

**DIALÉTICA DO RECOMEÇO:
MENDELSSOHN E A REFUNDAÇÃO MODERNA DA METAFÍSICA COMO
HISTÓRIA DA FILOSOFIA**

**Resuming Dialectic:
Mendelssohn and the modern refoundation of Metaphysics as History of philosophy**

Fábio Mascarenhas Nolasco

Universidade de Brasília
fabio.nolasco@unb.br

Ao Prof. Marcos Lutz Müller *in memoriam*

Resumo: Este ensaio busca oferecer uma coleção de materiais historiográficos, em sua maior parte traduzidos do alemão, a bem da contextualização mais detalhada do papel de Moisés Mendelssohn no debate filosófico alemão da segunda metade do XVIII, em especial no que concerne à provável influência de suas reflexões em Kant e Hegel. Início com (1) a consideração das novidades trazidas à tona por M. Serres no que concerne à interpretação de Leibniz, e o faço com o intuito de introduzir em sentido amplo a problemática da *característica universal*, que servirá de fio condutor neste percurso. Tal introdução me permite definir (2) alguns dos termos mediante os quais observaremos o debate entre Kant e Mendelssohn, a começar com a análise (3, 4) de alguns aspectos do concurso sobre a cientificidade da metafísica proposto pela Academia de Ciências da Prússia em 1762, e em seguida com a observação (5, 6), mesmo que sumária, de alguns outros momentos importantes do contato entre ambos os filósofos. Meu objetivo é ilustrar a posição mendelssohniana, mesmo que de maneira introdutória, no intuito de se lançar alguma luz sobre seu projeto crítico de impor limites à razão teórica da matemática clássica e à razão prática da mística cabalística – diapasão em que se exercita a mágica e o fascínio do ideário da característica universal – o que promete, por sua vez, iluminar tanto alguns aspectos fundamentais do projeto da *Crítica da Razão Pura* de Kant quanto da *Ciência da Lógica* de Hegel. À guisa de conclusão (7) relatarei, mesmo que de maneira episódica e sumária, aspectos da *querela do pantéismo* e indicaremos brevemente como Kant e Hegel, de maneiras opostas, a ela reagiram.

Palavras-chave: característica universal; metafísica; belas ciências; dialética.

Abstract: This essay searches to offer a large array of historiographic material so as to allow a more detailed contextualization of the role Moses Mendelssohn played in the classic German philosophical debate, especially in what concerns the probable influence of his reflections in Kant and Hegel. I start off (1) by taking into account some novelties brought to light in 1968 by M. Serres pertaining to the interpretation of Leibniz' philosophy, and this in order to introduce in general terms the questions orbiting around the idea of the *caracteristica universalis*, which heretofore shall be our guiding thread. Such an introduction allows me to determine (2) some of the terms by which I will observe the debate between Kant and Mendelssohn: at first through the analysis (3, 4) of some aspects of the 1762 *Preissfrage* of the Prussian Academy of Sciences focusing the scientific status of metaphysics; and then (5, 6) by the summary observation of other important exchanges between Mendelssohn and Kant. My objective, thus, is to illustrate Mendelssohn's positions, even if only in an introductory fashion, so as to throw some light onto his critical project of imposing limits to classical mathematics' theoretical reason and to cabalistic mystique's practical reason – precisely the field wherein the *caracteristica* worked out its magic and fascination. This illustration promises on its turn to throw new light onto some

founding aspects both of Kant's *Critique of Pure Reason* and Hegel's *Science of Logic*. By way of conclusion, I shall relate, again in an episodic and summary fashion, some aspects pertaining to the *Pantheismusstreit* and how Kant and Hegel reacted differently to it.

Keywords: característica universalis; metaphysics; *schöne Wissenschaften*; dialectics.

1.

Em 1968, Michel Serres alcançou notoriedade por defender que as modulações e alterações leibnizianas no conceito cartesiano de *mathesis universalis* permitiram ao filósofo de Hannover inaugurar, no fim do séc. XVII, mas sem entrar em choque frontal com os princípios fundamentais da *verae analysis*, uma teoria dos múltiplos começos¹. Teria sido, assim, por seu efeito liberalizante dentro da teoria analítica, até aquele ponto exclusivamente “euclidiana” – o que equivaleria a dizer que era de fato muito pouco euclidiana, já que Euclides de maneira alguma havia rompido com a imagem aristotélica do equilíbrio ou codeterminação recíproca entre analítica e dialética –, que Leibniz fez furor na *República das Letras* de seu tempo, particularmente com a querela sobre o cálculo e a metafísica do infinitesimal, vindo a tornar-se, ainda em vida, uma pedra no sapato da *Royal Academy* de Londres e, depois de falecido, um espectro a pairar constantemente sobre as discussões matemáticas da *Académie des Sciences* de Paris. No entanto, na metade tardia do século XIX, anos de ouro da lógica formal, Leibniz foi sagrado herói lógico-matemático por excelência, e nesse ínterim algo de sua

¹ “É preciso definir, em Leibniz, uma certa separação entre a esperança e a realização, o projeto e a efetivação. Certamente, a tarefa que ele se coloca, o objetivo que ele se impõe, ele o repete frequentemente, parece ser a ordem única, a ordem elementar tal como Euclides constituiu para as matemáticas. Uma tal ordem é o fim em direção ao qual ele parece tender. Disso, uma primeira distinção: o more geométrico não é uma ordem metódica inicial, aquilo a partir do que tudo se constitui, o modelo a imitar, mas um objeto final rejeitado mais tarde sem repouso e sem trégua, quando ele chegar a compreender a totalidade da filosofia; de outra parte, ele é, localmente, e considerando o sistema parte por parte, o fio de Ariadne seguido para explorar esta região singular segundo um ponto de vista. (...) se cada ordem, distributivamente, corresponde à totalidade, jamais Leibniz conseguiu fazer com que a totalidade se reordenasse de maneira unilinear, ele não pôde projetar sua rede (*réseau*, sistema) sobre uma linha “lógica” única, mesmo dadas as esperanças que ele exprimiu a respeito disso, ou melhor, ele nunca fez mais que tais “projeções”: o que retoma a ordem linear como uma iconografia, uma expressão. Então a pluralidade de ordens é bem de essência, e o formalismo a única linguagem que lhe pode dar conta. (...) Nós consideramos, então, a organização geral, não como ela deveria ser por direito, ou como Leibniz dizia que a esperava, mas tal qual ela, de fato, se realizou. Sem dúvida, o resultado é efetivamente mais rico e mais profundo do que o “sonho” tão querido. (...): seria desesperando da ordem única que Leibniz teria descoberto a multivalência. Mas que importa a gênese, em vista do resultado?” (Serres, 1968, p. 28) – A não ser quando expressamente indicado, as traduções aqui apresentadas são de minha autoria.

heterodoxia analítica se perdera no caminho e seu fantasma passara a servir de base a rigorosíssima ortodoxia analítica².

A Michel Serres, por outro lado, já liberto do mito leibniziano do séc. XIX, interessava em particular o fato de a filosofia de Leibniz permitir uma teoria dos múltiplos começos que não abria espaço a qualquer tipo de retorno à dialética. Depois dos ataques – aliás terrivelmente infundados – de K. Popper e H. Arendt à tradição dialética; depois das revelações de N. Kruschew; depois dos livros de Foucault e Deleuze, a cultura acadêmica de vanguarda precisava reinventar, contra as dialéticas existentes, aquela virtude tradicional da ginástica maiêutica, seu caráter talvez mais próprio: a questão dos múltiplos começos. Anos de ferro e chumbo, e talvez de forma análoga ao que se passara em alguns setores menos dinâmicos da escolástica tardia, e especialmente no Santo Ofício, algumas dialéticas haviam então, de fato, se enrijecido, petrificando-se com grande estardalhaço. As inovações de Leibniz, assim, indicavam uma alternativa esquecida, uma liberalização radical da imaginação, uma teoria dos múltiplos começos fundada em combinatória, no pensamento bidimensional e nas tabelas. No limite tratava-se – numa interpretação extremamente benevolente, mas nem por isso equivocada – de uma teoria abrangentemente empírica, potencialmente desembaraçada das muletas do silogismo e dos trilhos férreos da lógica tradicional, nos quais o pensamento cartesiano, mesmo a contragosto, ainda se balizava. O modelo sintético-analítico de Leibniz, lido por Serres, evitava todos os males: fundava de um lado (contra os males do leste) uma teoria dos múltiplos começos livre da dialética; de outro (contra os males do oeste) fundava uma teoria analítica heterodoxa, perspectivista.

Vemos portanto que essa redescoberta desse Leibniz radical de 1968 mantinha ainda alguns traços do antihegelianismo vigente naquela imagem do Leibniz heroico de meados do século XIX, mas por motivos bastante diferentes. No contexto das raízes do neokantismo alemão do XIX, para assentar a pá de cal ideológica sobre a ameaça hegeliana, Gerhardt editava os *Mathematische Schriften* de Leibniz e Trendelenburg vaticinava o sucesso da ideia leibniziana da *characteristica universalis* dentro da lógica-

² As teses de L. Couturat (1901) e B. Russell (1900) coroaram esse ideário em torno de Leibniz, mito que E. Cassirer combatiera desde a sua tese de doutoramento sobre Leibniz (1902). V. Peckhaus (1997) discorre sobre o fato de que os progressos factuais da lógica-formal não guardavam nenhuma relação técnico-factual com o estudo dos textos leibnizianos, particularmente com os *Mathematische Schriften*, que Gerhardt publicou de 1843-63, grossos volumes que à época era de bom tom ter na biblioteca, mas que poucos folheavam.

matemática – i.e., desde que purificada transcendentemente e restrita ao aspecto puramente formal do pensamento³. Já o Leibniz de Serres é posterior à virada linguística que tomou de arroubo os círculos acadêmicos nas primeiras décadas do séc. XX, é posterior ao arejamento ou modernização analítica contida em ideias como: relatividade (Einstein), indeterminidade (Heisenberg), incompletude (Gödel), *non-standard analysis* (Robinson). Tais ideias novas eram incompatíveis ao conceito “cartesiano” da análise ainda predominante no séc. XIX, mas de maneira alguma eram estranhas ao horizonte da crítica que o próprio Hegel havia tecido ao projeto absolutista da analítica que se organizava, a seu ver, com Lagrange e Cauchy. O contexto filosófico francês de meados do séc. XX, particularmente caracterizado por sofisticada historiografia filosófica – o que implicava em dizer que não era inteiramente antihegeliano, mas talvez pós-hegeliano –, permitia a Serres livrar-se dos mitos em torno do Leibniz analítico e explorar de maneira inovadora justamente o que havia de

³ Trendelenburg (1856, p. 40) esclarece a natureza da empreitada: “em oposição ao símbolo-palavra, mais ou menos arbitrário em relação ao conteúdo das representações” buscou-se inventar “uma língua característica dos conceitos, e em oposição às línguas particulares dos povos, uma língua universal das coisas”. Tal projeto, chamado de *lingua característica universalis*, alfabeto dos pensamentos humanos, *calculus philosophicus*, *calculus ratiocinator*, *analysis speciosa*; em suma, a busca pela “designação adequada e portanto universal da essência, efetivada mediante uma tal análise dos elementos dos conceitos que permitiria seu tratamento por meio do cálculo” (id., p. 41) alcançou, segundo Trendelenburg, seu ápice nas preocupações leibnizianas do período 1676-86, i.e., nos anos em que desenvolvia o cálculo diferencial e ampliava consideravelmente “o poder dos símbolos”. Mas no sentido inverso ao que Serres tentou inaugurar, Trendelenburg aponta que o filósofo de Hannover nunca teria abandonado tal ideia, e isto ficaria comprovado em trabalhos de 1702-4 (id. p. 52), bem como numa carta de 1714 a Remond de Montmort (id., p. 41). Trendelenburg, em certo ponto, conclui: “Mediante uma tal característica apenas a razão é quem decidirá, no futuro, acerca da verdade ou falsidade, e o fará a partir da natureza das coisas e não por embelezamento eloquente ou uso astucioso dos afetos humanos.” A característica seria, assim, “o verdadeiro *novum organon* das ciências, a verdadeira *ars magna cogitandi*. Enquanto língua, ela é a língua da natureza da qual fala Jacob Böhm (sic), a língua adâmica, **a Cabbala dos sábios**” (id., p. 50, grifo meu). Sobre o entusiasmo kantiano com esse projeto, Trendelenburg diz o seguinte: “Kant, que separa rigorosamente a forma e a matéria do pensamento e que substitui, ao conhecimento completo das formas essenciais concernentes ao espírito, sua filosofia crítica, segue ainda assim Leibniz, e nisso se aproximou da realização de uma característica **restrita ao lado formal do pensamento**. Mas ninguém levou adiante essa tarefa na escola amplamente ramificada de Kant? A história da filosofia não menciona ninguém, no entanto ela deveria fazê-lo. Pois no ano 1811 apareceu sem nome do autor e do local de impressão um escrito, então pouco notado, hoje há muito esquecido: ‘Propostas para uma doutrina necessária da língua’, o qual contém aplicações sagazes da lógica kantiana a este aspecto da característica universal.” (id. p. 56 – grifo meu) Esse escrito “elabora essa doutrina necessária da língua sobre um território kantiano e no espírito de Leibniz e é um monumento que se propôs a esse espírito de diferenciações precisas, de consequências rigorosas, que desdenha da autoridade do doce uso habitual da língua” (ibid.). Ao fim do escrito, depois de aventar esperanças de que as gerações futuras sigam as indicações dessa doutrina necessária da língua, da qual se espera os melhores resultados também nas ciências jurídicas e éticas, Trendelenburg conclui: “O pensamento da característica não é nacional, mas, se assim se prefere, cosmopolita. [...] se houvesse no mundo apenas uma língua, então a espécie humana retomaria para si um terço de sua vida **que hoje ela desperdiça com as línguas**” (id. p. 58, grifo meu).

afirmativo e positivo, e singular, nessa autocontradição performativa que é a busca leibniziana pela *verae analysis* – positivamente contraditória, porque essencialmente sintética. Desse esforço simultaneamente epistemológico e historiográfico-filosófico surgiu, como disse, um novo Leibniz. Saía de cena o Leibniz transcendentalmente purificado por Kant, o Leibniz precursor do formalismo lógico-matemático de Frege, Russell e Hilbert, que podemos chamar de o Leibniz (mais) analítico (que Leibniz); entrava em cena o Leibniz precursor do processo mais amplo da modernização da matemática e da física que desembocaria nas inovações de Gauss, Poincaré, Einstein, que podemos chamar de o Leibniz (mais) sintético (que Leibniz). A tópica da historiografia francesa da filosofia permitia a Serres circunscrever em suas particularidades sintéticas o projeto analítico de Leibniz e interpretá-lo segundo sua particularidade, ou seja, não mais como um protótipo incompleto ou metafísico de algo que mais tarde foi aperfeiçoado e enfim veio a ser no *Programa de Hilbert*, mas como uma das primeiras figuras de sua crítica e crise.

Kant, é notório, também considerou profundamente essa contradição imanente da filosofia leibniziana. Daí lhe ser tão cara a pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos a priori, i.e., a busca pela prova analítica de que tal conceito não é uma *contradictio in adjecto*, como parece à primeira vista. A construção da estrutura analítica transcendental de tais juízos seria capaz de libertar de seus grilhões e conteúdos metafísicos, de sua ganga antropológica, a forma racional inteiramente analítica do sistema filosófico leibniziano e do ideário da característica. Como o disse Trendelenburg, Kant purificava o projeto leibniziano da característica, purificava-o de suas raízes no mínimo “problemáticas”, que se estendiam até os projetos cabalístico-combinatórios de R. Lulle⁴. Kant, visando a elaboração de uma linguagem, ou

⁴ P. Rossi nos ensina que a “*alphabetaria revolutio* iniciada por Lulle estava estritamente conexas àquela mística das letras e dos nomes que é parte integrante da construção cabalística”. A proposta, nos termos de Pico della Mirandola, era reconquistar às luzes cristãs aquilo que “os hebreus haviam usurpado” (*quod usuparunt hebrei* – apud Rossi, 1960, p. 101). Rossi ainda nos esclarece o papel de Bacon no fomento de tal ideário, referindo-se ao trecho seguinte do *Progresso do Conhecimento*: “E sabemos também que na China e nos reinos do Extremo Oriente há o costume de escrever em Caracteres Reais, que não expressam em geral letras nem palavras, mas Coisas ou Noções, ao ponto em que países e províncias que não entendem uns a língua dos outros podem, não obstante, ler os respectivos escritos, porque a área de difusão dos caracteres é maior que a das línguas.” (Bacon, 2006, p. 205, apud Rossi, 1960, p. 202) Retomar dos judeus as pesquisas sobre a língua com que Adão nomeou cada coisa no mundo, a *Natursprache* de que falava J. Böhme, e superar os chineses no propósito de uma comunicação internacional, instituindo-se então as bases para o estabelecimento de um cristianismo universal, a *respublica christianopolitana* (id., p. 213) – eis o projeto que, retomado em perspectiva estritamente

semântica, universal, jogava fora a escada, i.e., suspendia os vínculos da empresa característica com o ideário da língua adâmica e abria o caminho para o desenvolvimento da lógica formal do séc. XIX. Kant inaugurava um recomeço à empresa analítica e o fazia precisamente ao circunscrevê-la dialeticamente, i.e., segundo a tópica transcendental desdobrada nos três capítulos magistrais da segunda parte de sua *Lógica transcendental*. No entanto, é tarefa difícil decidir se na *Crítica da Razão Pura* (*KrV*) é a tópica dialética quem dá foco e circunscrição à Analítica dos Princípios, ou se é esta que, inversamente, delimita e enquadra o espaço de atuação daquela⁵. Tratar-se-ia de uma determinação recíproca? Não me parece ser o caso. Como o próprio Kant expressa numa carta de 16 de agosto de 1783 a Mendelssohn, na qual resume os principais pontos e resultados da *KrV*: “Em resumo, a dialética da razão pura não criaria mais tantas dificuldades” (apud Guyer, 2020, p. 19). Com isso, Kant diz, a meu ver: uma vez instituída a estrutura da Estética e da Analítica transcendentais, a dialética está *resolvida*. Se ela foi útil no processo de assentar o novo foco e circunscrição da análise, uma vez estabelecido isso ela exauriu sua serventia e deixa de causar problemas. Kant joga fora, portanto, duas escadas de uma só vez: a antropológica, que Leibniz havia

matemática, se incrementaria vertiginosamente ao longo do XVII, vindo a expressar-se no *moto* dos “baconianos” tardios e radicais, responsáveis pela fundação da *Royal Academy*: “’Tis Works, not Words; Things not Thinking; Pyrotechnie [chimica], not Philologie; Operation, not merely Speculation must justify us physicians” (id., p. 208). – A troca epistolar de Leibniz com os jesuítas na China (1689-1715) ilustra de maneira incontestada como ele se inseriu em tal debate (cf. Florentino Neto, 2016). O padre Bouvet escreve da China ao grande matemático alemão a fim de lhe compartilhar a decifração do I-Ching. Bouvet sabia dos esforços de Leibniz na pesquisa de uma aritmética binária e de repente se surpreendera ao encontrar naquela antiquíssima caracteriologia chinesa uma lógica semelhante. Tal achado confirmava a Leibniz, aparentemente, que suas buscas estavam factualmente bem direcionadas, pois tais frades jesuítas lhe apresentavam um registro histórico de uma ideografia concreta (os sinogramas) pretensamente radicada num tipo de aritmética binária (o I-Ching), que lhe franqueava a decifração. A lógica binária, assim, seria o elo perdido, que explicaria a lógica aparentemente aleatória da combinação “exterior” entre os “caracteres reais” e os objetos e atos concretos designados, i.e., a aritmética binária teria a capacidade de expressar universalmente qualquer ideografia, qualquer língua, prometendo, portanto, inaugurar a matemática básica para esse espaço comum a toda e qualquer linguagem. Com o desenvolvimento de tal matemática seria possível, eis a grande promessa para Leibniz, não apenas decifrar a ideografia chinesa, mas simultaneamente cindir com a espada o mistério e fonte da riqueza da Cabala dos judeus. E assim a língua das línguas, ou língua adâmica, perdia sua aura divina – não era mais compostas de palavras, palavras que precisam ser ditas e ouvidas; secularizava-se por completo em pura álgebra; deixava de ser língua (de um povo escolhido) e dissolvía-se nos traços abstratos da linguagem universal; já não soava nem era cantada, mas se movia no ritmo insípido e incolor do cálculo mecânico, cego, objetivo, infalível.

⁵ C. Asmuth (2018, p. 14sq) defende que “a *Estética transcendental* mostra o seu significado para a teoria do conhecimento apenas em sua aplicação na *Dialética*” – o que não nego. Também concedo que a tópica kantiana tenha inaugurado um novo espaço de atuação analítica na filosofia moral. É, assim, inegável que a dialética exerça um papel fundamental no pensamento kantiano. Meu questionamento se dirige, contudo, às balizas por assim dizer sanitárias, à camisa-de-força – lastreada na opinião de que a tábua dos juízos e das categorias é assunto encerrado – que Kant impõe à operação positiva da sua dialética.

utilizado para conceber a característica; a dialética, que o próprio Kant havia utilizado para reavaliar a filosofia de Leibniz.

As consequências dessa resolução, ou uso tutelar, da dialética podem ser chocantes. Num olhar certamente enviesado, mas útil para o questionamento, poder-se-ia dizer que Kant, ao dar novo começo e território (puramente formal) ao projeto leibniziano da característica, atualizava e fortalecia aquele velho instrumentário do projeto cristão de colonização do globo, e isso estaria manifesto, p.ex., no caráter de universalidade abstrata de sua ideia eurocêntrica de cosmopolitismo como cristianismo estendido⁶. Voltemos a Serres e à história da filosofia. Do lado de cá da modernização da análise lógico-matemática, ele não precisa fornecer aos avanços sintéticos de Leibniz a estrutura analítico-transcendental que lhe “faltava”; não quer, portanto, dissolver a antinomia, resolver formalmente a contradição leibniziana fundamental. O que importava ao epistemólogo e historiador da filosofia francês, ao contrário, era valorizar e buscar como um tesouro há muito perdido, mas que à sua época não faltava, mas sobrava, a fonte mesma dessa contradição leibniziana: o caráter terminantemente combinatório, no limite, empírico e inalisável, da síntese matemática construtiva que Leibniz inventava quase a contragosto, i.e., o caráter a posteriori do a priori. Era o caso de mostrar, pois, que o tal contraditório em Leibniz não surgia a despeito da analítica, mas nela e com ela, que então se mostra como essencialmente contraditória – real, viva, concreta –, sem no entanto se tornar dialética ou silogística⁷.

Outro fator importante acerca do Leibniz de Serres é que ele é contemporâneo de uma viva releitura e redescoberta de Espinosa, a qual permitia recuperar alguns outros elos perdidos da sua presença no pensamento de Leibniz e no leibnizianismo (cf. Friedmann, 1962). Reconsiderar tais elos perdidos permitiu desembaraçar com ainda maior facilidade o legado leibniziano dos grilhões que o vinculavam ao ideário

⁶ Num texto de 2005, Habermas rebateu com sofisticação tais críticas sem dúvidas exageradas ao bom e velho Kant (2005, pp. 216-257). Mas na sua visada nada se fala sobre Mendelssohn: “Kant, Hegel e Marx deixaram a consciência secular sentir o espinho da herança religiosa. Mas apenas Scheleiermacher e Kierkegaard exigiram da filosofia aceitar a religião como um adversário de igual estatura” (id., p. 251). A meu ver, incluir Mendelssohn nesse cenário não se trata de mero detalhe ou paroxismo da metodologia do contexto, como bem se nota, p.ex., em: Berghahn, 2001; ou mesmo em Guyer (2020, p. 11), que considera o texto de Kant sobre *A religião nos limites de uma simples razão* como “pelo menos em parte a resposta atrasada, mas bem considerada, de Kant ao *Jesusalem* [de Mendelssohn]”. – No que concerne à crítica de Hegel a Kant nesta seara, o prof. Marcos Müller (2013) assentou, é claro sem nenhum traço do viés desmesurado a que aludimos acima, as bases sólidas para uma compreensão adequada do embate.

⁷ Para um juízo recente sobre os progressos e regressões envolvidos no projeto francês de redescobrir a teoria dos múltiplos começos mediante a exclusão da dialética, ver P. Arantes (2021).

cartesiano de análise do XIX, como mencionado acima, e abriu caminho, também, a uma reavaliação generalizada da influência de Leibniz e da escola de Wolff no iluminismo alemão. De repente – ou melhor, depois de longo trabalho filológico-editorial responsável pelas edições críticas das obras de Herder, Mendelssohn, Jacobi – tornou-se possível enxergar sob nova luz um cenário já há muito tempo conhecido, mas aparentemente esquecido, a saber, todo o contexto da tentativa de Frederico II, ao longo dos anos 1740 e 1750, de erradicar o wolffianismo da Universidade de Halle e demais centros acadêmicos alemães (cf. Mehring, 1906, pp. 236-44). A política expansionista desse monarca, baseada em estrito militarismo e favorecimento da aristocracia, combatia duramente os elementos burgueses e “modernizantes” que já haviam se instalado na sociedade civil e, particularmente, na burocracia governamental. O déspota “esclarecido” buscava eliminar, assim, não apenas a dogmática leibniziana, mas em primeira linha as ameaças demasiado burguesas, potencialmente republicano-democráticas, no limite “espinosistas”, que nela estariam por assim dizer embutidas. De fato, não apenas a metafísica de Wolff era objeto de ataque, mas particularmente as bases teóricas de sua doutrina do direito natural, que ameaçava universalizar os direitos básicos da cidadania ou refutar *more geometrico* a punição aos desertores do Exército (id. *ibid.*, p. 237). Nesse contexto, ganha uma coloração política marcante a virada estética ou sensualista dos últimos “wolffianos”, especialmente de Baumgarten, Lessing e Mendelssohn.

Kant, porém, que também havia bebido da fonte do wolffianismo e conhecia de perto, talvez intimamente, a ameaça em questão, combateu duramente tanto as primeiras manifestações da querela “espinozista” alemã na década de 1760, quanto as últimas, as da década conturbada de 1780. Herder, por contraste, um dos primeiros alunos de Kant, cedeu cedo ao canto de sereia que o mestre se negava a ouvir, e pelo menos desde 1764 somou forças à resistência contra os avanços utilitaristas/militaristas do “*Salomon de Prusse*” (segundo expressão de Hamann); somou forças, portanto, à resistência que Hamann instaurava na periferia, e Mendelssohn, de dentro da *Berliner Aufklärung*. Apenas seis anos depois, Herder estabelecia na *Preisschrift* de 1770 sobre *A origem da língua* os alicerces para uma refutação duradoura do ideário da *característica universal* leibniziano, propugnando, assim, uma verdadeira virada linguística antes da hora (mas não fora de lugar!), de profundas consequências para o desenvolvimento da filologia em

língua alemã. Que Kant, por outro lado, tenha tentado reformar, tanto antes quanto depois da Crítica, a *característica* do jovem Leibniz, sobre isso vimos há pouco o testemunho de Trendelenburg (1856), mas é forçoso mencionar nesse contexto igualmente a obra de S. Maimon (1790) – que curiosamente não aparece no relato de Trendelenburg –, na qual ele deriva da *KrV* toda uma doutrina do conhecimento simbólico. É fato conhecido qual lado, a crítica ou a reforma da *característica*, prevaleceu a princípio na balança da história: enquanto a *KrV* foi mantida como o critério fundamental e inabalável para se julgar a respeito da saúde racional de uma filosofia, esqueceu-se do projeto de virada linguística projetado de maneira plural por Hamann, Mendelssohn e Herder.

Tal cenário pareceu se alterar à virada do século, pois dão claros sinais da leitura e retrabalho do tal *Preisschrift* sobre a origem das línguas as pesquisas linguísticas de W. von Humboldt e também as de Hegel – estas registradas tanto nos *Esboços sistemáticos de Jena* (como bem notou Habermas em 1969) quanto na *Ciência da Lógica* (o que Habermas, porém, negaria). Mas tais esforços também não decolaram de imediato, pois não tardou muito até que uma nova onda kantiana se assentasse, varresse do mapa a *Ciência da Lógica* e assegurasse sobrevida ao ideário da *característica*. Tais bloqueios ou adiamentos táticos duraram pelo menos até a quase a aurora do séc. XX, quando enfim a influência da geração positivista do neokantismo começou a perder o fôlego e H. Cohen inaugurou uma leitura heterodoxa da *KrV* e seu conceito de experiência. O neokantismo se viu forçado, então, a deitar fora suas raízes demasiado “cartesianas” e enfim modernizar-se, i.e., acertar o passo com as tendências inovadoras mais recentes do intuicionismo, de Einstein, Saussure, Husserl, Heisenberg et. al⁸.

⁸ Tenho em mente especialmente o estudo de H. Cohen sobre o princípio do método infinitesimal ([1883] 1968), onde se combate duramente, com base numa interpretação arejada da Analítica Transcendental de Kant, os passos em falso e as hipérboles do grupo formalista na matemática. Em face de tais exageros “leibnizianos” (entre aspas, porque, como vimos, se trata do Leibniz pioneiro da *característica* que se cultuava no XIX), em face de tal libertinagem do aritmetismo, Cohen sugeria que as estruturas epistêmico-transcendentais de Kant, bem lidas, i.e., lidas aliás com e a partir da *Ciência da Lógica* de Hegel, como é afirmado de saída no prefácio, poderiam sim fornecer um solo seguro, um anteparo teórico às tendências mais dinâmicas das ciências exatas, em especial o intuicionismo. E. Cassirer levou adiante a proposta de seu mestre, o que se observa claramente no artigo “*Kant und die moderne Mathematik*” (1907), onde defende que “o destino da filosofia crítica” depende da sua capacidade de superar seus próprios “dogmas injustificáveis”, baseados em pretensa “evidência imediata” e instituir contra si própria uma “auto-avaliação subjetiva mais rigorosa”. Isso atesta, a meu ver, o caráter inicialmente heterodoxo dessa terceira geração do neokantismo radicado em Marburg. Num trecho sobre B. Russell, encontramos o seguinte: “A matemática [então] não é mais aquilo que ela havia sido por séculos, ciência da grandeza e do número, ela se estende doravante a todos os conteúdos onde se pode alcançar determinidade

2.

É, portanto, de uma raiz menos aristotélica e mais cartesiana – em sentido estrito: pré-moderna, ou, como dizem os franceses, um fruto particular da “época clássica”⁹ – que decorre a compreensão tutelar que Kant tem da dialética como *doutrina ou lógica da aparência (Logik des Scheins)*. Se há apenas idealmente um percurso analítico verdadeiro, todo o mais não passa de ilusão, sutileza (*Spitzfindigkeit*), incremento ou roupagem desnecessária. A contradição da razão não é mero acidente, radica na essência mesma da razão, mas ela não precisa estar aprisionada nessa sua natureza contraditória, pois tem instrumentos analíticos bons o bastante para resolvê-la, para dissolver os brilhos ou a ilusão dos paralogismos e antinomias que inevitavelmente produz. A dialética transcendental pesquisa o elemento em que se apresentam os processos teóricos em que a razão, estendendo para além dos seus limites empíricos as categorias fixas e estáticas do entendimento, produz por si própria, no melhor dos casos, esse gênero particular de objetos do conhecimento chamados de ideias. Enredada em raciocínios dialéticos, a razão engendra necessariamente objetos que ela, de fato, não consegue referir efetivamente ao horizonte da experiência possível. Ela é, portanto,

completamente regulada e ligação dedutiva contínua. Analogamente, a Lógica, que até aqui mal considerava outra relação que não a da subsunção de um certo sujeito sob um conceito abrangente de predicado, passa por uma renovação e ampliação de seu teor (*Gehaltes*): ela se torna *Lógica das Relações*, que analisa os diversos e possíveis tipos fundamentais da relação e reconduz de volta aos seus momentos formais. Mas ela só pode estar à altura desta tarefa depois que tiver criado a si própria uma linguagem simbólica segura (*festе Zeichensprache*), na qual pode fixar e expressar os próprios conceitos fundamentais e suas formas de ligação.” (id., *ibid.* p. 4). – A crítica detalhada a tal pressuposto da linguagem simbólica Cassirer desdobrou mais tarde, na *Filosofia das formas simbólicas* (1923-1929), cujo primeiro volume começa com a questão da “virada linguística” de Herder e W. v. Humboldt, e cujo último termina com uma análise da “crise do fundamento da matemática” e a relação entre “símbolo e esquema no sistema da física moderna”. O segundo volume de tal obra, porém, dedicado ao *Pensamento mítico*, já denota aqui e ali traços de certo acomodamento ortodoxo no pensamento cassireriano, o que tanto terá chocado os jovens participantes do afamado encontro em Davos, especialmente a Levinas, que ao neokantismo antiquado de Cassirer preferiu a aura de “filosofia vindoura” que então brilhava em Heidegger (Cf. Taubes, 1993, p. 141). Essa virada ortodoxa de Cassirer atinge o paroxismo no póstumo, e funesto, *O mito do estado*, de 1946. No que concerne à leitura de Hegel, Cassirer se aproxima nessa obra em vários aspectos da metodologia historiográfica que Popper utilizou em seu *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945), a saber, nenhuma, o que é deveras espantoso em se tratando de Cassirer, renomado historiador da filosofia, e apenas previsível em se tratando de Popper, que se até li tinha renome na epistemologia, não demonstrara nenhuma experiência na costura fina da história da filosofia.

⁹ “Certamente a *Crítica* não é um manual de epistemologia. Longe disso. Não porque Kant teria confiado a sorte das ciências à vigilância infatigável de um gênio bondoso chamado ‘sujeito transcendental’. Mas antes porque ele ainda pensa dentro da órbita da razão clássica [...]” (Lebrun, 2006, p. 136). – Vale mencionar, um dos méritos principais da tese de O. Porchat (2000) sobre Aristóteles é pôr fora de dúvida definitivamente que Aristóteles e Kant não compartilham do mesmo conceito de dialética e, conseqüentemente, do mesmo conceito de analítica.

autônoma e espontânea – algumas vezes arbitrária, eis a fonte de todo o problema – ao produzir mediante a faculdade reflexiva tais *entes de razão*. Seu processo de produção espontâneo não aparenta à primeira vista ser perfeitamente analítico, já que apresenta no mais das vezes aqueles fenômenos lógicos que se chama de entimemas, saltos na cadeia silogística, ou os paralogismos, antinomias e as demais figuras da retórica cujo direito de cidadania científica Kant, desde 1763, criticava duramente, precisamente no texto *Sobre a falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*. Se à produtividade sintética da razão não for possível pressupor uma estrutura analítica fundamental, então os cétricos têm razão, a razão não é assim tão racional como aparenta ou deveria, e nunca poderemos esperar nenhum progresso ou cientificidade na disciplina racional por excelência, a metafísica.

Está claro, todavia, que a doutrina analítica de Kant contém de fato vigorosos impulsos modernizantes em face do essencialismo cartesiano, radicados, como se sabe, na recepção crítica do ceticismo humeano. No entanto, em virtude principalmente de um déficit histórico-filosófico de partida – circunstância que custou muito, como mencionamos, a H. Cohen e E. Cassirer reformar –, tais impulsos modernizantes não alcançaram reconstituir sobre novas bases o pré-moderno e modernizá-lo, deram apenas sobrevida recauchutada ao atraso. Disso decorre uma contraditoriedade fundamental da doutrina de Kant, que ecoou pela história do kantismo afora: anunciar em alto e bom som um projeto de heterodoxia, do que decorre a imagem do Kant terrível, inimigo da teologia conservadora, o Kant “*Alleszermalmer*”, o Kant que reconhece a autonomia das ciências particulares desde que construídas sobre aparato matemático; mas, simultaneamente, construir uma estrutura teórica ortodoxa, que, imediatamente, mais bloqueia do que alimenta o processo de renovação intelectual em curso, do que decorre o antagonismo kantiano a algumas das tendências mais dinâmicas de tal processo, especialmente no que concerne a Mendelssohn, Herder, ou o próprio Fichte.

Para aprofundar esse cenário, consideremos alguns pontos dessa relação contraditória de Kant com a agitação intelectual em curso em sua época observando aspectos de seu embate com a vanguarda “modernista” de seu tempo, principalmente com Moisés Mendelssohn. Restrita em sua maior parte ao estudo do sistema de Kant¹⁰,

¹⁰ Um indício disso: se pesquisarmos os Kant-Studien de 1894 a 2004, verifica-se ser possível contar nos dedos de uma mão os artigos em que se levava em consideração a relação Kant-Mendelssohn: Kinkel (1929); Pardey (1999); Brandt (1999); Engel (2004). Tal cenário só começa a se alterar definitivamente a

certa ortodoxia imaginou que nesse debate com o célebre Mendelssohn, que na década de 1760 já era uma figura pública de amplo alcance, o obscuro *gallant magister* da longínqua Königsberg combatia simplesmente a dogmática wolffiana, opunha-se ao velho atraso alemão e à *Schwärmerei*. Acredito, no entanto, que uma melhor distinção entre os processos de crítica da dogmática, em cujas fileiras Kant e Mendelssohn combatem lado a lado, e os processos de modernização da metafísica, praça em que ambos se enfrentam ao longo de quase três décadas, permitirá formar desse estado de coisas uma visão um tanto quanto mais complexa e articulada.

Zammito (2002) sugeriu em seu livro célebre que Kant nessa época quis de certa maneira participar daquela agitação popular-filosófica que fervia em Berlim. Tem razão, mas faltou dizer: participar como *crítica da crítica*. Sua análise sofre também, está claro, dessa tão comum ausência, a de Mendelssohn. Meu esforço aqui, ao contrário, será defender que os textos kantianos da década de 1760 demandam, para sua interpretação minimamente adequada, que se leve em conta não o confronto genérico com o fantasma da *Populärphilosophie* ou da *Berliner Aufklärung*, termo genérico em que se misturam tanto apologetas quanto críticos de Frederico II; mas a oposição específica e direta à atuação mendelssohniana no cenário intelectual berlinense. Acredito que tal opção metodológica de interpretação é capaz de trazer resultados importantes para a compreensão do período. Veja-se, p.ex., o texto *Considerações sobre o belo e o sublime*. Sua patente misoginia não se explica suficientemente ao aventar, como fez Zammito, os insucessos de Kant com o “belo sexo”, ou os motivos de seu provável voto de castidade, questões de cunho inteiramente pessoal. Seu sentido filosófico se torna mais nítido e preciso – *deutlich*, no sentido kantiano do termo – quando se traz à baila o antagonismo de Kant ao partido das *belas ciências* (*schönen Wissenschaften*), i.e., ao arejamento estético, filológico, arqueológico que florescia nos

partir de 2017 e 2018. Em julho de 2020 Paul Guyer, eminente kantiano, iniciou enfim um novo capítulo na análise da relação entre ambos os filósofos na obra citada. Num primeiro olhar sobre tal texto recente, verificamos um claro progresso ante a literatura anterior, qual seja, o de considerar que ambos os filósofos se caracterizam pela busca de certa síntese entre racionalismo e empirismo (Guyer, 2020, p. 4). No entanto, e a meu ver em certo confronto com esse passo adiante, Guyer não parece ter se desvinculado completamente da noção de que Mendelssohn fosse apenas um wolffiano tardio, um defensor da metafísica tradicional.

salões “espinozistas” de Berlim e que encontrava em Mendelssohn sua expressão mais sofisticada¹¹.

3.

Nos textos da década de 1760, Kant combatia com furor os adeptos da filosofia popular, os beletristas e espinozistas tardios que fomentavam a anarquia no cenário científico e davam azo ao ceticismo e à fragmentação cívica precisamente porque, segundo Kant, achavam-se perfeitamente convencidos pelos raciocínios cuja análise completa e válida eles próprios não poderiam em qualquer circunstância fornecer. Mendelssohn, porém, naquele ponto, comandava há vários anos as duas frentes mais dinâmicas da crítica – não à modernidade ou ao iluminismo em geral – mas à modernização despótica, militarista, sob Frederico II, i.e., às bases do que hoje chamamos em geral de “modelo prussiano”. Vale a pena citar os nomes das revistas: “Biblioteca das belas ciências e das artes liberais” (*Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künsten*), que durou de 1757 a 1765, e as “Cartas concernentes à literatura mais recente” (*Briefe, die neueste Litteratur betreffend*), publicadas de 1759 a 1765¹². Quem percorre tais publicações se dá conta rapidamente de que tais veículos compunham de fato a linha de frente no processo de reflexão crítica sobre precisamente a dogmática e a *Schwärmerei* do militarismo pseudo-iluminado do monarca. Vejamos alguns aspectos dessa reflexão crítica.

No lastro das inovações de Baumgarten, Hamann e Winckelmann, Mendelssohn buscava, dentre outras coisas, dissociar a noção de progresso ou excelência em filosofia da noção de progresso ou excelência nas demais ciências, visando assegurar para a filosofia uma temporalidade própria, uma autonomia ante a hegemonia newtoniana que se instaurava. Tratava-se, tal crítica, de uma apologia das fórmulas clássicas ou renascentistas de pensamento e existência? Insinuá-lo seria simplificar em demasia a

¹¹ W. von Humboldt tentará em 1795, no espírito de Fichte e dos irmãos Schlegel, conciliar o partido do sublime e o partido da beleza, i.e., as tendências mais “viris” (notadamente kantianas) e aquelas mais “femininas” (notadamente as mendelssohnianas-herderianas) do debate alemão (cf. o texto *Sobre a forma masculina e feminina (Über die männliche und weibliche Form)*, publicado na célebre revista dirigida por F. Schiller, *Die Horen*. Terá sido esse um dos primeiros modelos para o ideal da conciliação entre *Forshung und Lehre*? – É bom lembrar, o tema das belas ou gais ciências, um tópos renascentista conhecido, será rediscutido por Nietzsche na sua obra célebre de 1882.

¹² Ambas as revistas podem ser acessadas numa plataforma digital da Universität Bielefeld, respectivamente, nos links: http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/toc/1921384/1/LOG_0000/ e <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/toc/1921386/1/>.

questão¹³. Em termos práticos, Mendelssohn defendia que o estudo e o exercício das *belas artes*, assim como o das *belas ciências* – como p.ex. os estudos de filologia clássica, de arqueologia, de estética e história da filosofia – deveria desenvolver-se e assumir um papel construtivo no processo de formação intelectual moderno, crítico e científico, e, portanto, deveria ter um lugar garantido na ideia da universidade moderna¹⁴. No contexto das recentes e escandalosas intervenções fredericianas na autonomia universitária e sua liberdade de cátedra, esse posicionamento de Mendelssohn revela que o que está em questão não é nenhuma apologia de um qualquer originário perdido, mas a resistência daquilo que já existe e está sob ataque e risco de retrocesso. Adverso à política militar-expansionista assumida pela Prússia na Guerra dos Sete Anos (1756-1763), Mendelssohn pretende alertar seus contemporâneos acerca de princípios básicos da saúde pública, tanto cultural quanto política. Na *Carta 20*, de 1759, ele assevera:

Ambas [as ciências e a política] precisam ser postas em movimento por contrariedades (*Widerwärtigkeiten*), do contrário suas seivas se corrompem mortalmente; é preciso que ambas não ultrapassem em seu progresso um certo ponto, do contrário, perdem sua força interior quanto mais se estendem seus limites exteriores.

No que concerne às ciências naturais e matemáticas, esse estado de saudável contraditoriedade retroageria sobre elas e dinamizaria o processo de sua modernização. Vejamos um exemplo: na *Carta 22*, do mesmo ano, Mendelssohn discorre sobre o fato de que os matemáticos desenvolvem instrumentos teóricos de extrema utilidade, mas muitas vezes extrapolam os limites de sua criatividade e pretendem persuadir a si próprios infundadamente de que os termos resultantes da sua atuação instrumental-teórica incontornavelmente empírica sejam “coisas efetivamente reais na doutrina da

¹³ Habermas (2005, p. 253) me parece justificar seu silêncio sobre Mendelssohn ao referir-se à crítica conservadora de Leo Strauss à modernidade. No entanto, em vista das mais recentes pesquisas, parece-me um equívoco caracterizar Mendelssohn e seu projeto metafísico como críticos da modernidade e do iluminismo simplesmente. Eli Schonfeld (2018), a partir de uma perspectiva radicalmente diferente tanto de Habermas quanto de Leo Strauss, dá profundo significado filosófico e político, a meu ver enquanto resistência às tendências mais colonialistas/catequisadoras do seu tempo, aos momentos em que Mendelssohn, em face de Lavater e outros, foi obrigado a defender seus princípios filosóficos, religiosos e políticos.

¹⁴ Desenvolvi em cooperação com Gabriel Valladão Silva estas teses no artigo: “O ser humano, um produto da língua – Sobre a pré-história do conceito alemão clássico de antropologia” (*Der Mensch, ein Geschöpf der Sprache - Zur Vorgeschichte des klassischen deutschen Anthropologiebegriffs*), a ser publicado em breve numa coletânea organizada pelo Prof. Asmuth.

natureza e na metafísica”. Está claro que o assunto é a célebre questão da metafísica dos infinitesimais. Alguns matemáticos pareciam não perceber, ele argumenta, que a recusa filosófica em se atribuir direito de cidadania ontológico a tais objetos – recusa baseada tradicionalmente no veto à *metabasis eis allo genos* – não visa necessariamente a colocar em questão sua verdade, digamos, objetiva, i.e., seu caráter de verdade circunscrito ao campo restrito da matemática. Ao contrário, o caso é propriamente garantir a circunscrição exata do campo de existência das verdades matemáticas, para que elas não se confundam com as metafísicas, o que seria prejudicial a ambas as disciplinas. Sobre a quantificação em geral, ou sobre os projetos de enquadrar a filosofia no estilo das novidades matemáticas, para Mendelssohn não resta dúvida: “só se atura enquanto permanecem em seus limites”. A invenção do instrumentário algébrico do cálculo infinitesimal “tem suas diversas utilidades”, porém, em radical contradição ao espírito e à letra da filosofia leibniziana, “esqueceu-se de que se tratava apenas de uma invenção” e em consequência disso “imaginou-se sob palavras como natureza nem sei qual tipo de ídolos (*Götzen*), que afinal se colocou no trono da divindade”.

Tais informações nos auxiliam a traçar uma noção mais nítida das ideias que Mendelssohn defendia em sua atuação “popular” e de como elas encontram, no texto premiado pela Academia de Berlim em 1763, sua fundamentação técnica, i.e., “metafísica”. Tratemos sem mais delongas do concurso da Academia de Ciências da Prússia sobre a possibilidade e tipo de cientificidade da metafísica. A pergunta da Academia berlinense regida de perto pelo déspota esclarecido tem ares de certo parricídio. Leibniz havia fundado em 1700 aquela mesma academia, sem dúvidas com as melhores esperanças de que ela não se convertesse tão cedo aos valores do radicalíssimo baconianismo tardio que tomara conta da *Royal Academy* em Londres – precisamente os valores que não fazia muito tempo haviam se esforçado na perseguição a Leibniz com uma infame acusação pública de plágio acerca da invenção do cálculo diferencial. O pertencimento da metafísica, conseqüentemente da filosofia em sua autonomia, na república das ciências deveria ser, em Berlim, dada a posição do patrono fundamental de sua Academia, cláusula pétrea. Por isso, era absolutamente urgente a Mendelssohn, Kant, Lambert e vários outros se dedicarem a defender a dignidade científica da metafísica. Que em geral as respostas partissem de referências teóricas do debate filosófico inglês, especialmente Bacon e Hume, isso apenas confirma que a

pergunta colocada era, notoriamente, uma questão importada – pelo déspota. Não se tratava, portanto, em vista de tais circunstâncias, de defender o “atraso alemão”. Ao contrário, defender a metafísica naquele contexto era aparentemente o último recurso de tudo quanto havia de mais “moderno” na Prússia, a fim de resistir aos retrocessos expansionistas do militarismo prussiano, que então se incrementava vertiginosamente.

Mendelssohn, no *Tratado sobre a evidência nas ciências metafísicas*, defendeu, no lastro da tendência de radicalização estético-sensualista de Leibniz, a evidência (*Evidenz*) experimental, sintética, dos princípios metafísicos como garantidora das pretensões científicas dessa vetusta disciplina, a metafísica. Kant, na *Investigação sobre a exatidão dos princípios da teologia natural e da moral*, conciliando a ortodoxia analítica leibniziana com o método empírico-dedutivo de Newton, advoga por sua vez em favor da exatidão – ou precisão, distinção (*Deutlichkeit*) – dos princípios, também empíricos, da metafísica¹⁵. Do binômio cartesiano *clareza e distinção* Mendelssohn e Kant criam duas metodologias diferentes para a metafísica. Que elas compartilhem uma série de pontos nodais teóricos não será, pois, surpresa alguma. Ora, já Leibniz fizera da reflexão crítica ao preceito cartesiano da clareza um ponto fundamental de sua filosofia (veja-se, p.ex., o *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*). Como mostrou a contento M. Serres, a atuação de Leibniz se direcionava à liberação da operatividade calculadora algébrico-aritmética (exata, distinta, porém sintética) das amarras do *espírito geométrico* cartesiano, que naquele ponto mais bloqueava que abreviava o caminho, especialmente ao oferecer resistência à introdução dos infinitesimais como objetos matemáticos de primeira ordem, i.e., como modos reais, clara e distintamente analisáveis, da *res extensa*.

Mendelssohn, ao defender o ideário da *clareza* (*Evidenz*), seria, com isso, um apologeta precisamente daquilo que Leibniz pretendeu superar em Descartes? De maneira alguma. Pois o modelo mendelssohniano da evidência filosófica definitivamente não é o da evidência geométrica e também não tem nenhum problema com a operatividade simbólica da álgebra, como veremos em breve. Kant, do lado oposto, ao defender a operatividade da *distinção* (*Deutlichkeit*), seria um afirmador das

¹⁵ L. Codato (cf. Kant, 2005) opta por traduzir o título do texto kantiano por *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. É certo que o termo *Deutlichkeit* tem um campo semântico amplo e de difícil versão para o português. Mas considero a opção por evidência, neste caso, bastante equivocada, pois ela ofusca precisamente a oposição entre o projeto kantiano e o mendelssohniano naquele contexto.

tendências algébricas mais avançadas de Leibniz, e mais, seu último modernizador, posto que as buscava trazer à altura dos progressos mais recentes da mecânica newtoniana e da álgebra de Euler? Possivelmente. Mas de um outro ponto de vista, não desconsiderável, em Mendelssohn encontraríamos a afirmação vanguardista de um modelo finalmente pós-cartesiano de evidência filosófica, e em Kant, a apologia e atualização conservadora do ideal absolutista da analítica, que o materialismo do séc. XVIII colocava em xeque.

4.

Vejam os um pouco mais de perto a proposta de Mendelssohn.

Se o modelo da evidência geométrica havia levado a metafísica aos paroxismos formalistas de Wolff¹⁶, Mendelssohn decide propor um conceito autonomamente filosófico de evidência. Seu projeto de renovação dos padrões da crítica de arte encontra uma fundamentação metafísica no projeto de inauguração de um sentido radicalmente moderno de evidência filosófica, desvencilhado do parâmetro pseudo-euclidiano do séc. XVII, que restringia demasiadamente o horizonte de eventos e objetos científicos. Um outro padrão de evidência é possível, assim como um outro padrão do gosto é possível. Mas esse outro padrão não surge como que ao acaso, não decorre de alteridade abstrata ou excogitada espontaneamente, não defende o abandono puro e simples do padrão antigo, não é abstratamente moderno. Ao contrário, forma-se no trabalho com o padrão antigo, aprendendo a vê-lo com outros olhos, elaborando a partir dele uma segunda perspectiva. O outro padrão surge, portanto, na crítica e compreensão do padrão estabelecido, não no seu abandono puro e simples. Não se trata de aceitar o presente como superação definitiva do passado, tampouco de trocar o presente pelo passado, como se ele e apenas ele detivesse algo de originário – daí a dificuldade de se enquadrar Mendelssohn no romantismo.

¹⁶ Na já citada *Carta 20*, Mendelssohn descreve o cenário de deslegitimação pública que o wolffianismo sofrera na última década, precisamente em virtude do formalismo vazio de estilo geométrico: “Wolf (sic) lecionou a geometria de maneira mais fácil que Euclides, e eu queria nunca ter aprendido a geometria a partir de Wolf. E esse mesmo grande filósofo compôs uma suma, para o uso mais fácil, dos seus princípios e demonstrações sobre o direito natural, e assim ele as descaracterizou (*verstümmelt*). Alguns de seus seguidores trataram de maneira fácil, palpável e, queira Deus, também de maneira bonita, as verdades profundas de sua filosofia. Mas qual foi o efeito disso? Em todo tipo de sociedade se falava das mônadas, do princípio da razão suficiente, dos indiscerníveis etc. Tornaram-se palavras da moda que era preciso conhecer por galanteria. Levava-se à boca verdades sem espírito e coração.”

Nesse sentido, ao oferecer uma alternativa à evidência geométrica, Mendelssohn não opera à maneira da disjunção exclusiva, senão que mantém, malgrado sua diferença fundamental, a conjunção entre a evidência matemática e a metafísica. A primeira é, notoriamente, rigorosa, tem certeza (*Gewissheit*) e palpabilidade (*Faßlichkeit*); a segunda é igualmente rigorosa, é certa, mas não tão facilmente palpável. Por quê? Precisamente porque não lida com abstrações genéricas, passíveis de análise completa, mas com concreções de primeiríssima ordem. Contra o “progresso” mecanicista e sua inversão da hierarquia das qualidades primárias e secundárias, Mendelssohn retoma algo da visão de Bacon acerca da relação entre qualidade e quantidade, matemática e metafísica¹⁷, e isso o permite melhor diferenciar entre ambas, mas também melhor conectá-las. “A matemática é uma ciência das grandezas (*Quantitatum*) e a filosofia, uma ciência das propriedades (*Beschaffenheiten* – *Qualitatum*) das coisas” (Mendelssohn, 2008, p. 42) e entre ambas as ciências há notoriamente certa “afinidade e vínculo recíproco”, de modo que é “simplesmente impossível ser um estrangeiro a uma dessas ciências e na outra ter conceitos completos, visto que qualidades e quantidades são inseparavelmente conectadas” (id., p. 44). A razão disso é que

quando diferenciamos, tanto na vida comum quanto na escola, as qualidades das quantidades, isso acontece meramente em nossos pensamentos, mediante a abstração; na coisa mesma, porém, não pode existir atualmente nenhuma propriedade sem grandeza, e muito menos uma grandeza sem propriedade (id. p. 43).

¹⁷ “[...] parece-me mais de acordo com a natureza das coisas e com a ordem devida colocar a matemática como ramo da metafísica. [...] e também é certo que de todas as formas é [a matemática] a mais abstrata e separável da matéria, e, portanto, a mais própria à metafísica; o que também é a causa de ter sido mais bem trabalhada e estudada que todas as demais formas, que estão mais imersas na matéria. Pois sendo da natureza da mente humana (para extremo prejuízo do pensamento) deleitar-se na espaçosa liberdade das generalidades, como num campo aberto, e não nos cercados da particularidade, a matemática terminou sendo, de todo o conhecimento, o melhor campo para satisfazer esse apetite” (Bacon, 2006, p. 154). Sobre a metafísica, ciência das formas em geral, i.e., não restritas ao quantitativo, e em cujo âmbito ainda serão aceitas as causas finais (“se se as mantêm dentro da esfera que lhes corresponde” – id. p. 153), Bacon diz o seguinte: “inquirir a forma de um leão, de um carvalho, do outro, do ar, seria empenho vão; mas inquirir as formas do sentido, do movimento voluntário, da vegetação, das cores, da gravidade e da ligeireza, da densidade e da tenuidade, do calor, do frio, e de todas as restantes naturezas e qualidades, que como as partes de um alfabeto não são muitas, e das quais estão compostas as essências (sustentadas pela matéria), de todas as criaturas; inquirir, digo, as *formas verdadeiras* de todas essas coisas constitui essa parte da Metafísica que estamos definindo agora. Não é que a física não investigue e leve em consideração essas naturezas; mas de que modo? Apenas quanto às suas causas materiais e eficientes, e não quanto às formas” (id., p. 148sq). – Trata-se de alguns elementos da proposta baconiana de ciência moderna que não estão integralmente em discordância com o enquadramento aristotélico da problemática (cf. Zaterka, 2004, pp. 95-142).

Ambas as ciências caminham lado a lado e apresentam diferentes aspectos da coisa. Mas onde estará a razão dos diferentes compassos em que cada uma se move? Ora, a ciência das quantidades trabalha formalmente o conteúdo empírico abstraído, i.e., lida com categorias concernentes a comparações externas à coisa e sua constituição singular, categorias sempre relativas num sentido genérico, facilmente designável: “a quantidade, ou o mais e menos, de fato ocorre interiormente à coisa, mas não pode ser compreendida sem comparação com uma outra coisa” (id. p. 43). As quantidades são, para Mendelssohn, elas próprias qualidades, mas qualidades genéricas, abstraídas, de segunda ordem. A ciência da qualidade, por outro lado, diz respeito à esfera das concreções singulares, daquilo que não tem outra medida de sua discernibilidade a não ser a sua própria medida (sendo idêntico apenas consigo).

Tal como há uma matemática puramente teórica, que não pressupõe nenhum princípio empírico (*Erfahrungssatz*), nenhum ser-aí efetivo, e apenas mostra como os conceitos da quantidade se conectam; há também uma parte da filosofia que, posta de lado toda a efetividade, apenas desenvolve nossos conceitos das qualidades das coisas e ensina a visualizar sua conexão interna. Todos os nossos conceitos são como as sementes das plantas, os quais, ainda que tenham uma aparência exterior ruim, estão, porém, cheios de virtudes internas e escondem em seu regaço selvas de beleza (*Wälder von Schönheit*) (Mendelssohn, 2008, p. 45).

Tais concreções qualitativas, ou selvas de beleza escondidas no regaço dos princípios da metafísica, que Mendelssohn compara portanto não a princípios pitagóricos ou algébricos, mas às sementes das plantas, não permitem necessariamente uma palpabilidade semelhante à dos objetos abstratos e genéricos com que lida a matemática. Se a ciência da quantidade lida com formas desprovidas de conteúdo singular, a da qualidade lida com formas que são imediatamente singularidades, que são formalmente apenas o conteúdo da sua individualidade concreta. No horizonte das qualidades concretas os conceitos metafísicos perdem a sua roupagem meramente formal, abstrata, e passam a ser vistos como conceitos-coisas, que decodificam as propriedades/constituições (*Beschaffenheiten*) das coisas. A simbologia que decodifica essas coisas-códigos não pode, porém, ser do tipo universal-algébrica, como pretende a matemática (clássica), pois aqui as particularidades e efetividades impõem resistência concreta, peso e espessura aos símbolos ou palavras que lhes venham designar. O

código real das coisas não pode ser uma estrutura formal anterior (a priori) ou mais fundamental que as coisas elas mesmas. O código em questão são as coisas mesmas e seus nexos concretos, e só pode ser reconstruído *a posteriori* – e em diálogo – já que cada conceito metafísico está entretecido concretamente em vários outros (*ineinander verwebt*) de maneira orgânica, empírica, histórica, no limite inalisável, não se circunscrevendo ao modelo abstrato de organização sistemático-conceitual da matemática¹⁸. Analogamente às mônadas de Leibniz, mas sem a hipótese da *harmonia prestabelecida*, cada conceito “emite raios recíprocos de sua discernibilidade” a todos os outros, e de forma tal que não é da razão pura e suas estruturas previsíveis, mas da filologia em conjunto com a arqueologia e a química, que pesquisam o imprevisível, que se há de esperar um mapeamento desses nexos conceituais – metafísicos agora em sentido estrito. E não será porque formal e materialmente diferente da matemática que a ciência filosófica haverá de ser dada por menos certa.

Há, portanto, uma parte puramente especulativa da filosofia, na qual, tal como foi mostrado acerca da matemática pura, se busca apenas e exclusivamente a ligação dos conceitos e sua conexão, e nesta [sc. na metafísica] predomina a mesma certeza que na geometria.

Mas os princípios desta ciência não podem ser expostos de maneira tão palpável [sc., quanto a geometria]. A causa disso não é, como se tem o costume de acreditar, porque a geometria auxilia a imaginação mediante a preformação das figuras, pois isso não acontece no que concerne à aritmética; ao contrário, as causas disso são diversas [...]. Em primeiro lugar, a filosofia carece até hoje do auxílio dos símbolos essenciais. Na língua dos filósofos, tudo ainda é arbitrário. As palavras e suas ligações não demonstram por si próprias nada que pudesse estar em consonância essencial com a natureza e a ligação dos pensamentos (Mendelssohn, 2008, p. 46).

A matemática trata de objetos que são abstrações genéricas das coisas, e essa generalidade favorece a elaboração simbólica, pois nela os símbolos encontram pouca ou quase nenhuma resistência das efetividades e singularidade concretas. “Os caracteres essenciais nos reconduzem sem esforço extraordinário e *ad libitum* às coisas por eles designadas, e seu ordenamento e ligação corresponde ao ordenamento e ligação dos pensamentos” (id. p. 47). Além disso, o caráter técnico da linguagem matemática veda a

¹⁸ Acredito que Mendelssohn tenha esbarrado aqui naquilo que W. Benjamin, em *Sobre a linguagem em geral e a língua humana*, aponta como a superação da acepção burguesa da língua (nominalismo puro e simples) e a tarefa fundamental de qualquer filosofia da linguagem, a saber, “a diferenciação entre a essência espiritual e a linguística, na qual aquela se enuncia” (cf. Benjamin, 1966, p. 10).

muitos o acesso a seus objetos, e poucos se dispõem a emitir prontamente juízos profissionais sobre seus problemas. Na filosofia, porém – eis ao mesmo tempo sua riqueza e sua miséria –, cada um é juiz de si próprio e especialmente aos leigos parece sempre imperar em geral um estado de anarquia e confusão quase apocalípticos. Aqui a “alma não encontra na designação nada mediante o que pudesse ser guiada, sem associação arbitrária dos conceitos, à natureza da coisa designada” (id., p. 46). Parece que se lida, aqui, apenas com traços passageiros de um contratualismo mutante, apenas com jogos de palavras (*bloß mit Worten zu spielen*; id., p. 47¹⁹). No entanto, a quem se dedica continuamente à pesquisa das discussões filosóficas essa anarquia se revela mais ou menos suportável e até mesmo compreensível. Não é de fato tão anárquica quanto parece à primeira vista, pois pode ser reconduzida em parte às velhas disputas de tradições e escolas longevas e bem conhecidas – e a ideia de resolver de uma vez por todas esse cenário “miserável”, mediante a invenção de um sistema algébrico universal, mostra-se não apenas como completamente desnecessária e fora de lugar, mas até mesmo perigosa, como uma ameaça de controle despótico do que deveria ser uma república – aberta e verdadeiramente cosmopolita – das ciências.

Está claro que Mendelssohn alude ao projeto da característica universal quando fala nesse auxílio dos símbolos essenciais, como também, a seu tempo, Bacon o fizera, ao aludir a um alfabeto das formas das coisas. Mas os conceitos metafísicos para Mendelssohn, as qualidades das coisas, que, como vimos, trazem em seu regaço “virtudes internas” e “selvas de beleza”, não podem ser comparados às meras abstrações substituíveis pelos símbolos algébricos com que o jovem Leibniz quis construir sua

¹⁹ Duas décadas mais tarde, nas *Horas matinais*, Mendelssohn, ao defender-se da acusação de panteísmo, diz o seguinte: “Nós flutuamos aqui [na metafísica] numa região de ideias que está muito distante do conhecimento imediato; uma região na qual damos a conhecer os nossos pensamentos apenas através do auxílio dos traços das sombras das palavras (*Schattenriß der Worte*); sim, e apenas através do auxílio desses traços de sombras é que estamos nós mesmos em condições de conhecer tais pensamentos. Como é fácil errar aqui! Quão grande o perigo de tomar a sombra pela coisa! Vós sabeis o quanto estou inclinado a explicar como meras disputas terminológicas (*Wortstreitigkeiten*) todas as disputas das escolas filosóficas, ou pelo menos derivá-las originalmente de disputas terminológicas. Se o menor detalhe se altera no traço da sombra, e imediatamente toda a figura assume um outro aspecto, uma outra fisionomia. O mesmo com as palavras e os conceitos. O menor desvio na determinação de uma palavra fundamental leva afinal à consequência completamente opostas, e quando se perde de vista o ponto de onde se partiu em conjunto [no exercício dialético de estilo platônico], então enfim já não se disputa mais sobre palavras, mas sobre as coisas (*Sachen*) importantes” (Mendelssohn, 2008, p. 193). – Vogt, editor das *Horais matinais*, em sua introdução nos esclarece: “Aqui encontramos a razão para o significado que a forma [da apresentação da metafísica] adquire para Mendelssohn. Não o tratado escolástico, mas o diálogo com o bom senso pode contrabalançar a menor palpabilidade das demonstrações metafísicas e conduzir ao saber que encontra reconhecimento universal” (id. p. XL).

máquina de pensar. Mendelssohn pode aceitar e até mesmo fomentar – como o fará expressamente com relação a Kant ao resenhar o texto sobre as grandezas negativas, como veremos em breve – a busca pelo refinamento da linguagem categorial filosófica. Mas não pode compartilhar de modo algum do ideário universalista-cristão de apropriação, desvirtuamento e resolução final dos mistérios da Cabala, seja no sentido baconiano (língua das coisas, lógica natural), seja no leibniziano (língua das línguas, matemática universal). Como rabino e historiador da filosofia, Mendelssohn tem certamente notícia da tradição de especulações místico-algébricas em torno da ideia de *Adam Kadmon*, da língua adâmica; ele sabe que Lulle, depois Bacon, em seguida Leibniz buscaram tomar para si o cerne de tais anseios místicos judaicos e traduzir a magia cabalística em ciência algébrica. Mendelssohn, que a tradição da filosofia judaica classifica como alinhado muito mais ao racionalismo averroísta-aristotélico de Maimônides que à gnóstica de Abulafia, Moisés de Léon ou Isaak Luria²⁰, tinha clara noção, filosófica e religiosa, do caráter mítico envolvido na aspiração pela substituição da língua das palavras seja pela língua natural (alfabeto químico), seja pela língua algébrica (lógica matemática). O estado de aparente contradição – segundo a visão estreita de Lavater – da atuação intelectual mendelssohniana, a pretensa contradição em ser ao mesmo tempo *Aufklärer* e judeu (cf. Schonfeld, 2018, p. 10 sq.), dá a Mendelssohn em termos teóricos uma importante vantagem relativa (ou pelo menos má consciência) em relação à aparente ausência de contradição envolvida em ser, como Kant, *Aufklärer* e cristão. Se cabalistas pretendem continuar com sua combinatória mágica, ótimo, assim mantém viva uma tradição do pensamento judaico. Se matemáticos querem avançar a pesquisa sobre a álgebra e os fundamentos do cálculo, ótimo, sem dúvida isso trará vigorosos avanços ao instrumentário das ciências em geral. O problema surge, como sempre, na *metabasis eis allo genos*, i.e., quando matemáticos pretendem superar a mística da cabala e resolver a questão lógico-matemática da *Begriffssprache*; já o caso inverso, quando cabalistas (talvez o caso de S. Maimon)

²⁰ Sobre a história da Cabala judaica ver Scholem, [1957] 2015. Vale a pena notar que o “messianismo judaico” de M. Buber, E. Bloch, F. Rosenszweig, W. Benjamin e G. Scholem, responsável pela inauguração, nas primeiras décadas do século XX de uma nova visão sobre as tradições místicas em geral (cf. Löwy, 2012), em especial as do judaísmo, era um movimento que se opunha tanto ao neokantismo de H. Cohen e de E. Cassirer, quanto ao modelo mendelssohniano, que naquela época era tratado como sintoma das tendências mais avançadas do assimilacionismo. De fato, Mendelssohn não tinha o propósito de reinaugurar um acesso histórico-filosófico às tradições do misticismo judaico. Sua tarefa, acredito, era, por assim dizer mais “fundamental”: era o caso de reinaugurar um acesso a Platão, a Aristóteles, a Espinosa e Leibniz, i.e., inaugurar a história da filosofia como disciplina filosófica básica.

almejam dar forma filosófica a seus motivos religiosos pessoais, este tem seu interesse especial, posto que rompe com a pretensa neutralidade religiosa do Esclarecimento. Mas não foi esse o projeto de Mendelssohn. O que nos importa notar, neste ponto, é que, muito antes da *KrV* e da *KpV*, portanto, e com instrumentário e propósitos radicalmente diferentes, essencialmente pluralistas, Mendelssohn instituiu no cenário alemão a tarefa da estipulação de limites tanto à razão teórica dos matemáticos, quanto à razão prática dos místicos.

Decorreu, portanto, de um questionamento simultaneamente religioso e histórico-filosófico particular, e não de uma crítica pretensamente universal e analítica da razão, que Mendelssohn tenha imposto limites críticos à pseudomística químico-matemática que rondava o projeto da característica universal. Como consequência, as qualidades de que trata a metafísica são, para Mendelssohn, concreções reais das quais se desdobre no máximo apenas “certas afinidades” (Mendelssohn, 2008, p. 49) o que obriga “a filosofia, em cada passo adiante que se faz, retornar sempre aos princípios” (id., p. 47). Se se demanda da metafísica o mesmo grau de sistematicidade dos conceitos da matemática, exige-se da primeira muito mais que da segunda, pois seu objeto é concretude – não é mera abstração quantitativa, não é o mero pensar considerado como *tabula rasa*. Como concretude, o pensamento, é, no limite, a própria história. Por isso nunca se purgará a filosofia do “espírito da contradição”, que não é apenas uma “consequência necessária” da concretude de seu objeto, mas “também um esteio terapêutico da liberdade e do bem estar universal” (id., p. 53). Não se cinde o mistério dos cabalistas com a espada do quimismo ou da lógica binária.

5.

Façamos um balanço: contra o mecanicismo e o quimismo, i.e., contra os baconianos tardios da Academia de Londres e os newtonianos/voltairianos da Academia de Berlin, Mendelssohn traz à tona o espírito *ab ovo* contestador da proposta metafísica de Leibniz (ciência sintética) bem como o conceito autêntico de metafísica baconiano (ciência das qualidades). Mas, guiado pelo ideal espinosano da evidência como regra imanente da verdade (3º gênero do conhecimento) e baseado em conhecimentos mais adequados sobre sua tradição religiosa e sobre a especulação combinatória dos cabalistas, nesse retorno a Bacon e Leibniz Mendelssohn desfaz o mito da busca, seja

ela química ou matemática, pela característica universal. Haverá quem julgue exagerado, mas enxergo neste passo já consumado o que costumamos chamar de a virada copernicana que Kant “sozinho” teria realizado na metafísica. Mas a virada copernicana de Mendelssohn tem algumas vantagens em face da kantiana: não está de modo algum restrita ao horizonte (abstrato) da experiência possível do sujeito do conhecimento, ou seja, está isenta do *pathos* egológico, no limite, psicologista, que tanto Hegel quanto Husserl (mas também Frege e Popper) irão criticar na filosofia de Kant; além disso, não se calca numa tentativa de subsumir o conteúdo religioso ou metafísico aos limites da razão pura – universalista em sentido abstrato. Ao contrário, Mendelssohn inaugura uma nova etapa da metafísica não em conflito, mas numa profunda afirmação das particularidades concretas e antropológicas de sua visão religiosa, mas sem recair em qualquer tipo de obscurantismo ou crítica indeterminada da modernização, pois Mendelssohn, quanto a isso não há discórdia, é um *Aufklärer*. E, além disso, ele inaugura uma visão moderna da metafísica desvencilhada do enquadramento matemático que, a meu ver, encontrará apenas na *Ciência da Lógica* de Hegel, e mais tarde no projeto fenomenológico de ressignificação da metafísica e da ontologia, i.e., no projeto de “retorno às coisas”, seus desdobramentos mais articulados.

Deixo a uma oportunidade futura a análise de alguns aspectos dos textos kantianos das décadas de 1750 e 1760, que permitiriam melhor caracterizar, em face da proposta modernizadora mendelssohniana, o projeto kantiano de reforma e modernização da *verae analysis* cartesiana. Notemos apenas que, o que se verificava nas tendências mais vanguardistas da época era colocar precisamente em questão a filosofia de Wolff em virtude de sua visão exclusivamente clássica sobre a necessidade da forma geométrica da demonstração metafísica. Tanto as novidades de Baumgarten, que abriram o caminho à estética filosófica, quanto o movimento do quase- ou ultraespinosismo de Berlim apontavam num sentido diferente ao de Kant, qual seja, no sentido de libertar radicalmente o conteúdo da metafísica leibniziana de sua forma exclusivamente analítica. E isso, como é notório, não para submergir o pensamento metafísico no abismo do si mesmo e do arbítrio – ou da fé, como Jacobi e Schleiermacher irão propor nas últimas décadas do século. Ambas as tendências, a kantiana e a mendelssohniana, buscam traduzir na metafísica os novos ares, as novidades dos tempos modernos. Mas o projeto mendelssohniano o fazia de uma

maneira que significava uma renovação radical – da forma e do conteúdo – da metafísica, ao passo que a proposta kantiana renovava o conteúdo, mas deixava intacta a forma.

Depois do concurso de 1762 da Academia de Berlin, os caminhos de Mendelssohn e Kant cruzaram-se em diversos momentos. Nos anos seguintes, Mendelssohn resenhou de maneira elogiosa, porém crítica²¹, três obras de Kant: *A única prova possível da existência de Deus*, resenhada em 1764, a *Tentativa de introduzir o conceito de grandeza negativa na filosofia*, em 1765²², e *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica*, em 1766²³. Tais textos consolidavam para Mendelssohn a imagem do Kant *pandemolidor* – “der *Alleszermalmer*” – “criador de uma nova e mais completa metafísica”. Data de 7 de fevereiro de 1766 o primeiro sinal da troca epistolar entre ambos: uma resposta de Kant a uma carta, hoje perdida, de Mendelssohn, que, portanto, parece ter iniciado o contato. O debate sobre o *status* da metafísica em face do escrito kantiano sobre Swedenborg, bem como a questão da imortalidade da alma, são, inicialmente, os assuntos principais (cf. Engel, 2004, p. 273). A discordância fundamental entre ambos está clara, de partida. Já o estava desde o confronto acerca da metafísica em 1762 e as resenhas de Mendelssohn não fizeram mais que detalhar os pontos que os separavam acerca da questão da prova da existência divina e acerca da questão da conjugação de filosofia e matemática. Mendelssohn

²¹ Engel, não capta de maneira adequada, todavia, o teor fortemente crítico de tais resenhas, descrevendo-as como “a participação precoce” (*frühzeitige Anteilnahme*) de Mendelssohn na “revolução da maneira de pensar que começava a se notar em Königsberg” (Engel, 2004, p. 270). A seguir veremos que seu artigo é de veras importante por acompanhar em detalhe as várias fases da troca epistolar entre Mendelssohn e Kant e foi dele que retiramos boa parte das informações históricas que arrolaremos aqui. Guyer (2020) também reconstitui na sua Introdução os principais momentos dessa troca epistolar, agora já um tanto quanto mais livre dos preconceitos historiográficos em que ainda se enredava a tentativa de Engel.

²² Na *Carta 324* (JubA 5.1, 662–669, cf. Engel, 2004, p. 270), Mendelssohn, ao aproximar o intento kantiano do esforço matemático pela elaboração de uma teoria algébrica completa para o cálculo diferencial, conclui: “Não vos parece que o autor [sc. Kant] tenha em geral, mediante a introdução das grandezas negativas na filosofia, aberto um caminho mais curto rumo à invenção e aplicação da característica nas ciências filosóficas? Da minha parte, eu desejo, pelo menos, que ele queira dar provas de suas ideias nesse sentido e explicitar ao mundo as perspectivas que se lhe abriram”. Ao fim da resenha, encontramos: “Se vos entreti demasiado longamente sobre este pequeno escrito e seu conteúdo abstrato, perdoai-me. Meu espírito encontrou nele mais nutrimento do que em muitos grandes sistemas”.

²³ Não se trata, de fato, de uma resenha, mas de um noticiamento curto (*Kurzbesprechung*) que Mendelssohn fez publicar anonimamente, como era apenas costume, na *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, em 1767: “A perspicácia brincalhona com a qual este opúsculo foi escrito deixa o leitor às vezes em dúvida se o sr. Kant quis fazer de ridícula a metafísica ou de fidedigna a visão de espíritos (*Geistesseherey*). No entanto, contém as sementes para considerações importantes, alguns novos pensamentos sobre a natureza da alma, bem como algumas tentativas contra os sistemas conhecidos, coisas que merecem um complemento mais sério (*ernsthaftere Ausführung*)” (JubA 5.2, 73, apud Engel, 2004, p. 273, nota 9).

reconhecia que a pesquisa de Kant continha uma promessa interessante para o futuro da metafísica, convocava-o a tentar desenvolver seus pontos de vista de maneira mais detalhada e completa, mas deixava bem claras suas reservas críticas: Kant mantinha de Leibniz o que a vanguarda pós-wolfiana fazia questão de abandonar, a saber, a casca dura analítica de raiz cartesiana, ao mesmo tempo em que acompanhava a última moda do newtonianismo inglês, o ceticismo/quimismo humano; era ao mesmo tempo moderno (na discussão internacional, da qual aliás não participava) e atrasado (na discussão fomentada nos círculos berlinenses mais avançados); o Kant destruidor da metafísica dela mantinha o que ela retinha de mais endurecido, não tinha olhos para o seu núcleo vivo e fonte infinita de movimento.

É confirmando essa discordância de base, portanto, que Kant inicia essa sua primeira carta (conhecida) a Mendelssohn da seguinte maneira: “Não existe aquela comoção/conversão (*Umschweife*), do tipo que a moda demanda, entre pessoas cuja maneira de pensar está em acordo pela semelhança das ocupações do entendimento e a igualdade dos princípios” (AAX, 67sq, apud Engel, 2004, p. 273). Está claro, ambos só compartilham o modo como ocupar o entendimento e os princípios básicos em sua generalidade. Kant diz com isso, acredito, algo assim: posto que compartilhamos os princípios e empregamos nossos entendimentos de maneira semelhante, não há nenhum problema em que não estejamos em estado de concórdia absoluta das almas. A diferença está posta e declarada.

Naquele momento, Mendelssohn se encontrava no processo da escrita da sua obra-prima metafísica, o *Fédon ou sobre a imortalidade da alma*, publicado em 1767. Colocar numa mesma categoria metafísica este ensaio sobre os princípios de uma psicologia e ética modernas e os tratados de psicologia racional de Descartes e Leibniz – estes que poderíamos chamar de psicologia racional da época clássica –, parece-me apenas mais um desses terríveis e frutíferos enganos ou erros de interpretação de que a história da filosofia está cheia. O diálogo socrático de Mendelssohn revolucionou a metafísica clássica não porque contivesse uma construção analítica intrincada e nova sobre o velho conceito da alma. Seu novo conceito da alma não é construído a partir de categorias e formas a priori, como p.ex. na *Monadologia physica* de Kant, mas é trabalhado no e com o material concreto – embora infinito, histórico, apesar de teórico – da história da filosofia. Mendelssohn, animado pelas discussões francesas sobre a

história natural de Buffon e Diderot e refletindo profundamente sobre as consequências éticas do que em tal debate se vislumbrava – reflexão documentada na longa e célebre correspondência com Abbt (1764-1766) – redescobria, por assim dizer, reinventava, reencenava o diálogo socrático sobre a natureza da alma, essa pedra-de-toque da doutrina cristã, mas o fazia com o propósito explícito de desvencilhar a psicologia do eurocentrismo que dela se apossara violentamente. A encenação desse novo conceito platônico de alma, mediada pelo estudo filológico cuidadoso dos textos de Platão e Aristóteles, bem como pela atenção às inovações trazidas à baila especialmente por Espinosa no XVII e Buffon e Diderot no XVIII, inaugura uma nova etapa da metafísica, que faz do material histórico-filosófico seu objeto primordial de trabalho. Não se trata, pois, de almejar um retorno soteriológico a um passado superado pela modernidade cega e cruel. Antes, o caso é o da inauguração da história da filosofia como disciplina filosófica na modernidade.

Refiro-me ao método que se chama de “história contemporânea”. As mediações da contemporaneidade e suas urgências em geral apenas nos bloqueiam o acesso às obras e pensamentos do passado. Mas, de um ponto de vista crítico, podem na verdade ampliar os horizontes interpretativos de um texto filosófico, revelar-lhe aspectos já talvez esquecidos sob as camadas sedimentares da história, permitindo reimaginar os nexos semânticos de que o texto é composto. Mas tal reimaginação não é aleatória. Se fosse este o caso, Mendelssohn teria economizado seus olhos e nervos e criado um modelo a priori. Na história da filosofia os nexos históricos entre, de um lado, os textos e documentos históricos e, de outro, as teorias mais tarde formuladas e que nos servem de mediação em qualquer tipo de interpretação, tais nexos são eles próprios concretos, estão dados: são nexos teóricos e históricos simultaneamente, de modo que pesquisar seu contexto histórico não conflita com pesquisar sua constituição lógica.

Portanto, analisar simplesmente num mesmo plano esse ensaio histórico-filosófico de Mendelssohn sobre os fundamentos metafísicos da ética e da filosofia da natureza e os tratados de Descartes e Leibniz sobre a alma não faz, acredito, nenhum sentido²⁴. Mendelssohn não excogita uma nova monadologia – simplesmente

²⁴ Numa resposta de 2 de maio de 1769 a Herder, que, apesar de compreender que o texto orbitava em torno da *vexata quaestio* francesa sobre a evolução e metamorfose das formas naturais, havia feito uma primeira leitura um tanto quanto superficial do texto, Mendelssohn esclarece: “Risque fora em meu *Fédon*, em primeiro lugar, todas as partes onde se diz expressamente que nossa alma existirá no futuro

transplantada num passe de mágica da metafísica de Leibniz para a física de Newton. Antes, assenta as bases para uma passagem da “ontoteologia à ética” (Schonfeld, 2018, p. 75). Funda sobre novos termos, metafísicos, porém concretos, posto que lastreados na história da filosofia, o jusnaturalismo wolffiano, imunizando-o definitivamente contra a mais funesta de todas as abstrações: a do estado de natureza²⁵. O *Fédon* marca, destarte,

inteiramente sem corpo. Tanto quanto ainda me lembro, meu propósito era deixar a coisa inteiramente indecida, a fim de não embaralhar com demasiados pontos marginais a já muito complicada questão da imortalidade. Mas no coração eu era, como ainda sou, completamente convencido de que *nenhum espírito finito possa existir sem corpo*. Minhas razões? Talvez seja desnecessário arrolá-las, posto que, nisto, estamos em tamanho acordo. Ainda assim, tocarei rapidamente em alguns pontos. Nenhum espírito restrito [sc. finito – *ingeschränkter*] pode perceber imediatamente *todas* as coisas, ao contrário, *sentirá* algumas coisas *imediatamente* (isto será seu *sensorium*), e sentirá o restante apenas segundo a medida das alterações que ocorrem em tal *sensorium*. Em conexão *intima* com esse sensorio estão algumas coisas e, numa criação completa, essa conexão é *orgânica*. A alma sentirá o ordenamento e a desordenação, a completude e a incompletude dessa parte orgânica da natureza (do seu corpo) de maneira mais presente, mais imediata, mais viva (mais sensível) do que todo o restante. Aqui estão o prazer e a dor sensíveis! – Mas vou te poupar do desdobramento ulterior dessas questões transcendentais (*transzendentalischen Grillen*), já que suponho que não vou te dizer nada de novo. E a separação do sensível em face do espiritual? Fiquei chocado que o sr. me tenha atribuído uma opinião tão monstruosa. Levando-se em conta o que o entendimento e a razão se aperfeiçoam e endireitam no sensível, considero o sensível na natureza humana antes a flor de sua completude, e eu ficaria irremediavelmente entristecido se um filósofo me *pudesse* demonstrar que eu algum dia a viesse perder. Uma alma liberta da sensibilidade? O que Spalding pensa sobre isso eu não sei; mas considero, como o sr., que uma tal coisa tanto naquela quanto nesta vida seja uma mera quimera. Tal como os platônicos em geral atribuíam aos conceitos universais um ser-ai efetivo, era-lhes fácil manter espírito e sensibilidade, que diferenciamos no pensamento, também separados na natureza. No entanto, desde aquele tempo nos tornamos pretensamente atentos ao fato de que a natureza não se liga como um compêndio [sc. de maneira externa].” (Mendelssohn, 2013, p. 199sq) – Não é de se duvidar que, assim esclarecido, estas as razões bastante “materialistas” de Mendelssohn tenham inspirado Herder na escrita de seu *Tratado sobre a origem da língua*.

²⁵ Isso fica explícito no debate público com Lavater. Também em face do sucesso do *Fédon*, o teólogo suíço desafiara Mendelssohn a defender publicamente não apenas a sua fé, mas sua razão, já que a Lavater parecia contraditório que alguém com tamanho senso racional não se decidisse por si próprio e inexoravelmente à conversão à religião universal da racionalidade por excelência, o cristianismo... Mendelssohn lhe responde em 12 de dezembro de 1799 dizendo que não se converterá enquanto “sua alma não assumir uma outra natureza”, o que, segundo o *Fédon*, não aconteceria nunca, visto que a alma, como não têm nada de quantitativo, não está submetida ao tempo e ao espaço, portanto não sofre alteração exógena. Mendelssohn completa: “De acordo com os princípios da minha religião ninguém deve buscar converter quem já não tenha nascido de acordo com nossas leis. Esse espírito da conversão (*Geist der Bekehrung*) [...] é completamente contrário à religião judaica. Todos os nossos rabinos são consoantes em ensinar que as leis escritas e orais em que consiste nossa religião revelada só são vinculantes a nossa nação. (...) Todos os demais povos da Terra, acreditamos, foram por Deus direcionados a observar a lei da natureza e a religião dos patriarcas. Aqueles que instituírem o curso de sua vida segundo as leis dessa religião da natureza e da razão são chamados de homens virtuosos de outras nações (*tugendhafte Männer von andern Nationen*), e estes são filhos da beatitude eterna.” (apud Schonfeld, 2018, p. 100). Fundava-se, assim, uma doutrina do direito natural que toma como ponto de partida fundamental não a universalidade abstrata – *tabula rasa* – do estado de natureza, estado de pura inocência, vácuo teológico-jurídico que, segundo Paulo, haveria de ser preenchido o quanto antes pelo catecismo; mas, ao contrário, o ponto de partida seria a particularidade já constituída de determinadas formações culturais/anímicas inalienáveis que, enquanto tais, não estariam em contradição com a universalidade e natureza da razão e da humanidade. Trata-se, pois, dos primórdios de uma concepção dialética da relação entre universalidade e singularidade capaz de imunizar o jusnaturalismo contra o eurocentrismo.

a maturidade metafísica de Mendelssohn. Contém, por assim dizer, a sua *Ética* – demonstrada não à maneira dos geômetras, mas à maneira daquela velha e conhecida ginástica do professor Sócrates com seus discípulos.

6.

Em 1770 Kant defende sua Dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, a fim de receber o grau de professor titular da Universidade de Königsberg. Markus Herz, que participara da defesa, vai a Berlim e mostra a Dissertação de Kant a Mendelssohn, que a lê com entusiasmo, a despeito da debilidade nervosa que lhe obstaculizava o trabalho com temas da metafísica. Em 25 de dezembro de 1770 ele escreve a Kant:

A sua Dissertação eu tomei em mãos com o maior desejo (*Begierde*) e a percorri com muitíssima satisfação (*Vergnügen*), a despeito de que já há muito tempo eu quase não tenha condições de percorrer com o pensamento, com o esforço demandado, algo especulativo deste valor. Vê-se que este pequeno escrito é fruto de mui longas meditações e precisa ser visto como uma parte de uma doutrina inteira, própria ao autor, da qual ele, como de improviso, quis mostrar não mais que algumas amostras (*Proben*). Até a aparente obscuridade (*anscheinende Dunkelheit*) que restou em alguns pontos indica, a um leitor experiente, a relação com um todo, que ainda não lhe foi dado a ver. Por isso o melhor à metafísica – a pobre! – seria que o sr. não guardasse consigo apenas, por muito mais tempo, o estoque de suas meditações (*Vorrath Ihrer Meditationen*) [...] (AA X. 113sq., JubA 12.1, 241sq., apud Engel, 2004, p. 275).

Mendelssohn expõe em detalhe e de maneira incisiva as suas críticas e observações à dissertação kantiana numas *Anotações marginais* (*Nebenbemerkungen*), que Eva J. Engel editou e publicou pela primeira vez em 2004, no vol. 95 dos celebrados *Kant-Studien* (pp. 280-2), e que verto aqui ao português:

As dificuldades que o sr. Kant apresenta contra a concepção usual do tempo parecem-me advir do fato de que ele não observa como a alma, mediante a sensação (*Empfindung*) de suas alterações interiores sucessivas, já tem uma representação singular intuitiva do tempo (*anschauende Einzelvorstellung der Zeit*), seja ela tão pouco clara quanto queira. Pois essa representação do tempo independente das coisas exteriores é o *intuitus purus*, o que ninguém nega (*welchen niemand läugnet*). Mas parece uma conclusão precipitada (*zu rasch geschlossen*) querer negar a representação distinta (*deutlich*) do

entendimento que reflete (*nachdenkt*) sobre as suas próprias capacidades (*Wirkungen*) e disso deduzir uma explicação (*Erklärung*) do tempo. Por isso eu acredito também poder mostrar que não há nenhum círculo vicioso (*fehlerhafter Cirkel*) no que concerne à definição leibniziana do tempo. Tal círculo há de surgir, se julgo bem, do fato de que *series successivorum* pressupõe o conceito do *post*, porque *sucessiva* são *post se invicem ordinata*, e esse *post* já pressupõe o conceito do tempo. E de fato o Intuitivo... Ora, já temos há muito esse conceito *intuitivo* do tempo, antes mesmo de termos pensado em torná-lo distinto e então perceber distintamente nesse conceito do tempo o *ante* e o *post*. Do contrário, seria preciso também dizer que o conceito do espaço não pressupõe *simultanea*, pois *simultanea* são *juxta se posita*, e o conceito de *juxta* pressupõe o conceito do tempo. Não me parece muito elucidativo concluir que a definição de Leibniz tornaria incertas as leis da mecânica e da cronologia em virtude do fato de que, segundo tal definição, seria preciso medir o tempo não de acordo com o próprio movimento, mas de acordo com a representação dele. Não sei se compreendi bem o sr. Kant aqui. Pois se ele efetivamente diz isso, então cria uma dificuldade que se aplica a sua própria explicação. A mim me parece, porém, ainda possível comprovar a definição leibniziana ao dizer que nos diversos estados de espírito a mesma duração parece ora maior, ora menor. Que, no entanto, isso não traz nenhuma incerteza à ciência das leis e do movimento, [basta lembrar que essa dificuldade] é remediada pelas escalas fixas do tempo (*beständige Maßstäbe der Zeit*) quando se trata, p.ex., de mensuração efetiva; nas regras universais o tempo é contabilizado como um elemento ou coeficiente indeterminado.

Que ele [s.c. Leibniz], porém, queira incorporar os *simultânea* no conceito do tempo, isso ocorre mediante uma invenção não permitida (*nicht zulässige Erdichtung*).

A frase na p. 18, *Inde possibilitas mutationum non nisi in tempore cogitabilis*, eu enunciaria assim: *Impossibile est, mutationes confuse sibi representare sine notione intuitiva temporis*.

A frase *neque tempus cogitabile per mutationes, sed vice versa*, creio ser equivocada no que diz respeito tanto à representação distinta, quando a representação clara do tempo.

Ao *principium contradictionis* não pode faltar o conceito *intuitivo* do tempo. Disso se segue apenas, portanto, que se trata antes de uma confecção de conceitos (*Confiction von Begriffen*) que, por isso, não exigem nenhuma dependência recíproca.

Eu também acredito que o sr. Kant refuta Leibniz a partir de um equívoco (*aus Mißverstand widerlegt*) à p. 20, 21, 22, onde trata do espaço. Pois se Leibniz disse que o espaço era a ordem das coisas que existem umas ao lado das outras, ele então entende sob representação do espaço a representação efetiva dele fora de nós, pois a representação abstrata pode, partindo do exterior, manter-se dentro da alma, mesmo que as coisas fora de nós não existam. E dado que a geometria se ocupa apenas com a representação abstrata do espaço, então não se há de temer que os princípios da geometria se tornem incertos pela definição leibniziana. Na medida em que o conceito do espaço não tem nada que ver com as propriedades interiores das coisas, mas surge da mera representação confusa da contiguidade

(*nebeneinanderseyns*), então as propriedades dessa mesma [contiguidade] com que se ocupa a geometria serão as mesmas, desde que permaneça essa contiguidade e também a nossa disposição essencial (*wesentlichen Einrichtung*).

Não é o caso de oferecer agora uma análise detalhada desse trecho. Talvez pudéssemos resumir-lo da seguinte maneira, um tanto quanto paradoxal: contra a leitura equivocada que Kant fizera de Leibniz, da qual surgiram falsas dificuldades e aparentes resoluções, Mendelssohn defende o Leibniz sintético de Serres – mas sem vetar a dialética, e é isso o que nos importa aqui. Nem mesmo o princípio da contradição escapa incólume ao contágio pelo conceito intuitivo do tempo, *intuitus purus*, que Mendelssohn, porém, seculariza integralmente e mostra radicar na indeterminidade genérica das sensações confusas. A intuição intelectual é pura não porque é a priori, mas porque decorre da indeterminidade genérica da “totalidade” das *petites perceptions*. Daí que a geometria trata apenas da casca abstrata das coisas, e nada tem que ver com sua constituição a priori. Engel nos chama atenção ao fato de que, segundo Mendelssohn, o conceito leibniziano de espaço e tempo já portava, e isso desde o debate com Clarke, o caráter de fenômeno puro, pura forma indeterminada do intuir – ou seja, já continha algo bastante semelhante ao que Kant mais tarde defenderia na sua Estética Transcendental, mas, o que era melhor, sem as desvantagens decorrentes do conceito lockeano de alma como *power*, que Kant defenderá mais tarde, nomeadamente contra Mendelssohn, na primeira parte da Dialética Transcendental de sua *KrV*. Ora, desde o início da anotação mendelssohniana está posto que se trata de um problema de psicologia: Kant “não observa como a alma, mediante a sensação (*Empfindung*) de suas alterações interiores sucessivas, já tem uma representação singular intuitiva do tempo”. As consequências dessa discussão psicológica são seríssimas. Digamos apenas que Mendelssohn, baseado numa leitura cuidadosa da história da filosofia, numa visão compreensiva dos conceitos, projeta uma psicologia racional autoimune a todo e qualquer tipo de racismo. A meu ver, só com Wundt, Brentano e Freud é que as pesquisas psicológicas retomaram, contra Kant e as primeiras gerações do kantismo, algo do conceito emancipador de psicologia esboçado por Mendelssohn em sua obra prima de história da filosofia, o *Fédon*.

Kant e Mendelssohn se conheceram pessoalmente em agosto de 1777 (cf. Engel, 2004, p. 275) e a estima e admiração que Kant tinha por Mendelssohn nesse ponto era

tamanha que dele, em primeiro lugar, e de Tetens e Garve, é que Kant aguardava com maior ansiedade uma opinião sobre sua *KrV* tão logo fora publicada. E a decepção de Kant foi grande quando Mendelssohn, alegando a tal debilidade neurótica, não mais prosseguiu na leitura do texto. Kant confia a M. Herz em 11 de maio de 1781:

Que o Sr. Mendelssohn tenha deixado de lado o meu livro é para mim muito desagradável (*sehr unangenehm*), mas eu espero que isso não ocorra para sempre. Ele é, dentre aqueles que poderiam iluminar o mundo neste ponto [sc. na questão da revolução na metafísica causada pela “metafísica da metafísica” de Kant], o homem mais importante (*der wichtigste Mann*) [...] (AA X, 269sq, apud Engel, 2004, 276).

Não é difícil entender por que Mendelssohn tenha deixado a *KrV* de lado, nem é preciso explicá-lo, como ele próprio o fazia, exclusivamente pela questão da debilidade neurótica. É notória a aridez do texto; estava claro que Kant desdobrava um sistema que se opunha radicalmente ao posicionamento mendelssohniano; mas, além disso, Mendelssohn tinha outras urgências. Ele traduziu e comentou, nesse período, o Pentateuco para o alemão, mas em grafia hebraica, não “introduzir o [leitor] judeu ao *Hochdeutsch* [...] precipitando sua emancipação ou assimilação. Seu objetivo explícito é reconduzir o judeu ao horizonte esquecido do hebreu” (Schonfeld, 2018, p. 62). Nos termos de J. Guinsburg (1970, p. 31): “possibilitar que as novas gerações, pela transladação fiel e comentário minucioso, pudessem iniciar-se na beleza poética do hebraico clássico”. Mendelssohn exercitava a sua imaginação teórica na tradução e comentário de um texto fundamental, diferenciando-se, assim, dos adeptos da cabala, que preferiam o exercício livre da especulação-combinatória. Além disso, o processo de luta pela igualdade de direitos civis para os judeus alcançava naquela época o seu ponto mais alto e esperançoso, e é nesse contexto que surgiu a obra que poderíamos chamar de *Tratado teológico-político mendelssohniano, seu Jerusalém, ou sobre poder religioso e judaísmo*, que veio à luz nos primeiros meses de 1783²⁶. Kant, alguns meses depois de receber de Mendelssohn a referida obra, não se constrange em elogiá-la:

²⁶ M. Albrecht, na sua Introdução à edição crítica do texto mendelssohniano, cita as palavras do próprio Mendelssohn para esclarecer sua atuação pública: “no que concerne à ‘melhoria civil’ (*bürgerliche Verbesserung*) dos judeus, trata-se dos direitos humanos em geral” (apud Albrecht, 2005, p. XI). A bibliografia sobre essa obra mendelssohniana de suma importância vem crescendo substancialmente nos últimos anos. Além de Schonfeld (2018) e Berghahn (2001), indico: Goetschel (2007).

[...] com quanta admiração acerca da profundidade, precisão e astúcia li seu *Jerusalem*. Considero este livro o anúncio de uma grande reforma, há muito premente e conclamada, a qual dirá respeito não apenas à sua nação, mas também às outras. O sr. soube unificar [sc. tratar sistematicamente] sua religião com um grau de liberdade de consciência tal que não se esperava dela, e de que nenhuma outra pode vangloriar-se. O sr. expos ao mesmo tempo de um modo tão profundo e claro a necessidade de uma ilimitada liberdade de consciência para toda religião que também a Igreja, de nosso lado, terá ao fim de pensar nisso (AA X, 347, apud Mendelsson, 2005, p. VII – tradução de J. Guinsburg, 1970, p. 32, ligeiramente alterada e expandida).

Mas justamente os elogios dão ocasião a uma certa saia justa, pois o brilhantismo do texto não dá nenhum sinal da tal debilidade neurótica que pretensamente impedia Mendelssohn de avançar na leitura da *KrV*. Kant intui, assim, que a obscuridade da sua obra máxima talvez teria alienado justamente a pessoa a quem ela estava mais diretamente dirigida: “São poucos os que são tão felizes a ponto de poder pensar para si e ao mesmo tempo no lugar dos outros, a fim de encontrar na exposição a maneira adequada a todos os demais. Há apenas um Mendelssohn.” (AA X, 344sq, apud Engel, 2004, p. 277). Mas por que seria Mendelssohn, para Kant, o leitor *princeps* da *KrV*? Ora, a resposta a esta pergunta se encontra na peça que Lessing publicara em 1779, *Nathan, o sábio*, cujo personagem principal era evidentemente baseado em Mendelssohn, em quem Lessing enxergava não apenas um raro amante e trabalhador da filosofia, mas um sábio no sentido forte do termo. Segundo o testemunho de Lessing, portanto, em se tratando de filosofia, Mendelssohn era indubitavelmente uma das figuras mais expressivas do horizonte alemão daquela época.

7.

Não seria lícito dizer que a publicação do *Jerusalém* tenha gerado, sozinho, a comoção intelectual pública que eclodiu em setembro do mesmo ano, quando o clérigo protestante berlinense Johann Friedrich Zöllner “em defesa do interesse do Estado defendeu o casamento religioso [contra a introdução do casamento civil] e polemizou contra as confusões trazidas à cabeça e coração das pessoas ‘sob o nome do esclarecimento’” (cf. Bahr, 1974, p. 3). Está fora de dúvida, no entanto, que Mendelssohn estivesse envolvido até o pescoço em tal polêmica. Em setembro de 1784 ele publica a sua apologia do esclarecimento. Em dezembro do mesmo ano apareceu a de Kant. Em setembro de 1785, Jacobi adiciona mais um capítulo, aliás fundamental, ao

debate em curso. Trata-se da publicação de *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao sr. Moses Mendelssohn*. Enredado em malentendidos, Jacobi trazia a público sem a autorização de Mendelssohn a troca epistolar em que ambos, mediados por uma terceira pessoa, discutiam a afirmação de Jacobi, que dizia ter ouvido do próprio Lessing, em 1780, o seguinte: “Os conceitos ortodoxos da divindade já não são mais para mim; não mais me agradam. *Hen kai pan!* Não sei nada mais que isso. [...] Não há nenhuma filosofia senão a de Espinosa!” (apud Vogt, 2008, p. XXXIII sq.). Jacobi acusa o partido da *Aufklärung*, com isso, de padecer incontornavelmente de um espinozismo de base, que solapava a questão da transcendência de Deus, perdia-se em variadas formas de materialismo, ou – como o próprio Jacobi retomará contra Fichte em 1801 – não apenas de ateísmo, mas propriamente de niilismo (cf. Asmuth, in: Fichte, 2013, p. 19 sq.). O debate sobre o Esclarecimento se transformou, assim, na querela sobre o panteísmo, que ocupou pelas décadas seguintes a discussão filosófica de língua alemã, como ainda atesta o texto de Hegel de 1802, *Fé e saber, ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas como filosofia kantiana, jacobiana e fichteana* – cujo objetivo parece não ter sido outro senão fazer um balanço de toda a querela em seus pontos nodais fundamentais.

Reparemos como foi atribulada a vida pública de Mendelssohn: defesa da metafísica em 1762 contra o expansionismo militarista de Frederico II; dos fundamentos de sua fé judaica contra o etnocentrismo declarado de Lavater em 1769; dos direitos civis e da separação entre Estado e religião em 1783; do esclarecimento em 1784. Aos 57 anos de idade, implicado numa acusação de panteísmo, Mendelssohn publica sua última apologia: *Horas matinais ou preleções sobre a existência de Deus*. Trata-se de um retorno às considerações metafísicas, abandonadas desde a síncope nervosa da época do debate contra Lavater. Seu objetivo nesse texto é, de um lado, contra Jacobi, detalhar as suas próprias críticas à filosofia de Espinosa – que ao bom leitor estariam já explícitas no *Jerusalém*, pois, diferentemente de Espinosa, Mendelssohn não busca secularizar radicalmente a religiosidade judaico-cristã e dissolvê-la em teologia-política, mas, ao contrário, salvar das garras da secularização o tesouro cultural de cada religiosidade, enquanto pluralidade de modos de vida (cf. Schonfeld, 2018, p. 20-26). E isso, notoriamente, não por conservadorismo, muito menos por um ímpeto assimilacionista. Ao contrário, o intuito é precisamente impedir que o Estado, e por trás

dele qualquer visão religiosa hegemônica, se julgue no direito de declarar cidadão de segunda classe indivíduos tradicionalmente marginalizados em virtude de sua religião ou modo de vida. Trata-se, sem dúvida, de uma ideia pura, quase platônica, de cidadania, cujos mais ferrenhos críticos terão sido, notoriamente, Hegel e Marx. Mendelssohn não é, definitivamente, espinozista, como também nunca terá sido apenas leibniziano ou wolffiano. Realizar uma leitura e interpretação mais articulada e fundamentada de tais filosofias não necessariamente vincula estritamente o intérprete às teses que aprendeu a explicar. Nas *Horas matinais*, e de maneira análoga ao que fizera com a prova platônica da imortalidade da alma, Mendelssohn se esforça por reinaugurar, pelo caminho da história da filosofia, um acesso e compreensão mais abrangentes do teor de verdade da prova ontológica da existência de Deus. Não se trata de defender, mas de explicar a *causa sui* espinosana, bem como explicar as tentativas leibnizianas de reformulação da prova ontológica, e com isso criticar de maneira fundamentada os impropérios que o *Alleszermalmer* Kant lançara desde a década de 1760, e que renovara recentemente na *KrV*, contra a prova ontológica.²⁷ Esse objeto metafísico inaugurado na teologia especulativa cristã por Sto. Anselmo, Mendelssohn o compreende não como a ideia reguladora fundamental da razão pura (nos moldes do ideal transcendental), mas como um registro teórico de um fato concreto da razão sensível; não como sua substância ou suprassumo do nexos transcendental da razão, mas como seu fundo antropológico particular, que a metafísica em cada caso apenas traduz – e continuará sempre a traduzir – em termos abstratamente racionais, eles próprios sujeitos também à alteração e ao devir histórico. Por ocasião do envio das *Horas matinais* a Kant, Mendelssohn lhe esclarece a sua até ali adiada opinião sobre a *KrV*:

Embora eu não tenha mais as forças para estudar seus escritos profundos com o esforço exigido, disto eu sei: **que não concordamos nos princípios**. Sei também, no entanto, que o sr. atura a contradição; sim, que o sr. a prefere à [mera] reprodução [sem crítica] (*Nachbeten*). Como conheço o sr., o propósito de sua Crítica é apenas banir da escola da filosofia a mera reprodução. Além disso, o sr. permite a cada um o direito de ter uma outra opinião e dizê-la publicamente (JubA 13, 312, apud Engel, 2004, p. 278, grifo meu).

²⁷ Hegel, em *Fé e Saber*, diz o seguinte sobre a apologia mendelssohniana da prova ontológica, deixando claro que enxerga em Mendelssohn quase um materialista no sentido dogmático do termo: é uma das “piores formas que lhe poderiam ser dadas,” porque “faz da existência uma propriedade” (Hegel, 1968, p. 388).

Há, pois, sempre houvera, uma discordância fundamental entre ambos os projetos de esclarecimento e modernidade, de modo que Mendelssohn e Kant têm respostas bastantes diferentes, em muitos aspectos contraditórias, à crítica jacobiana do racionalismo. Para ilustração, vejamos um trecho das *Horas Matinais* que Vogt, seu mais recente editor, destaca em sua introdução:

O entendimento saudável (*gesunde Menschenverstand*) pressupõe operações da razão que precisam ocorrer em nós sem consciência (*ohne Bewußtsein*). Eu continuaria a comparação e vos mostraria por exemplos suficientes que entendimento saudável e razão são fundamentalmente uma só coisa, e que, quando sinto, é preciso que ocorra no conhecimento sensível precisamente o mesmo que, pela razão, ocorre quando penso. A diferença é meramente esta: o entendimento saudável ao sentir dá passos apressados e avança muito rapidamente e não se deixa abalar pelo medo de cair. A razão, ao contrário, como que tateia com o bastão ao redor antes de ousar dar um passo; ela cambaleia pelo mesmo caminho, mas cuidadosa, não sem medo e calafrios. [A base da sabedoria cotidiana são as percepções sensíveis como – W.V. –] consciência imediata das alterações que ocorrem em nós quando vemos, escutamos, sentimos. [...] Ao ser humano cuja razão não se corrompeu pela sofistaria é lícito seguir apenas seu bom senso (*geraden Sinn*) e sua felicidade está garantida (apud Mendelssohn, 2008, p. XXXVII sq.).

Já nos deparamos com tais princípios naquelas anotações marginais de Mendelssohn à Dissertação kantiana de 1770. Traduzo a seguir os esclarecimentos aduzidos por Vogt sobre esse ponto:

orientar-se no bom senso humano não pode significar, para o metafísico, tomar para si simplesmente as opiniões do bom senso – pois assim a pretensão de certeza do metafísico teria sido abandonada. Antes, significa entrar em diálogo com os representantes desse tipo de conhecimento, colocar em dúvida os princípios de tais opiniões e com isso as colocar sobre um fundamento fixo e as conduzir ao saber – isto é, aplicar a técnica socrática tal como foi apresentada no Mênon. A metafísica é o tomar consciência daquilo que o ser humano desde sempre sabe de maneira pré-consciente, sem ter sob os olhos em toda a distinção os princípios desse saber. Mediante tal diálogo o metafísico pode superar a causa das disputas das escolas, a palpabilidade deficiente das demonstrações metafísicas (id., *ibid.*).

Acossado pela querela do panteísmo, Mendelssohn, que já tinha a saúde frágil, adoece e vem a falecer nos primeiros dias de 1786. Kant interfere no debate com o seu

Que significa orientar-se no pensamento (WDO), que igualmente é escrito no intuito de rebater as críticas à razão lançadas por Jacobi e defender, em parte, a posição de Mendelssohn. Mas o texto visa também, e sobretudo, deixar claro à opinião pública a diferença de Kant em relação ao estilo especulativo de Mendelssohn. É interessante notar que Kant começa seu texto dando a entender que Mendelssohn teria apenas recentemente defendido uma certa restrição à operatividade absoluta da demonstração metafísica, mediante a

máxima da necessidade de se orientar, no uso especulativo da razão (em que ele, aliás, a respeito do conhecimento dos objetos supra-sensíveis [i.e. precisamente no *Tratado sobre a evidência*, de 1763], confiava muito, chegando até à evidência da demonstração) por um certo meio de direção que ele ora chamava de bom senso (*Horas matinais*), ora a sã razão, ora o simples entendimento humano (*Aos amigos de Lessing*) (*WDO* 8: 133 – tradução de Floriano de Sousa Fernandes: Kant, 1985).

Ou seja, aos olhos de Kant a virada crítica na metafísica seria um acontecimento recente na vida intelectual de Mendelssohn e fica no ar que isso talvez pudesse ter sido um efeito da sua *KrV*. A meu ver, parece-me apenas sintomático o bastante que Kant tenha projetado em Mendelssohn a virada crítica a que ele próprio fora levado pelo contato e debate com Mendelssohn. Kant pretende, a meu ver, a fim de defender da acusação de Jacobi o velho Mendelssohn (com quem ele se identifica em parte), jogar aos leões da dogmática o jovem Mendelssohn de 1763 e sua pretensa confiança absoluta na evidência demonstrativa dos princípios metafísicos:

somente a razão, e não um suposto e misterioso sentido da verdade, uma exaltada intuição sob o nome de fé, na qual a tradição ou a revelação podem ser enxertadas, sem o consentimento da razão, porém, como seguidamente afirmou Mendelssohn e com justificado fervor, unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação. Contudo, a elevada pretensão da capacidade especulativa da razão, e principalmente seu aspecto puramente imperativo (por demonstração) deve sem dúvida ser rejeitado. Na medida em que é especulativa não lhe deve ser deixada senão a função de purificar o conceito da razão comum das contradições e defender contra seus próprios ataques sofisticos as máximas de uma razão sadia (*WDO* 8: 134).

Um procedimento semelhante parece lhe ter guiado na segunda edição da *KrV*, de 1787, na qual Kant adiciona ao capítulo da crítica aos paralogismos da razão a *Refutação da prova mendelssohniana da imortalidade da alma*. Kant tentava salvar a doutrina prática defendida por Mendelssohn, mas se aproximava de Jacobi no que diz respeito à imunização conservadora contra o caráter radicalmente disruptivo do conceito aberto de metafísica defendido por Mendelssohn. A razão que Kant defende há de respeitar os limites (pretensamente universais) do cristianismo, e o esclarecimento, os limites da teologia-política do estado prussiano. O resto não pertence ao âmbito do uso público da razão, devendo ser tratado como especulação de foro privado. Kant esvazia o conceito mendelssohniano da especulação e se oferece a seus contemporâneos como a alternativa válida (i.e., analítica, não especulativa) ao anti-racionalismo de Jacobi. Combate-se a fé de Jacobi com a construção do edifício da razão pura em sua universalidade, eis a solução kantiana. O romantismo alemão de Fichte, dos irmãos Schlegel e de Schelling se desdobrará, mais tarde, precisamente entre os extremos dessa polaridade Kant-Jacobi.

Já Hegel, em *Fé e Saber*, decifra essa polaridade como uma falsa oposição. Os pressupostos analítico-formais de Kant são vistos, então, como tanta questão de fé quanto a defesa jacobiana do *salto mortale*, apenas com o sinal trocado. Ambos os posicionamentos radicam, *mutatis mutandis*, em asseverações empíricas sobre algum tipo de imediato que satisfaz a reflexão restrita que a subjetividade egóica pode fazer sobre si e seus limites ou anseios, e o sistema de Fichte não faz mais que levar aos últimos paroxismos a tensão entre esses dois extremos. A fé anti-racionalista de Jacobi e a fé racional de Kant apresentam, assim, para Hegel, facetas opostas, mas complementares, dessa reflexão pela metade, dessa sensibilidade ainda muito pouco desenvolvida para as sutilezas e complicações da dialética entre fé e saber. Mas isso não faz de Hegel um mendelssohniano. Muito pelo contrário, parece ser uma constante na obra de Hegel – de *Fé e Saber* à *Resenha dos escritos de Hamann* – a referência a Mendelssohn como membro “daquele esclarecimento como entendimento ressecado do finito”, que persegue “com ódio o sentimento ou consciência do infinito”, e defende “abstrações formais e alguns sentimentos gerais sobre a religião, humanidade e justiça” (Hegel, 2001, p. 132). Na *Ciência da Lógica*, porém, precisamente nas primeiras linhas do capítulo sobre a Ideia na *Lógica do Conceito*, i.e., logo depois de apresentada em sua

completude a crítica de Hegel ao tratamento kantiano da teleologia, encontramos uma importante avaliação hegeliana da urgência de retomar, contra o conceito restrito da psicologia empírica kantiana, algo da psicologia racional e da teoria das ideias de Mendelssohn: precisamente a sua defesa do caráter essencialmente qualitativo da alma e de seus modos.

Referências

ARANTES, P. (2021). *Formação e Desconstrução – Uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*, São Paulo: Editora 34.

ASMUTH, C. (2018). *Wissen im Aufbruch – Die Philosophie der deutschen Klassik am Beginn der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

BACON, F. (2006). *O progresso do conhecimento*. São Paulo: Editora Edusp.

BAHR, E. (ed.). (1979). *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam.

BENJAMIN, W. (1966). *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: Angelus novus, Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BERGAHN, C.-F. (2001). *Moses Mendelssohns Jerusalem: Ein Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und der pluralistischen Gesellschaft in der Deutschen Aufklärung*. Berlin: W. de Gruyter.

BRANDT, R. (1999). Immanuel Kant: "Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist." Und: Woran starb Moses Mendelssohn?. *Kant-Studien*, 90, pp.: 354-366.

CASSIRER, E. (1907). Kant und die moderne Mathematik. *Kant-Studien*, vol. 12, pp.: 1-49.

_____. (1902). *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

_____. (2010). *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. Hamburg: Meiner.

COHEN, H. ([1883] 1968). *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

COUTURAT, L. (1901). *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan.

DONOVAN, A. L. (1975). *Philosophical Chemistry in the Scottish Enlightenment*. Edinburg: Edinburgh University Press.

ENGEL, E. J. (2004). Mendelssohn contra Kant. Ein frühes Zeugnis der Auseinandersetzung mit Kants Lehre von Zeit und Raum in der Dissertation von 1770. *Kant-Studien*, 95, pp. 269-282.

FICHTE, J. G. (2013). *Die Bestimmung des Menschen*. Editado e introduzido por Asmuth, C. Wiesbaden: Matrixverlag.

FLORENTINO NETO, A. (org.). (2016). *Escritos de Leibniz sobre a China*. Campinas: Editora Phi.

FRIEDMANN, G. ([1946] 1962). *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard.

GUINSBURG, J. (org.). (1979). *O judeu e a modernidade*. São Paulo: Perspectiva.

GUYER, P. (2020). *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*. Oxford: Oxford University Press.

HABERMAS, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1968). *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1968). *Glauben und Wissen*. in: *Gesammelte Werke*. vol. 4. ed. por Buchner, H., Pöggeler, O. Hamburg: Meiner.

_____. (1997). *Hamann-Rezension (1828)*. in: *Gesammelte Werke*. vol. 16. ed. por Hogemann, F., Jamme, C. Hamburg: Meiner.

KANT, I. (1900ff). *Gesammelte Schriften*. Ed.: vols. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, do vol. 24 em diante Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.

_____. (2005). *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. Trad. de Luiciano Codato. in: *Escritos Pré-críticos*, São Paulo: Editora Unesp.

_____. (1985). *Que significa orientar-se no pensamento*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. in: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

KINKEL, W. (1929). Moses Mendelsohn und Immanuel Kant. *Kant-Studien*, 34, pp.: 391-409.

LEBRUN, G. (2006). *A ideia de epistemologia*, in: *A filosofia e sua história*. ed. por Riberiro de Moura, C.A., Cacciola, M. L., Kawano, M. São Paulo: Cosacnaify, pp. 129-144.

LEIBNIZ, G. W. (1849sq.). *Mathematische Schriften*. ed. por Gerhardt, C. I. Halle: Schmidt.

LÖWY, M. (2010). *Judeus heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia*. São Paulo: Perspectiva.

MAIMON, S. (1790). *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin: s.n.

MEHRING, F. (1906). *Die Lessing-Legende. Zur Geschichte und Kritik des Preußischen Despotismus um der klassischen Literatur*. Stuttgart: s.n.

MENDELSSOHN, M. (2005). *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. ed. por Albrecht, M., Hamburg: Meiner.

_____. (2008). *Abhandlung über die Evidenz in metaphysische Wissenschaften*, in: *Metaphysische Schriften*, ed. por Vogt, W. Hamburg: Meiner.

_____. (2013). *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, ed. por Pollok, A. Hamburg: Meiner.

MÜLLER, M. L. (2013). Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 10, pp.: 17-40.

PARDEY, U. (1999). Über Kants 'Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele'. *Kant-Studien*, 90, pp.: 257-284.

PECKHAUS, V. (1997). *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft: Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag.

PORCHAT, O. (2000). *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp.

ROSSI, P. (1960). *Clavis universalis: arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milão: Riccardo Riccardi Editore.

RUSSELL, B. (1900). *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge: University Press.

SCHOLEM, G. (2015). *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SCHONFELD, E. (2018). *L'apologie de Mendelssohn*. Lagrasse: Verdier.

SERRES, M. (1968). *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF.

TAUBES, J. (1993). *Die politische Theologie des Paulus*. Munique: Wilhelm Fink Verlag.

TRENDLENBURG, A. (1856). *Über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik*. Berlin: s.n.

VIEILLARD-BARON, J.-L. (1979). *Platon et l'Idéalisme Allemand (1770-1830)*. Paris: Beauchesne.

ZAMMITO, J. (2002). *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

ZATERKA, L. (2004). *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas.

Ensaio recebido em: 31.03.2021

Ensaio aprovado em: 07.04.2021