esclarecido no seu emprego. Utilizar sua própria razão consistiria em perguntar a si mesmo se, ao aceitar uma afirmação, seu fundamento e o método pelo qual foi aprovado permanece compatível como princípio universal do emprego da razão. Cada um poderia fazer este teste. A superstição e o entusiasmo desapareceriam assim, mesmo na falta de fundamento objetivo para refutar ambos, pois o teste vale-se da máxima da autoconservação da razão.

Desse modo, Kant pode pressupor que no indivíduo esclarecido haja uma razão universal auto-suficiente que poderia ser consultada, se nos déssemos ao trabalho. A meu ver, hoje não podemos mais pressupor isso, sobretudo por causa do perigo do auto-engano. Além disso, o livre-pensamento estará sempre arraigado a perspectivas mais ou menos comensuráveis, e não podemos esperar que o indivíduo livre-pensador chegará a verdades universais. Isso não significa, contudo, que o livre-pensar não seja possível, ou que tudo que Kant nos diz não possa ser aproveitado para tentarmos pensar mais livremente.

O filósofo prussiano acredita que seria fácil educar indivíduos para serem esclarecidos, começando cedo. Mas esclarecer uma época seria muito cansativo por causa das dificuldades institucionais que dificultam ou proíbem este tipo de educação, lamenta Kant. Ele irá também colocar a máxima de não mentir na base do filosofar.

“Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können”¹⁸¹ *Verkündigung des nahen Abschlusses usw.* S.122

4.10 Kant e a maçonaria

É curioso que o Iluminismo alemão, movimento (pelo menos em parte) judaico-maçônico, propagandeado por um Lessing e um Mendelsohn, tenha encontrado seu maior teórico em Kant, que não era nem judeu, nem maçom, embora não se possa

¹⁸¹ “Se o mandamento: “tu deves (e mesmo se fosse com a intenção mais pia) jamais mentir” fosse aceito profundamente como princípio fundamental da filosofia enquanto uma doutrina da sabedoria, isso iria não só causar a paz perpétua nela, mas iria assegurá-la também no futuro, indefinidamente.”

negar a influência de correntes maçônicas sobre seu pensamento, devido a sua amizade com membros de círculos maçônicos. Deve-se contudo lembrar que o posterior nacionalismo alemão, precursor do próprio nacional-socialismo, deveu muito a Johann Gottfried Herder, Johann Gottlieb Fichte e Friedrich Ludwig Jahn, todos eles maçons e não-judeus. Assim, há sempre uma interação complexa na história da filosofia que desafia esquematismos simples. Uma explicação para o envolvimento maçônico nas correntes patrióticas, no entanto, é que o desenvolvimento do nacionalismo, e mesmo do racismo enquanto religiões seculares, servia também para enfraquecer a influência da Igreja Católica. Mas, se havia uma maçonaria “de direita”, também havia uma “de esquerda” que, com Marx, passaria a promover o comunismo, com as consequências que já conhecemos.

No seu artigo “Von einem neuerdings erhobenen *vornehmen Ton* in der Philosophie”, publicado no *Berliner Monatsschrift* 27 (Maio 1796), Kant ((Kant 1985b) p. 94) considera infeliz que as lojas maçônicas, antigas e modernas, sigam um segredo tradicional, só acessível por iniciação e que elas se recusam a compartilhar. Mais adiante (p. 103), ele denuncia Platão como o pai de todo entusiasmo com a filosofia (“Vater aller Schwärmerei *mit der Philosophie*”). Citando uma tradução então recentemente feita por Schlosser da sétima carta, em que Platão desaconselha a transmissão de conhecimentos intuitivos para o povo (os Papagenos), Kant exclama indignado:

“Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstande werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie *vornehm* tut!”¹⁸²

No entanto, ao rejeitar uma filosofia intuitiva de inspiração romântica em nome de uma filosofia alcançada por trabalho metódico, Kant ainda se considera a favor do Esclarecimento. Neste sentido, ele cita com aprovação uma poesia contra a censura de Voß (“Der Kauz und der Adler”, publicada no *Berl. Monatsschr.* Nov. 1795, última pág.).¹⁸³

¹⁸² “Quem não vê aqui o mistagogo, que delira para si, mas ao mesmo tempo é um clubista e, ao falar a seus adeptos, em oposição ao povo (entendido como os não iniciados), age enaltecidamente!”

¹⁸³ A coruja e a águia. A coruja vai denunciar o galo, propalador do Iluminismo, ao rei águia por ameaçar o reino, mas é ignorado. O

No último parágrafo da segunda seção da *Paz Perpétua* ((Kant 1973c) p. 150), em que Kant reconhece que não se possa esperar que filósofos reinem e que reis filosofem, ele argumenta que se deva conceder aos filósofos o direito de auto-expressão, pois isto é indispensável para o Esclarecimento das relações de poder e porque a classe dos filósofos, pela sua própria natureza, seria incapaz de conspirações e confrarias (*Rottierung und Klubbenverbündung*), portanto, sem suspeita de fazerem propaganda.

Perto do final da segunda seção contra Hobbes em *Sobre o ditado* (p. 104), Kant explica que a origem das sociedades secretas está na repressão do espírito da liberdade, entendido como desejo de compreensão racional dos deveres, para evitar contradições consigo próprio. Além disto, seria uma vocação natural do ser humano conversar sobre o que concerne à humanidade. Para tornar dispensáveis estas sociedades secretas, bastaria portanto, segundo ele, conceder a liberdade da pena, que ele anteriormente definira como o único paládio¹⁸⁴ do direito popular (*Volksrecht*).

Assim, embora seja a favor do Esclarecimento, principalmente na esfera religiosa, jurídica e política, a partir de uma moral universal, Kant não considera a participação em sociedades secretas como sendo algo inerente à filosofia e julga que, uma vez garantida a liberdade de expressão, elas não teriam mais razão de existir na sociedade civil esclarecida.

4.11 Conclusão

É possível observar uma construção de personagens na filosofia kantiana, partindo das descrições mais concretas da antropologia pré-crítica até a teorização sobre o indivíduo esclarecido, protagonista do Iluminismo. No entanto, essa construção de modo algum pode ser considerada apenas estética, pois não se desdobra no interior de um discurso narrativo, mas de uma argumentação lógico-conceitual. É verdade que, mesmo sob o ângulo teórico, Kant contemple o desdobramento desses personagens tanto na história quanto sob a orientação de princípios teleológicos. Mas isso não pode

galo é chamado de iluminato porque anuncia o sol nascente, que dispersa as trevas noturnas. O sol sorridente é o símbolo alquímico do ouro, foi incorporado à maçonaria e pode ser visto na bandeira nacional argentina.

¹⁸⁴ Na antiguidade, o paládio era uma imagem de Pallas Atena que simbolicamente protegia a cidade.

ser assemelhado a uma narrativa “meramente literária” produzida pela imaginação criativa.

Cumpra também observar que, à medida que os personagens vão se tornando mais abstratos, a sua dependência com relação ao arcabouço conceitual aumenta proporcionalmente. O indivíduo esclarecido kantiano poderia, nesse sentido, assumir um caráter quase ficcional, e não saberíamos dizer até que ponto suas características puras poderiam se concretizar na efetividade material. Fazer uma leitura utópica desse personagem mais abstrato, no entanto, não daria conta do grande interesse que Kant tinha pela compreensão da realidade antropológica.

5 Conclusão: Esclarecimento, Revolução e Niilismo

“La tentative des Jacobins pour refaire la société au nom de la raison pure, constitue une expérience du plus haut intérêt. L’occasion ne sera probablement pas donnée à l’homme de la répéter sur une pareille échelle.” Gustave LeBon, *La Révolution française et la Psychologie des Révolutions* (1912), p. 106.

Pode-se preliminarmente definir o Esclarecimento (também denominado Iluminismo, Ilustração, ou Luzes) como um movimento intelectual e político ocorrido durante o século XVIII na Europa central e setentrional. Embora a Inglaterra tenha exercido uma influência considerável, é principalmente na França e na Alemanha que o conflito em torno do Esclarecimento se manifestou mais abertamente. Na França, o Esclarecimento visava destruir as bases ideológicas do poder aristocrático e eclesiástico, enquanto na Alemanha, a Reforma protestante e a falta de um Estado central fizeram com que o Iluminismo se apresentasse mais como uma racionalização ou fundamentação da religião cristã. Na Itália e na Espanha, o Iluminismo ficou restrito a círculos fechados e se manifestou como um movimento social e político mais limitado.

Vimos, no decorrer deste trabalho, como o Iluminismo dependeu da construção de personagens imaginários. É verdade que, por um lado, produziram-se obras de valor universal como o drama alemão e a música maravilhosa de Mozart. Por outro lado, temos a propaganda de Lessing e Mendelssohn, que tende mais para o ativismo étnico sectário que a um verdadeiro cosmopolitismo. Similarmente, em *A flauta mágica*, fabrica-se um personagem controverso como Papageno, sugerindo assim uma desigualdade que legitimaria a imposição unilateral, de cima para baixo, de projetos de engenharia social como o próprio Iluminismo, o cosmopolitismo, o capitalismo e o comunismo em uma população tida como “não esclarecida”, portanto, sem o direito de protestar. Sem dúvida, não é possível entender o mundo moderno sem uma reflexão sobre o Iluminismo, e a dificuldade maior reside em lidar com essas ambiguidades ou ambivalências. Ficamos divididos, pois gostaríamos de guardar só a parte positiva, mas seria perigoso ignorar o outro lado, mais preocupante. Basta recordarmos o ataque

constante de Mendelssohn à Igreja Católica, o que irá, para alguns, legitimar o roubo de seus bens durante a Revolução Francesa.

O que fazer? Não podemos simplesmente rejeitar o Iluminismo, pois já somos um resultado dele. Em certo sentido, estamos contaminados por ele, e a única saída é *re-pensá-lo*. É isso que faz Kant. Ele toma o projeto cosmopolita, que teria, inicialmente, como laboratório experimental tanto a França quanto os EUA, e o torna mais rigoroso e sistemático, interpretando-o em termos mais jurídicos que morais.¹⁸⁵ O que inicialmente não parecia passar de propaganda judaico-maçônica nas mãos de Lessing e Mendelssohn adquiriu a dignidade de um sistema filosófico grandioso com o qual todo pensador futuro teria que se defrontar.

E, no entanto, mais uma vez, repetir-se-ia a ambivalência iluminista. Por um lado, teríamos um Kant pré-crítico examinando as raças com o máximo de rigor científico possível e enfatizando as diferenças étnicas entre as culturas. Por outro lado, teríamos um pensador na fase crítica defendendo uma moral universal, um direito cosmopolita e uma estética fundada em uma faculdade judicativa humana comum. Isso parece nos colocar a necessidade de escolher entre dois Kants. Podemos, como é de praxe, ignorar os escritos pré-críticos e apenas considerar a filosofia transcendental. Acredito, porém, que, face à complexidade atual das sociedades multiculturais, o tratamento preferencialmente empírico (embora baseado na literatura de viagem) do Kant pré-crítico permite uma compreensão mais convincente do que estava acontecendo naquele momento histórico em termos culturais. Podemos enquadrar o Kant crítico “idealista” nas categorias étnicas esboçadas pelo Kant pré-crítico.¹⁸⁶ Assim inserido no âmbito Protestante nórdico, e esclarecido o contexto particular das aspirações iluministas, passa a ser compreensível porque o projeto iluminista só poderia ter sentido, assim como o da paz perpétua, entre europeus por causa do grau, relativamente menor, de diferença étnica, religiosa e cultural.¹⁸⁷ Em outros termos, o

¹⁸⁵ Ao discutir o *jus cosmopoliticum* na Doutrina do Direito (Kant 1907), Kant o contempla como princípio jurídico, distinto portanto de um princípio ético ou filantrópico. Mesmo que os povos não tenham uma relação de amizade entre si, podem e devem respeitar o direito internacional.

¹⁸⁶ Evidentemente, o inverso também é possível. Mas a jogada no sentido apriorista, enfatizando que o Kant pré-crítico utilizava conceitos empíricos, não nos proporciona muito mais que uma mera desestabilização das categorias antropológicas. Mesmo que tal desconstrução interesse politicamente, ela não tem utilidade para uma análise dos conflitos étnicos contemporâneos, o que acaba exigindo a reintrodução dessas mesmas categorias antropológicas.

¹⁸⁷ Segundo Freud em *O Mal-estar na civilização*, haveria um narcisismo das pequenas diferenças que impediria o convívio entre povos próximos. Resta saber se, após os atentados de Madrid em 11 de Março de 2004, tais supostos narcisismos continuarão a

Iluminismo não era nem exportável nem universal. Não há “o” Iluminismo, mas apenas o Iluminismo europeu.

Apesar das precauções políticas de Kant e Mendelssohn, o Esclarecimento irá desembocar na trágica Revolução Francesa e no expansionismo napoleônico que, por sua vez, consolidará o despertar nacionalista no continente europeu.¹⁸⁸ O pensamento político moderno passa a ser distinguido a partir da Revolução em esquerda (jacobinos), centro (liberais) e direita (conservadores). É entre os diversos representantes desta última vertente política que se encontram os mais radicais críticos e detratores tanto do Iluminismo quanto da Revolução Francesa.

Pode-se dizer, com uma certa cautela, que a posição conservadora de Kant no que diz respeito à Revolução Francesa o colocaria hoje mais à direita no debate político. Isso se reforça pela atribuição, discutível e demagógica, feita por vezes a Kant de “anti-semitismo” e de “racismo”¹⁸⁹. Seja como for, a defesa kantiana da liberdade de pensamento em “O que significa orientar-se no pensamento” e em tantos outros escritos é tão incondicional que jamais se conciliaria com algum tipo de despotismo oriental.

Kant reagirá negativamente à Revolução e irá (na sua doutrina do direito)¹⁹⁰ negar o direito à sublevação popular. Ao discuti-la como expressão do progresso humano em *O conflito das faculdades*, ele deixará claro que não devemos nos iludir pela suposta importância dos grandes eventos e gestos, mas atentar para o nosso entusiasmo em tornar o mundo mais justo. Seja como for, para Kant não havia nada mais importante do que a auto-preservação da racionalidade, e como isso é impraticável em tempos de revolução e guerra, sua simpatia para com a Revolução Francesa não pode ter passado de uma certa concordância com os seus princípios abstratos, cuja implementação jacobina seria, no entanto, um prenúncio sanguinário dos crimes do comunismo, sua extensão histórica nos tempos de hoje.

ter sentido perante a importação “multicultural” de conflitos médio-orientais para dentro das nações européias, que não deveriam ter nada a ver com o assunto.

¹⁸⁸ Podemos, nos dias de hoje, esperar algo similar no Oriente Médio, ou seja, um nacionalismo pan-árabe ou pan-muçulmano em oposição ao expansionismo israelense e o neocolonialismo anglo-americano.

¹⁸⁹ Como espero ter mostrado, o espectro sinistro (como vemos nos trabalhos de Yovel e Bernasconi) do que se poderia apelidar um “Ku Klux Kant” não passa de exagero ou difamação de um grande pensador.

¹⁹⁰ Já no texto *Über den Gemeinspruch* de 1793 Kant negará o direito à rebelião por ser ela a maior violação do Estado e da legalidade (II. Verhältnis der Theorie und Praxis im Staatsrecht (gegen Hobbes), Folgerung).

O personagem do *Mensch* possibilitará o avanço político do Iluminismo enquanto instrumento para dissolver identidades étnicas, religiosas e estamentais. Isso, por sua vez, preparará o terreno para a expansão dos mercados coloniais tendo em vista a Revolução Industrial. No entanto, esses mercados serão sobretudo nacionais, englobando identidades regionais, cujas línguas e culturas tribais passam a ser progressivamente pressionadas no sentido de se adequarem a um padrão nacional comum. Assim, embora o personagem do *Mensch* nos possibilite vislumbrar a eventual globalização do capitalismo industrial, nacionalistas alemães e italianos no decorrer do século XIX terão que se defrontar com a tarefa, mais urgente, de construir identidades nacionais convincentes para suas populações regionalmente distintas. As guerras napoleônicas e a necessidade de unificação dos mercados nacionais põem, portanto, um freio temporário ao cosmopolitismo, pois as identidades nacionais européias só podiam ser definidas em oposições mutuamente exclusivas.

O Cristianismo e, em particular, o Catolicismo, com sua proposta unificadora concorrente, também será um rival do nacionalismo. Perante a necessidade de unificar alemães protestantes e católicos, será necessário recorrer a uma identidade não só lingüística, mas também racial. O apelo ao sentimento de comunidade racial terá, no projeto secular nacionalista, que tomar prioridade sobre o fervor cristão. A verdadeira raiz do racismo moderno está nessa necessidade de enfraquecer a influência política da Igreja Católica e do Cristianismo em geral.¹⁹¹ O conflito dificilmente reconciliável entre o cosmopolitismo, seja cristão ou secular, e o nacionalismo, embora compreensível a partir dos interesses político-econômicos díspares que visavam atender, gerará uma crise moral irremediável no mundo europeu que perdura até os dias atuais.

O abuso deliberado do discurso universalista como instrumento ideológico o conduziu no final ao desgaste total. A fabricação massiva de personagens ideais (role models) se esvazia agora na apatia cívica dos indivíduos visados, pois não têm como se identificar com tais abstrações ocas. O *Mensch*, enquanto produto imaginário, persegue, como um fantasma aterrorizador armado com a força da lei, aqueles que a ele não se submetem. A classe média branca, ampliada inicialmente pela cooptação

¹⁹¹ Isso pode ser o sentido mais profundo da chamada *Kulturkampf*, entre Bismarck e a Igreja Católica, que durou entre 1871 e 1883, e que usualmente se interpreta apenas como a uma luta pelo poder temporal e espiritual.

sistêmica do proletariado branco mas depois reduzida pela baixa natalidade, se defronta com as necessidades particulares das outras etnias em expansão que compõem suas sociedades multiétnicas, e se vê compelida, em oposição, a afirmar sua própria identidade. No entanto, a moral cosmopolita exige uma total disponibilidade de integração dos geneticamente recessivos com os geneticamente dominantes, tendo como pressuposto metafísico o dualismo gnóstico: o corpo é meramente externo e ruim, enquanto a essência mais importante do indivíduo é a sua alma ou espírito. Por isso, o materialismo que aparentemente reduz o ser humano aos seus genes e a seu fenótipo é chocante e moralmente repugnante. Tal visão seria um atentado contra a liberdade, pois não escolhemos nossos genes; seria uma negação da dignidade moral, pois nada poderíamos fazer para nos tornarmos aceitáveis ao Outro que nos exclui; seria um nepotismo étnico desprezível e exploratório, pois não haveria reconhecimento do mérito nem recompensação pelo trabalho cumprido; seria injusta e iníqua, pois exigiria a exclusão do Outro que está de braços abertos. É este *pathos* avassalador que, desde o abolicionismo, domina a consciência moral européia e branca em geral.

Por isso, com a eventual globalização da economia capitalista e a internalização dos conflitos étnicos estrangeiros no seio das sociedades multiculturais, o particularismo europeu passa a ser o pecado capital na cartilha moral dos ideólogos dominantes. O nacionalismo se torna aceitável apenas na sua versão multiétnica e quando encampado pela esquerda política para defender interesses econômicos locais. O empresário multiculturalista, raciocinando no curto prazo, utiliza o discurso cosmopolita para advogar a “tolerância” da imigração clandestina que lhe permite reduzir os salários dos trabalhadores brancos. O desemprego se torna estrutural e o indivíduo sem trabalho, cujo estado nacional já se encontra em dissolução e contração demográfica, se perde no vácuo, que ao mesmo tempo é um caos. É possível que, enquanto consumidor, ele encontre valores a partir dos quais possa construir algum tipo de identidade fragmentária. Isso tudo pode ser temporariamente útil ao sistema global, mas em última análise deverá conduzir essa porção produtiva da classe média à extinção irreversível de sua identidade e especificidade, pois ela é, e continuará sempre a ser, geneticamente recessiva. Nesse sentido, apesar de toda a indignação moral, a

biologia estabelece limites irrecorríveis, mesmo com o desenvolvimento da engenharia genética.

É nesse confronto entre moral cosmopolita e genética molecular que, após vários séculos, se estilhaça a consciência da humanidade européia nos dias de hoje. Temos um choque radical entre valores: a verdade científica e o suposto bem da moral cosmopolita, e, dada sua incompatibilidade, é incontornável termos de escolher entre um deles. À primeira vista, imaginaríamos que o dilema seria difícilíssimo. Mas, ao colocarmos cada um de um lado da balança e ponderarmos, vemos que o *pathos* cosmopolita não passa de uma paixão que se apresenta como racional por recorrer a uma legislação universal, ou seja, que diz respeito a seres ficcionais. Além disso, percebemos que seus pregadores, como Lessing e M. Mendelssohn, estavam quase que exclusivamente preocupados em parecer universalistas enquanto defendiam interesses étnicos e sectários de modo unilateral, ou seja, desconsiderando completamente aquilo que os sujeitos a serem esclarecidos sentiam e pensavam. No caso de Kant, ao contrário, somos obrigados a levar sua proposta universalista a sério, mas é justamente ele que passa a ser acusado, como vimos, de racismo e anti-semitismo, o que supostamente comprometeria seu cosmopolitismo. Deste modo, fica difícil evitar a sensação de um grande engodo intelectual que apenas obteve êxito por causa de nossa inerente propensão à compaixão universal.

Do outro lado da balança, temos a verdade científica que, apesar de sua falibilidade e incompletude, nos fornece modelos preditivos não só esclarecedores, mas indispensáveis para qualquer decisão normativa no campo da política e da moral. A demografia nos permite fazer projeções sobre como será a composição étnica da Europa, da Rússia e dos EUA, por exemplo, em 2050, e ter também uma idéia da densidade populacional nas áreas vizinhas. A genética molecular, através do estudo de marcadores, conseguiu mostrar que as diferenças entre os grupos raciais dependem de alterações mínimas, mas que, no entanto, essas diferenciações mínimas também são o que nos distinguem ligeiramente do chimpanzé e do camundongo. Por isso, elas precisam ser estudadas com cuidado, e não menosprezadas, como se tem tentado fazer. Dado que as diferenças raciais se manifestam em todos os sistemas do

organismo e que remédios podem ter efeitos diferentes em cada etnia¹⁹², é de suma irresponsabilidade acobertar estes fatos com o mero propósito de se adequar à ideologia igualitária atual. E assim voltamos à questão moral.

A moral cosmopolita, por estar fundada em uma metafísica gnóstica, produz um auto-engano que, não raramente, descamba no fanatismo e no extremismo. Dominado pela paixão universalista, o cosmopolita deseja ver aniquiladas todas as diferenças, pois não pode tolerá-las devido a sua origem material e ruim. Unindo-se a outros em confrarias, passa a pregar sua ilusão, impondo-a aos inconscientes, sem qualquer noção de consequência, pois para isso teria que guiar-se por parâmetros científicos que são, no fundo, materialistas. Disso decorre a universalização do auto-engano que, vertido em lei, terá consequências desastrosas e, portanto, imorais, pois diz respeito a seres abstratos que simplesmente não existem. O indivíduo concreto, submetido a tal lei, perde sua vida, pois não tem como sublimar-se e alcançar o universal, que o crucifica.

Na medida em que o Direito se fundamenta sobre o conhecimento da natureza e a reflexão prudente sobre as consequências, abre-se o caminho de uma justiça que poderá dar conta dos desafios do século XXI. Esse novo direito natural contemplaria a humanidade na sua concretude, sem legislar para abstrações, e reconheceria tanto os direitos individuais quanto coletivos. No lugar da compaixão universalista que oprime a diferença do Outro, forçando-o a homogeneizar-se e esmagando-o, a razão e o bom senso, guiados por uma sóbria reflexão sobre os fins da humanidade, poderão nos conduzir, senão a uma paz perpétua como desejava Kant, pelo menos a uma guerra mínima, com mecanismos de mediação diplomática internacional. Isso é bastante claro no caso dos conflitos étnicos na Irlanda do Norte, em Timor Leste, na Bósnia-Herzegovina, no Kashmir, na Ruanda e na Palestina. A imposição de um cosmopolitismo visando a criação de estados multiculturais nessas áreas simplesmente não é viável e segue uma lógica que, quando examinada com cuidado, se revela unilateral, de cima para baixo e profundamente irresponsável, além de desconsiderar as próprias populações atingidas. Inevitavelmente, o que acaba sendo necessário é a

¹⁹² Está documentada na literatura especializada a hipersensibilidade de orientais a certos remédios, assim como a ineficácia de alguns remédios contra ataques cardíacos que funcionam em brancos mas não em negros, que por isso vêm a falecer.

custosa e danosa presença de tropas de paz da ONU para prevenir conflitos que deveriam ser contidos através de estados étnicos separados que poderiam ser responsabilizados e negociar acordos entre si. Assim, não há como evitar o que seria, *de facto*, um separatismo. No entanto, tudo isso requer uma reflexão que se orienta não por ficções abstratas, mas por uma compreensão histórica e biológica bastante concreta das compatibilidades e incompatibilidades em questão e exige uma preocupação com as conseqüências, não uma mera obediência a deveres formais.

Esta seria a solução que, tendo em vista o que se estudou aqui, se sugeriria como alternativa ao atual irracionalismo cosmopolita. No entanto, mesmo que o sistema capitalista global consiga eventualmente operar, inclusive militarmente, após o desaparecimento por hibridização da classe média branca, permanecerá o problema civilizacional, que já se manifesta de modo agudo na barbárie multimidial (cujo profissionalismo competitivo e avanço técnico só potencializam seu efeito sem melhora de qualidade no conteúdo). Este tópico, também bastante sensível, requer duas considerações fundamentais.

A primeira é que não é possível determinar cientificamente, além de estimativas insuficientes que correlacionam massa cortical (e cerebral geral) e QI de filhos e pais, qual a relevância da origem étnica do genótipo para o futuro desempenho cultural do indivíduo. Sem dúvida, qualquer especulação *a priori* deste tipo se assemelharia ao pior gênero de delírio futurologista ou mesmo astrológico. Não se trata apenas do fato que isso agrediria a compaixão universal cosmopolita. O problema é que, pelo menos por enquanto, temos apenas indicadores dos mais genéricos, como QI, sem podermos avaliar qual será a reação do futuro indivíduo ao ambiente em que crescerá. É esta incógnita que suscita uma compreensível revolta perante qualquer afirmação sobre a correlação entre genes e cultura em um sentido étnico. Do ponto de vista cosmopolita, não há porque nem como uma cultura ser específica a um dado genótipo, pois sua relação é, dado o pressuposto metafísico dualista, contingente e arbitrário. O desentendimento com o materialista aqui é, portanto, dos mais graves e perigosos, assim como o do ateu e o crente.

A segunda consideração é que a própria difusão da civilização ocidental desfez ainda mais a já frágil correlação entre cultura e genes. Há casos em que áreas inteiras

da tradição européia são assimiladas e cultivadas com competência comparável (ou superior, dependendo do ponto de vista) àquela dos países originários. Um exemplo disso é a música erudita ocidental na Coreia do Sul, no Japão e na China. No caso de instrumentos de cordas como o violino, músicos orientais se destacam por sua destreza, perfeição técnica e musicalidade austera. Concomitante a isso, temos na Europa e nos EUA, particularmente, a hegemonia, em termos de popularidade, da música techno e hip-hop, supostamente de inspiração africana mas na verdade um artefato industrial. Nos seus países de origem, a música erudita se encontra em retração, refugiada em redutos institucionais e dependente do apoio público e privado que, com a progressiva decomposição dessas sociedades, pode desaparecer de um dia para o outro. Houve melhoras, por exemplo, na prática da pedagogia musical, permitindo uma formação superior para mais músicos. Alguns instrumentos, produzidos em escala industrial, tornaram-se mais acessíveis à população, mesmo carecendo de qualidade. Mas podemos, em face de tudo isso, afirmar com convicção que a música clássica ocidental está viva?

A resposta correta seria que ela está viva, mas em um arquipélago de minúsculas agremiações de amantes da música erudita espalhadas pelo mundo e, portanto, das mais diversas etnias. É possível argüir, ademais, que a música erudita nunca foi coisa do povo e que, nisso, nada mudou.

Tudo isso é verdade, mas não completamente. É impossível conceber a música de Chopin, Verdi, Wagner, Carlos Gomes, Dvorák, Grieg, Mussorgsky, Rimski-Kosákov, Elgar, Vaughan Williams, Bartók, Kodály, de Falla, Villa-Lobos e tantos outros sem considerar o vínculo que tiveram com a própria identidade étnica ou nacional. As suas composições eram vivas porque eram animadas por fatores extra-musicais que, por sua vez, eram revitalizados através da música. Nesse processo criativo, o artista realizava o ideal schilleriano de reintegrar o que havia sido mutilado na civilização moderna. Essa vivência, quase indescritível, era o que transportava Nietzsche e tantos outros ao mundo que Wagner, com seu gênio mitopoético, concebia em sons e gestos. Hoje, isso seria inimaginável e, pior, mal temos condições de comunicar a dimensão do que se perdeu. Tampouco poderíamos demonstrar categoricamente que todo esse processo criativo é exclusivo dos povos com genótipo europeu. Após a revolta modernista, a

prática artística renunciou à sua humanidade, entregando-se seja ao computador, seja ao acaso. Podemos apontar para as obras, mas, sendo produtos do gênio europeu, não conseguimos explicá-las, e sem tais explicações não podemos nem defendê-las nem justificar a preservação integral dos povos daonde surgiram. Seria grosseria apontar nos outros povos, como se fazia à época de Kant, as limitações ou mesmo falta de tal desenvolvimento cultural, que vai muito além de uma mera racionalização progressiva como descrita por Max Weber. E, no entanto, a especificidade européia permanece, mesmo sem explicação.

Em 1935, Edmund Husserl proferia em Viena seu célebre discurso sobre a crise da humanidade européia e a filosofia (“Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”). Com o advento de Adolf Hitler e o nacional-socialismo, o pai do movimento fenomenológico já não se sentia seguro na Alemanha e iria converter-se mais tarde do Judaísmo ao Catolicismo. Em seu discurso, ele evitou entrar em detalhes sobre o contexto político mais imediato de então e se concentrou em uma definição do ser europeu. Ele observava, porém, que as nações européias estavam doentes e em crise (“Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis.”) A identidade européia seria algo espiritual, não territorial, nem pertencente a um povo específico e abrangiria a todos que dela participassem. O espírito europeu conteria uma teleologia imanente e manifestaria a vocação humana pela busca do universal. Essa inclinação à universalidade é que daria ao espírito europeu uma supranacionalidade, na qual, apesar dos seus ódios mútuos, os povos europeus poderiam se reencontrar. Ele contrastava isso à relação entre europeus e indianos, na qual permaneceria sempre uma certa estranheza. No entanto, ele supunha que, embora os indianos quisessem se europeizar, os europeus jamais iriam querer se indianizar, pois isso seria regressivo e os afastaria do universal. A finalidade (ou telos) do homem europeu seria uma idéia infinita (que conteria sua individualidade e sua etnicidade) e, por isso, jamais poderia ser captada em alguma forma fixa. A filosofia enquanto *theoria* teria marcado o nascimento do espírito europeu e se realizaria pela busca livre, universal e secular dos ideais e normas mais elevados da humanidade. Demócrito, porém, com seu materialismo e determinismo, teria aberto uma via ruim para o pensamento, que resultaria no naturalismo ou objetivismo. Husserl afirmava

categoricamente que nunca haveria uma ciência objetiva do espírito, e que só a fenomenologia transcendental daria conta do problema e inclusive fundamentaria a psicologia naturalista. Na sua conclusão, ele explicava a crise européia como um aparente colapso do racionalismo que diria respeito, contudo, apenas ao naturalismo. As opções para a Europa seriam, então, duas: ou a queda na barbárie, ou o seu renascimento numa filosofia inspirada por um “heroísmo da razão” que lhe permitisse transcender o naturalismo.

Nietzsche observava, porém, que por mais que se apelasse com tanta insistência ao lado espiritual, um exame mais acurado e detido terminava sempre por revelar uma substancial base fisiológica condicionando o que parecia ser imaterial. Basta considerar, no caso da religião, quantas preces piedosas são de fato motivadas pelo desejo de obter algum bem material. Decerto, se pudéssemos aceitar a definição espiritual ou fenomenológica de Husserl, a atual difusão da civilização européia pelo mundo todo significaria que a Europa estaria bem. No entanto, tal interpretação dos fatos seria, no mínimo, bastante enviesada, bastando considerar problemas demográficos como a baixa natalidade e a imigração ilegal e predatória nos países europeus. Embora Husserl rejeitasse o que ele denominava racionalismo naturalista do Iluminismo como origem da crise, de modo algum se pode aceitar que o desaparecimento físico dos povos europeus seja algo sem maiores conseqüências para a própria continuidade do tal espírito europeu. E, contudo, se outros povos de fato conseguem assimilar esse espírito e levá-lo adiante, como parece claro com os povos orientais com sua impressionante industrialização, isso não nos autoriza a considerar os povos europeus como algo descartável, cuja continuidade física e histórica nos seja indiferente. Ao imaginar um espírito europeu desencarnado, que apenas de modo accidental ou contingente se vincula ao corpo, Husserl possibilita uma situação na qual o aspecto natural, que ele tanto condena no materialismo, tenha que ser fisicamente destruído na sua dimensão de vida coletiva para permitir que a luz de todo indivíduo brilhe em todos os lugares, a despeito de sua encarnação étnica. *Fiat lux, pereat vita.*

No final das contas, a realização do cosmopolitismo na sociedade multiétnica atual tem como preço a extinção da vida física e cultural da humanidade européia, que gerou tais princípios em primeiro lugar, e a sua substituição, mesmo que apenas

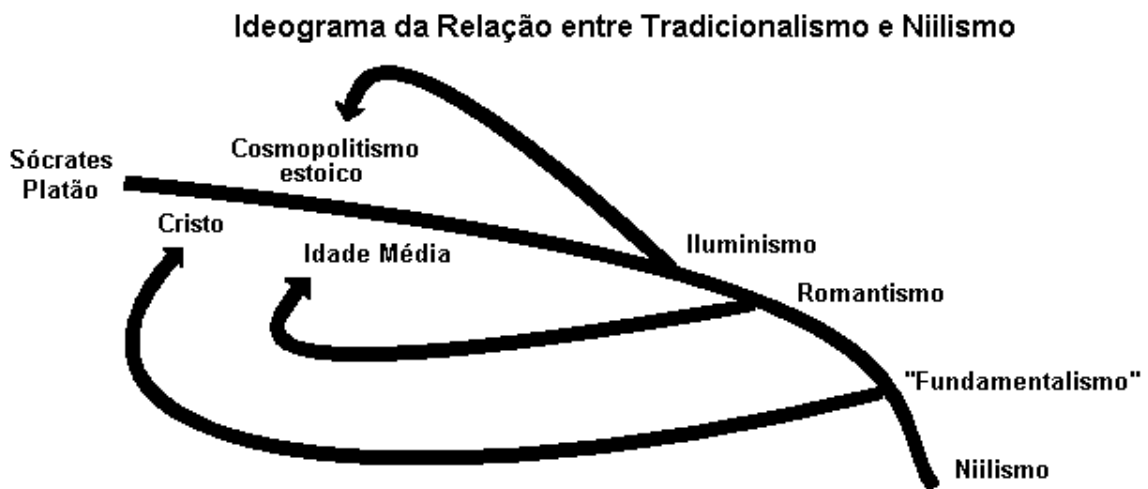
parcial, por particularismos étnicos estranhos. O humanismo universal, no seu afã compadecido de impor seus ideais abstratos, se torna a mais destrutiva das ideologias, pois ao repudiar toda materialidade concreta corrói a matriz corpórea que a gerou, e por motivos delirantes. *Fiat lux, pereat Europa* é o lema sob o qual se espera agora garantir um suposto progresso da humanidade, sejam lá quais forem as conseqüências para os povos geneticamente recessivos. Essa forte luz, vinda do Oriente ou qualquer outro lugar, certamente ilumina a paixão cega dos pastores carismáticos que nos conduzem à morte. Obnubilados, estes iluminados nem precisam mais ouvir a voz grosseira de Papageno, pois seu bico está convenientemente trancado com um cadeado de ouro e, de qualquer modo, todo diálogo seria infrutífero e desagradável.

Como era de se esperar, a própria filosofia enquanto exercício livre da razão se torna impossível fora da clandestinidade, pois na sociedade multicultural a paixão associada ao desacordo pode facilmente degenerar em um confronto étnico violento, não havendo meio-termo argumentativo entre as partes. Os únicos valores comuns que podem ser compartilhados pelos cosmopolitas são aqueles relacionados à sua humanidade comum abstrata, mas na efetividade estes se revelam primais e pouco mais que animais: não morrer e poder sobreviver com um mínimo de conforto. Por isso, a cultura na sociedade multiétnica não consegue passar do sincretismo mais superficial, no qual elementos díspares são imaginados como sendo “iguais” a partir de uma fantasia abstrata e esotérica. Nada disso chega a constituir uma “razão universal” que possa ser levada a sério.

A hipocrisia do projeto iluminista, visível na propaganda de Lessing e Mendelssohn, se concretiza nos dias de hoje na forma de campanhas militares para “democratizar” determinadas populações de cima para baixo. Constatamos o mesmo padrão observado por Koselleck, no qual o agente hipocritamente adota o discurso filantrópico e se crê detentor do bem a ponto de estar justificado em valer-se do uso extremo da força para realizar seus desígnios. Kant, ao contrário, condenava explicitamente o roubo e a exploração do sistema colonial. No entanto, o nexos do processo histórico pós-iluminista reside claramente na tentativa de concentração totalitária de poder, capital e mídia, radicalizado sobretudo após o fim da Segunda Guerra Mundial. A identidade cosmopolita corresponde ao indivíduo “esculpido” para

melhor servir de meio ao sistema, e jamais ser um fim em si. Desprovido de caráter, submetido a um regime de trabalho e de pagamento de impostos que sustentam os próprios mecanismos estatais que o oprimem, proibido de se organizar etnicamente para defender seus direitos comunitários, educado em modo deficiente sobre a civilização de que deveria ser herdeiro e continuador, vivendo infeliz sob o peso de uma culpa coletiva que lhe é imposta pela mídia, impedido de utilizar a razão senão como meio para satisfazer de modo mais “inteligente” as suas carências postíças no ato do consumo, o *Mensch* é o fim do ser humano ocidental, o último homem.

Estamos vivendo, portanto, os estágios finais do percurso vislumbrado por Nietzsche ao examinar o desdobramento imanente do racionalismo socrático-platônico, que se manifesta no aprofundamento do niilismo. Se tomarmos esse diagnóstico como dado e analisarmos os movimentos tradicionalistas, percebemos que eles assumem um caráter reativo, de retorno a um estado anterior idealizado, como representado no diagrama abaixo.



O preocupante dessa análise nietzscheana é que, enquanto a modernidade avança para estágios cada vez mais radicais de niilismo e de conseqüente desagregação social, teremos impulsos fortes no sentido contrário para retroceder a uma etapa anterior, criando abalos cada vez mais graves. E, como entendia Nietzsche, o problema é que isso apenas estabelece um ciclo vicioso, pois mesmo que se volte ao saudoso

momento anterior, a lógica interna do racionalismo ocidental inevitavelmente fará com que gradualmente se comece a percorrer de novo o caminho do niilismo. A única saída ideológica seria voltar para a sociedade tradicional e autoritária, mas isso também não funciona porque a técnica científica, aplicada à economia e à guerra, garante a supremacia do Estado moderno. E o que torna difícil a compreensão e avaliação desse processo é que a modernidade, enquanto processo niilista por excelência, se nutre e fortalece na destruição indiscriminada, que serve então como pretexto para poder-se construir algo supostamente melhor.

Por cima de todo esse processo paira, nas alturas da abstração, o pensamento kantiano. Os males contemporâneos, que podemos enumerar de modo interminável, ficam aquém da profundidade visionária e da precisão dos princípios com os quais ele reconstruiu o projeto iluminista. Na medida em que lhe foi humanamente possível, ele procurou pensar enquanto indivíduo capaz de contemplar o universal. O seu Iluminismo era sincero, e não visava facilitar a ascensão política de uma elite étnica e sectária como no caso de Lessing e Mendelssohn. A moral e a filosofia da história kantianas ainda podem ser empregadas como metro para avaliar o quanto estamos distantes do ideal. Certamente, não há modo melhor de realizar a crítica *imane*nte do Iluminismo do que recorrer aos diversos parâmetros que ele nos oferece.

Se o projeto kantiano tivesse sido seguido à risca, não estaríamos na situação atual. Por mais que, segundo Koselleck, a crise institucional fosse inevitável, Kant nos oferecia medidas de contenção, inclusive separatistas, que eram temperadas por uma prudência muito pouco utópica. Mas não foi isso que aconteceu, e agora não podemos voltar atrás para remendar os erros cometidos. Carecemos, sobretudo, de indivíduos que possam se distanciar de suas subjetividades e etnicidades a ponto de conseguir formular propostas reconhecidas como universais. A razão se limita agora à articulação e apologia de interesses étnicos díspares sob roupagem pretensamente cosmopolita. Cada etnia tem, por causa de suas diferenças genéticas e culturais originárias, necessidades específicas para sua preservação e desenvolvimento que precisariam ser reconhecidas enquanto direitos coletivos. Os indivíduos só conseguem sobreviver e buscar a felicidade jeffersoniana na medida em que se integram em alguma comunidade particular da sociedade multiétnica. A relação das comunidades entre si é

de competição por recursos materiais escassos e de disputa física por espaço cultural e lingüístico finito nos meios de comunicação. Os indivíduos que pretendem continuar a civilização ocidental precisam encontrar não só um espaço mínimo para trabalhar, mas incentivo público. Esta competição selvagem no mercado cultural é um jogo de forças no qual o exercício da racionalidade tem pouca valia ou serventia, pois o estado de natureza foi reintroduzido no plano ideológico e a verdade politicamente incorreta, para sua própria surpresa, descobre-se enquadrada como crime de ódio. O discurso moral se revela mera racionalização de interesses econômicos. O discurso religioso mascara ambições políticas. A ciência não passa de técnica. E agora o discurso racional oculta preconceitos étnicos. Tudo isso se tornou lugar comum na cultura atual.

É perfeitamente lícito acreditar que, vendo a situação atual das alturas do pensamento kantiano, tais “baixezas empíricas” não atinjam o Iluminismo enquanto projeto abstrato. Mas cumpre lembrar que uma coisa era defender a razão contra um Lutero que a acusava de ser rameira. Outra coisa, bem mais difícil, é *redimi-la do descrédito geral e estabelecido*, sobretudo em um momento em que a sua promiscuidade ideológica não só é um passado notório que continua a ser constatado no dia-a-dia, mas sequer suscita mais indignação. Essa indiferença pela razão era, compreensivelmente, um dos maiores temores do pensador prussiano.

É possível documentar, enfim, pela leitura dos textos principais de vários autores iluministas alemães de diversas tendências, a presença do que se configura como um conjunto de personagens imaginários, construídos esteticamente ou teoricamente. Entre estes, a figura do *Mensch* (indivíduo universal) é absolutamente central, embora seu caráter inevitavelmente abstrato dificulte, mesmo que não impeça totalmente, sua representação dramática e também o seu exame teórico.

6 Bibliografia

1. Arkush, Allan. "The Questionable Judaism of Moses Mendelssohn". *New German Critique*. 1999 Spring-1999 Summer; 77:29-44.
2. Beck, Lewis W. "Kant and the Right of Revolution". in: Chadwick, Ruth F., editor. *Immanuel Kant: Critical Assessments, Vol. III - Kant's Moral and Political Philosophy*. London & NY: Routledge; 1992; pp. 399-411.
3. Bernasconi, Robert. "Kant as an Unfamiliar Source of Racism". T. Lott & J. Ward, editors. *Philosophers on Race*. Oxford: Blackwell; 2001a.
4. ---. "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race". in: , Bernasconi Robert, editor. *Race*. Oxford: Blackwell; 2001b.
5. Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner; 1998.
6. Chailley, Jacques. *The Magic Flute Unveiled: Esoteric Symbolism in Mozart's Masonic Opera - An Interpretation of the Libretto and the Music*. Rochester (Vermont, USA): Inner Traditions International; 1971.
7. Chamberlain, Houston Stewart. *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Ungekürzte Volksausgabe, 28. Auflage ed. München: F. Bruckmann K.-G.; 1942.
8. Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. London: Penguin; 1986.
9. ---. *The Extended Phenotype: The long reach of the gene*. Revised ed. Daniel Dennett, Afterword. Oxford & NY: Oxford University Press; 1999.
10. Dühring, Eugen. *Die Judenfrage*. 2nd 1881 ed. Alexander Jacob, editor and translator. Brighton (England): Nineteen Eighty Four Press; 1997.
11. Einstein, Alfred. *Mozart: His character, his work*. Arthur Mendel, Nathan Broder, translators. NY: Oxford University Press; 1962.
12. Eze, Emmanuel Chukwudi. *Race and the Enlightenment - A Reader*. Oxford: Blackwell; 1997.
13. Fichte, Johann Gottlieb. *Philosophie der Maurerei: Briefe an Konstant*. Thomas Held, editor. Bonn-Düsseldorf: Parerga; 1997.
14. Forster, Georg. *Sämtliche Schriften, Tagebücher und Briefe: Briefe 1792 bis 1794 und Nachträge (Bd. 17)*. Klaus G. Popp, editor. Berlin : Akademie-Verlag; 1998.
15. Foucault, Michel. "Un cours inédit de Michel Foucault". *Magazine Littéraire*. 1984; (207):35-39.
16. Garde, Noel I. Edgar Leoni. *Jonathan to Gide: The Homosexual in History*. NY: Vantage; 1964.

17. Hamann, Johann Georg. *Golgotha und Scheblimini* . Hamann's Schriften VI / hrsg. von Friedrich Roth ed. Berlin : G. Reimer; 1821.
18. Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1986.
19. Hobeika, Georges. *Lessing. De la révélation à l'âge adulte de la raison*. Paris: Les Éditions du Cerf; 1997.
20. Horkheimer, Max . *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940 - 1950*. Gesammelte Schriften ed. Frankfurt am Main: Fischer; 1987.
21. Jablonski NG, Chaplin G. "The evolution of human skin coloration". *J Hum Evol* . 2000 Jul; 39(1):57-106.
22. Jacob, Margaret C. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. Oxford & NY: Oxford University Press; 1991.
23. Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Kant's gesammelte Schriften Band VI ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, ed. Berlin: Georg Reimer Verlag; 1907.
24. ---. "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764). in: Kant, Immanuel. *Kants Werke - Vorkritische Schriften II (1757-1777)*. Akademie-Textausgabe ed. Berlin: de Gruyter; 1968a; pp. 205-256.
25. ---. "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse". Maier, Heinrich, editor. *Kants-Werke Akademie Ausgabe: Abhandlungen nach 1781*. Berlin: de Gruyter; 1968b; pp. 89-106.
26. ---. *Streit der Fakultäten*. *Kants Werke - Akademie Textausgabe Band VII* ed. Vorländer, Karl, editor. Berlin: de Gruyter; 1968c.
27. ---. "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie". Maier, Heinrich, editor. *Kants-Werke Akademie Ausgabe: Abhandlungen nach 1781*. Berlin: de Gruyter; 1968d; pp. 157-184.
28. ---. "Von den verschiedenen Racen der Menschen" (1775). in: Kant, Immanuel. *Kants Werke - Vorkritische Schriften II (1757-1777)*. Akademie-Textausgabe ed. Berlin: de Gruyter; 1968e; pp. 427-444.
29. ---. "Was heißt: Sich im Denken orientieren?"(1786). Maier, Heinrich, editor. *Kants-Werke Akademie Ausgabe: Abhandlungen nach 1781*. Berlin: de Gruyter; 1968f; pp. 131-148.
30. ---. "Rezensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Teil 1. 2." (1785). in: Vorländer, Karl, editor. *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Philosophische Bibliothek ed. Hamburg: Meiner; 1973a; pp. 21-48.
31. ---. "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793). in: Vorländer, Karl, editor. *Kleinere Schriften zur*

- Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Philosophische Bibliothek ed. Hamburg: Meiner; 1973b; pp. 67-114.
32. ---. "Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf" (1795). in: Vorländer, Karl, editor. *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Philosophische Bibliothek ed. Hamburg: Meiner; 1973c; pp. 115-170.
 33. ---. *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek ed. Raymund Schmidt Hamburg: Felix Meiner; 1976.
 34. ---. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 8th ed. Vorländer, Karl, editor. Hamburg: Meiner; 1978.
 35. ---. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Philosophische Bibliothek ed. Karl Vorländer, editor. Hamburg: Meiner; 1980.
 36. ---. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784). in: Jürgen Zehbe, editor. *Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. 3rd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 1985a; pp. 55-61.
 37. ---. "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796). in: Jürgen Zehbe, editor. *Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. 3rd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 1985b; pp. 94-110.
 38. Koselleck, Reinhard. *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, tradutora. Rio de Janeiro: Editora Contraponto UERJ; 1999.
 39. Lampert, Francis John. *German Classical Drama: Theatre, Humanity and Nation 1750-1870*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; 1990.
 40. LeBon, Gustave. *La révolution française et la psychologie des révolutions*. Robert A. Nye, Introduction by . New Brunswick (USA) & London (UK): Transaction Books; 1980.
 41. Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Lessings Werke: Auswahl in sechs Teile auf Grund der Hempelschen Ausgabe ed. Olshausen, Waldemar, editor. Leipzig: Deutsches Verlagshaus Bong & Co.; 1925a.
 42. ---. *Die Juden*. Lessings Werke: Auswahl in sechs Teile auf Grund der Hempelschen Ausgabe ed. Olshausen, Waldemar, editor. Leipzig: Deutsches Verlagshaus Bong & Co.; 1925b.
 43. ---. *Ernst und Falk - Gespräche für Freymäurer*. Lessings Werke: Auswahl in sechs Teile auf Grund der Hempelschen Ausgabe ed. Olshausen, Waldemar, editor. Leipzig: Deutsches Verlagshaus Bong & Co.; 1925c.
 44. ---. *Laokoon*. Werke Band VI, Kunsttheoretische und kunsthistorische Schriften, Herausgegeben von G. Goepfert, bearbeitet von Albert von Schirnding ed. G. Goepfert, editor. -: -; 1974.
 45. ---. *Gegensätze des Herausgebers*. Werke Band VII, Theologiekritische Schriften I und II,

Herausgegeben von G. Goepfert, bearbeitet von Helmut Göbel, 2. Auflage ed. -: -; 1976.

46. ---. *Nathan der Weise*. Reclam Universal-Bibliothek ed. Reclam; 1990.
47. MacDonald, Kevin B. *A people that shall dwell alone: Judaism as a group evolutionary strategy*. Westport (CT) & London: Praeger; 1994.
48. ---. *The Culture of Critique: An Evolutionary Analysis of Jewish Involvement in Twentieth-Century Intellectual and Political Movements*. Westport (CT) & London: Praeger; 1998a.
49. ---. *Separation and its discontents: Toward an evolutionary theory of anti-Semitism*. Westport (CT) & London: Praeger; 1998b.
50. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd. ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press; 1984.
51. McCarthy, Thomas A. "On the Way to a World Republic? Kant on Race and Development". Lothar Waas, editor. *Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem*. Duncker & Humblot Verlag; 2003.
52. Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Alexander Altmann, Allan Arkush, translator. Hanover (NH): Brandeis University Press/University Press of New England; 1983.
53. Mendelssohn, Moses. "Über die Frage: was heißt aufklären?". Jürgen Zehbe, editor. *Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. 3rd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 1985; pp. 129-132.
54. ---. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. David Martyn, editor. Bielefeld: Aisthesis; 2001.
55. Mozart, W. A., composer. *Die Zauberflöte: Eine deutsche Oper in zwei Aufzügen* Gruber, Gernot & Orel Alfred. Neue Ausgabe sämtlicher Werke ed. Schikaneder, Emanuel & Giesecke Carl Ludwig, Librettists. Kassel: Bärenreiter Verlag.
56. Romano, Roberto. "Kant e a Aufklärung". in : Romano, Roberto. *Corpo e cristal: Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara; 1985.
57. Rushton, J. Philippe. *Race, Evolution and Behavior: A Life History Perspective*. New Brunswick (USA) & London (UK): Transaction Publishers; 1997.
58. Sedding, Gerhard. *Lektürehilfen Gotthold Ephraim Lessing Nathan der Weise. (Lernmaterialien)*. 8th ed. Stuttgart: Ernst Klett; 1998.
59. Sombart, Werner. *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. M. Epstein, translator. New Brunswick (USA) & London (UK): Transaction Books; 1982.
60. Sorkin, David. "The Mendelssohn Myth and Its Method". *New German Critique*. 1999 Spring-1999 Summer; 77:7-28.

61. Stern, Curt. *Principles of Human Genetics*. San Francisco, CA: W.H. Freeman & Co.; 1949.
62. Torres Filho, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense; 1987.
63. Wilson, Edward Osborne. *On Human Nature*. Cambridge (MA) & London (UK): Harvard University Press; 1978.
64. Windelband, Wilhelm. *A History of Philosophy - Volume II: Renaissance, Enlightenment and Modern*. NY: Harper & Row; 1958.
65. Yates, Frances A. *The Rosicrucian Enlightenment*. London & NY: Routledge; 1972.
66. Yovel, Yirmiyahu. *Dark riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. University Park, PA: Penn. State Univ. Press; 1998.

7 Índice Onomástico

- Abif, Hiram, 143
 Abraão, 43
 Adorno, 5, 19
 Altmann, Alexander, 80, 112, 114, 135
 Arkush, Allan, 80, 132
 Bartók, 297
 Basedow, 26
 Beck, Lewis W., 272
 Bellarmino, 92
 Bernard, Samuel, 8
 Bernasconi, R., 190, 249, 254, 291
 Bismarck, 292
 Blumenbach, 245
 Boas, 267
 Bocaccio, 59
 Bode, Johann Joachim Christoph, 22
 Bonnet, 244
 Börne, 41
 Buffon, 192, 204, 206, 217
 Bürger, 41
 Burke, 248
 Büsching, 243
 Byron, 41
 Camper, Petrus, 204
 Carlos, Duque de Braunschweig, 37
 Carteret, 207, 242
 Cassirer, Ernst, 40, 75, 119, 248
 Chailley, Jacques, 141
 Chamberlain, H.S., 40, 121
 Chopin, 297
 Clemente XII, 146
 Cook, Cpt. James, 223
 Cranz, August Friedrich, 110
 da Ponte, Lorenzo, 149
 Darwin, 197
 Dawkins, Richard, 275
 de Falla, 297
 de Maistre, 188
 Demanet, 207
 Deméter, 156
 Descartes, 9, 91
 Diderot, 10
 Dohm, Christian Wilhelm, 106, 129
 Dühring, Eugen, 14, 39, 41, 44, 73, 75, 89, 138
 Dvorák, 297
 Einstein, Albert, 44
 Einstein, Alfred, 146, 149
 Elgar, 297
 Epicurismo, 108
 Epicuro, 103
 Eskeles, Eleonore, 149
 Espinosa, 41, 88, 91, 106, 123
 Eze, Emmanuel .C., 189
 Ferdinand, Duque de Braunschweig, 23
 Fichte, 29, 32, 35, 47, 284
 Fontana, 219
 Ford, Henry, 21, 81
 Forrest, 242
 Forster, Georg, 222
 Foucault, Michel, 271
 Frederico II da Prússia, 10, 22, 108, 157, 274
 Frederico, Eleitor Palatino, 9
 Freud, 290
 Giesecke, Carl Ludwig, 148
 Gluck, 146
 Goethe, 10, 33, 147, 149
 Goeze, Johann Melchior, 36, 37, 39, 72
 Gomes, Antonio Carlos, 297
 Grieg, 297
 Grimm, 74
 Günther, Johann Valentin, 149
 Haendel, 141
 Hamann, 48, 135, 185
 Hanuman, 251
 Haydn, 10, 146, 147, 151
 Hegel, 40, 126, 259
 Hennings, August von, 86
 Herberstein, Conde de, 149
 Herder, 13, 40, 47, 49, 147, 203, 204, 205, 206, 235, 284
herem, 112
 Heródoto, 198
 Herz, Henriette, 149
 Herz, Marcus, 262
 Herz, Markus, 149
 Hitler, 298
 Hobbes, 88, 90, 91, 110, 286
 Hobeika, Georges, 15, 37, 43, 45
 Hollywood, 267
 Horkheimer, 5, 19
 Humboldt, Alexander von, 223
 Hume, 252
 Hund, Karl Gottlieb Freiherr von, 23
 Husserl, 298, 299
 Igreja Católica, 9, 24, 36, 62, 88, 90, 100, 101, 107, 108, 113, 115, 146, 172, 285, 290, 292
 Jablonski, Nina, 202
 Jacob, Margaret, 10, 22, 24, 79, 147, 153

- Jacobi, 279
 Jahn, Friedrich Ludwig, 284
 Jefferson, 303
 João II, 221
 Johnson, Georg Friedrich, 23
 Jong, Jacob Salomon de, 80
 Joseph II, 146, 149
 Jung, Carl Gustav, 158
 Kant, 10, 40, 48, 82, 87, 104, 118, 130
 Karl Gottlieb von Hund, 147
 Katte, Hans von, 157
 Kawanago, Yoshikatsu, 88
 Kayserling, Meyer, 84
 Kipling, Rudyard, 21
 Klein, Anton von, 150
 Klotz, C. A., 39
 Knigge, 147
 Kodály, 297
 Koselleck, 6, 7, 8, 15, 33, 47, 87, 170, 300, 302
 Labat, 254
 Lamport, F.J., 13
 Landriani, 219
 Lavater, Johann Caspar, 58, 111
 LeBon, Gustave, 7, 101, 289
 Leibniz, 41
 Leoni, Edgard, 157
 Lessing, 9, 118, 148
 Levin, Rahel, 149
 Licurgo, 253
 Lind, 219
 Lineu, 227, 229
 Locke, 33, 88, 91, 117
 Luís XIV, 8
 Luís XV, 8
 Luís XVI, 170
 Luria, Isaac, 79
 Lutero, 115, 303
 MacDonald, Kevin, 40, 43, 60, 106, 264, 267
 MacIntyre, Alasdair, 141
 Maimon, Salomon, 131, 135
 Maria Teresa da Áustria, 172
 Marsden, 240
 Martyn, David, 127
 Marx, 285
maskilim, 81, 108, 111, 113
 Maupertuis, 195
 McCarthy, Thomas, 190
 Menasseh ben Israel, 84, 106, 108
 Mendel, 196, 210
 Mendelssohn, Joseph, 133
 Mendelssohn, Moses, 8, 36, 72, 246, 279
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix, 81, 133
 Mersenne, Marin, 9
 Mesmer, 152
 Metzler, Johann Georg, 148
 Mirandola, Pico della, 79
mohel, 109
 Montesquieu, 10
 Mörschel, Daniel Ernst, 112
 Mozart, 11
 Mozart, Leopold, 147
 Mussorgsky, 297
 Napoleão, 151
 Nietzsche, 163, 278, 297, 299, 301
 Olmütz, Joseph Wolf de, 147
 Olshausen, W., 33
 ONU, 29, 296
 Origenes, 47
 Pallas, 216
 Papageno, 11, 142, 285
 Pascal, 137
 Pembroke, Conde de, 33
 Phidias, 121
 Philotas, 13
 Plankenstern, Barão Raimund Wetzlar von, 149
 Platão, 285
 Plutarco, 156
 Pombal, Marquês de, 9
 Pope, Alexander, 79
 Proteu, 255
 Pufendorf, 97
 Ramsay, Andrew Michael, 23
 Ramsay, James, 238
 Reimarus, Hermann Samuel, 37, 38
 Reinhold, Karl Leonhard, 225
 Rimski-Kosákov, 297
 Romano, Roberto, 272
 Rousseau, 10, 41, 103, 118, 152
 Royal Society, 10
 Rushton, J.J.P., 203, 204
 Saint-Just, 171
 Schelling, 40
 Schikaneder, Emanuel, 148
 Schiller, 10, 41
 Schlegel, Friedrich, 37, 49
 Schönberg, 268
 Semler, J. S., 39
 Shaftesbury, Lorde, 231
 Shakespeare, 13, 44
 Shylock, 44
 Smith, Adam, 19
 Sócrates, 22
 Sombart, Werner, 8, 20, 264
 Sömmering, 234
 Sonnenfels, Joseph Baron von, 111
 Sorkin, David, 132
 Spengler, Oswald, 79
 Sprengel, 238
 Stern, Curt, 210
 Sterne, 228

Tetens, 82
Thomasius, 97
Tocqueville, 154
Torres Filho, Rubens Rodrigues, 276
Ulloa, Don, 240
Vaughan Williams, 151, 297
Verdi, 185, 297
Villa-Lobos, H., 297
Voltaire, 10, 41, 262
Voß, 285
Wagner, 144, 151, 297

Weber, Max, 9
Weishaupt, Adam, 147
Wilson, E.O., 158
Windelband, 47, 81
Wittgenstein, 267
Wolff, 97
Wren, Cristopher, 33
Yates, Frances, 9
Yovel, Yirmiyahu, 131, 191, 267, 268, 291
Zinnendorf, Conde, 22, 24, 147
Zoroastro, 163