

## Entusiasmo e fanatismo na filosofia crítica\*

Pedro Paulo Garrido Pimenta\*\*

**Resumo:** O objetivo do texto é apresentar, no escopo da filosofia crítica de Kant, as definições, complementares e contrastantes, de entusiasmo e fanatismo como diferentes estados da mente e do ânimo. O argumento pretende que essa distinção, fundada na diferença entre sentimento e paixão, é importante não apenas como parte da descrição kantiana da dinâmica das afecções que produzem estados da mente, mas também como parte da avaliação dos sistemas filosóficos anteriores, ditos dogmáticos.

**Palavras-chave:** entusiasmo – fanatismo – sentimento – afecção – estado da mente

*Se não quisermos tomar a via da Crítica,  
podemos dar livre curso para o fanatismo;  
e, com Shaftesbury, rir dele  
(Kant, Reflexão 6050).*

### 1. Introdução

O entusiasmo ocupa a cena da filosofia de Kant quando da avaliação de um evento político – a Revolução Francesa – com desdobramentos jurídicos e históricos. Bem no espírito do século XVIII, não está em questão,

\* Com algumas alterações, este é o texto da comunicação apresentada no Congresso “L’Enthousiasme. Crises Religieuses et Critiques Philosophiques aux XVIIe et XVIIIe Siècles”, Universidade de Paris I (Sorbonne), 10 e 11 de outubro de 2003. Agradecemos aos profs. Laurent Jaffro e Claire Crignon-Oliveira.

\*\* Professor no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

em se tratando de entusiasmo, um destempero *religioso*, mas sim de um *sentimento* (*Gefühl*, *Sentiment*) que remete ao *político*; e, no caso de Kant, especificamente ao sentimento de quem observa o desenrolar de acontecimentos políticos, não quem toma parte neles. O texto do *Conflito das faculdades* (Livro II, seção 6) detém-se, com efeito, num célebre paradoxo que envolve, de um lado, o *entusiasmo* (*Enthusiasm*) do espectador cosmopolita que não pode evitar um sentimento (*Gefühl*) moral diante do fim de uma ordem constitucional que inaugura, simultaneamente, uma outra (esta a perspectiva *reflexionante* do Juízo); de outro, a reprovação do filósofo imparcial diante da ilegalidade dos meios pelos quais essa passagem efetua-se (esta, a perspectiva *determinante*). O Juízo (*Urteilskraft*) volta-se para duas direções contrárias, que devem, no entanto, conciliar-se: refletindo, leva a mente (*Gemüt*) ao entusiasmo; determinando, à reprovação. Mas não cabe escolher entre esses contrários: se sua manifestação é, como parece, inevitável, ela constrange o filósofo a encontrar uma explicação para essa desconcertante impossibilidade de um meio-termo.

Coerência paradoxal cujo fundamento busca-se num recuo diante do fato político e dos imperativos jurídicos. Se aprova e reprova diante de uma mesmo dado, é porque o

“Juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como mera faculdade de *determinar* um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada” (Primeira Introdução, A 16; Kant 5).

O recurso ao transcendental mostra um acordo que parece, empiricamente, impossível, a igual legitimidade de duas valorações contraditórias. Dispõe-se de um conceito como fundamento da representação, do conceito de um contrato social, por exemplo, de uma ordem constitucional que, por definição, não pode ser rompida pela violência: *determina-se*, portanto, a ilegalidade da Revolução Francesa, que merece o justo reproche da *ilegali-*

*dade*. Mas resta, no evento, algo a despertar, na mente dos que o observam *de longe*, um *sentimento*, uma sugestão de *aprovação* que se impõe, apesar da determinação contrária segundo um conceito dado. Ora, se tal determinação pode ser suspensa, artificialmente (o Juízo tem uma *técnica*), em prol do “sentimento”, é porque não serve para dar conta do estado da mente (*Zustand des Gemüts*) agitada pelos desdobramentos da Revolução. Indeterminação passageira que o Juízo reverterá em algo mais duradouro, um sentimento moral fundado num conceito de reflexão, isto é, a partir da consideração de uma representação dada sem nenhum conceito em seu fundamento.

A reflexão é, nesse sentido, um recuo transcendental: diante de um dado que remete à esfera do político-jurídico, suspendem-se as determinações em nome de uma consideração da condição de possibilidade de determinações em geral. Por isso o conceito de entusiasmo não é, na *Crítica do juízo*, nem político, nem religioso, nem mesmo psicológico, mas descreve um estado da mente que se define em termos próprios, diferenciando-se de outros, com os quais muitas vezes se confunde, pois gesta-se, como eles, no fulcro, nem sempre muito claro, do *sentimento*. Veremos assim que a tarefa crítica de definir entusiasmo e diferenciá-lo de “exaltação” (*Schwärmerei*) não é cosmética, como se se tratasse meramente de esclarecer um tema em voga no século XVIII. Definir a esfera desse conceito, recuperar sua gênese, é oportunidade para realçar, ainda uma vez, a clivagem que distingue a filosofia crítica dos sistemas dogmáticos da razão.

## 2. Filosofia e matemática

A tarefa que orienta a *Crítica da razão pura*, anuncia seu autor, não é tanto a construção de uma nova filosofia quanto apresentar um exame prévio a toda filosofia para, de acordo com “o juízo amadurecido da época”,

“saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência” (*CRP*, A XIV).

Apresentando-se como “tribunal da razão”, a filosofia de Kant interroga a razão quanto à sua pretensão mais característica: a de inquirir o “real”, o “mundo”, para saber de sua “constituição” ou “estrutura”, sem nem mesmo preocupar-se em saber da *possibilidade* de uma empreitada tão ambiciosa. Sem examinar seus próprios limites, a faculdade racional não tem como saber até onde vai a esfera de sua própria atividade. Confiando na maturidade das Luzes (Prefácio da *CRP*, A VIII, nota), a Crítica kantiana é uma filosofia que não oferece novos conteúdos metafísicos, mas preocupa-se, antes, em saber qual o domínio próprio da metafísica, e determinar assim quais os objetos dessa ciência tão importante, qual seria, enfim, a justificativa de a filosofia apresentar-se como “rainha (destronada) de todas as ciências”. Não se trata, portanto, de uma nova filosofia, mas sim de um novo “modo-de-pensar” (*Denkungsart*), diferente da postura dogmática:

“[na *Crítica da razão pura*] não dei às questões da razão humana as respostas que o fanático desejo dogmático [*dogmatische schwärmende*] de saber desejaria esperar, pois é impossível satisfazê-lo de outra forma que não seja por artes mágicas, das quais nada entendo” (*CRP*, A XII-XIII).

Concomitante à apresentação dessa nova maneira de filosofar, aparentemente um tanto modesta, é um diagnóstico, que muitos consideraram algo maldoso. “Rainha de todas as ciências”, a filosofia apegou-se a essa imaginária prerrogativa sem jamais se interrogar a si mesma o que poderia implicar: seria a filosofia rainha das ciências por coordená-las, por mostrar a concatenação entre conhecimentos especializados num “todo”? Sendo esse o caso, sua situação não poderia ser pior. Vitimada por um “dogmatismo arcaico e carcomido”, a metafísica é prisioneira de um “fanatismo dogmático” que não lhe permite desvencilhar-se das “teias de aranha das Escolas” (*CRP*, A X, B XXXV). Erigido pelo fanatismo, o domínio do dogmatismo alimenta, por sua vez, o “fanatismo e a superstição [*Schwärmerei und Aberglauben*] que se podem tornar nocivos a todos” e que não se restringem, assim, ao filósofos desta ou daquela seita ou escola (*CRP*, B XXXIV).

O diagnóstico dos males que afligem tão nobre “ciência” importa precisamente por isso: o que corrompe a metafísica espalha-se para fora dela, promovendo a desmedida pretensão ao conhecimento do “absoluto” (por exemplo, que a ciência de um Newton leve a um Deus). Mas Kant não escarnece de Leibniz como de Swedenborg (Kant 7): se estão mesmo tão próximos um do outro, resta que algo distingue o filósofo dogmático do fanático visionário. Com efeito, o que torna, a um só tempo, as pretensões da filosofia mais dignas e mais ridículas do que as do fanatismo, e seus erros, mais crassos e mais inofensivos, é a *crença*, amplamente difundida entre todas as escolas, de que sua “cientificidade” possa ser emprestada, ou *copiada*, de outras ciências bem-sucedidas, como matemática, física, química, medicina etc. É assim que se sonhou, em vão, que uma *mathesis universalis*, que um *more geometrico*, que um *método histórico* poderiam ser importados, sem mais, dessas ciências, para um saber (a metafísica) de gênero inteiramente diferente. Ali, nas ciências de cunho matemático (nas ciências *positivas*), o conhecimento institui-se e progride gradualmente seguindo a via segura de um *método* cuja observância permite o *acúmulo* de conhecimento, como se vê com Copérnico, com Galileu, com Stahl, com Newton. A Crítica propõe, ao contrário, que a filosofia comece por renunciar a essa pretensão, para situar a razão “no centro de um espaço vazio” (Lebrun 8, p. 37)<sup>(1)</sup>, em que, isolada, ela reflete sobre si mesma, sem instituir nenhum conhecimento. Ainda não é tudo: se, na matemática, a razão trilha uma via segura, enquanto permanecermos em seu interior não nos daremos conta de quão limitadas são as potencialidades da razão. Apropriar-se do método das ciências é, portanto, uma manobra delicada, que só tem sucesso ao incidir num único ponto, o da perspectiva, sem o privilégio de valer-se do procedimento de extensão próprio a essas ciências. Uma vez isolada a razão, ela pode pensar para si mesma uma jurisdição própria, um *limite* no interior do qual é válida uma metafísica.

Relação mais equívoca do que talvez gostariam os filósofos, há, entre filosofia e matemática, mediações possíveis, a par de uma *heterogeneidade* que interdita o sonho da apropriação irrefletida dos métodos de uma pela outra. Kant reconhece plenamente o êxito das ciências positivas, entre as quais

não se inclui a metafísica. Explica-se agora o fracasso desta, que não se deve a um defeito congênito (pois então tudo estaria perdido), mas a uma *irreflexão*, quem diria, dos *próprios filósofos*. A Crítica propõe que a filosofia encare sua própria especificidade, enquanto saber que *não progride no acúmulo de conhecimento*, pois essa é a úniva via que leva, nesse caso, a uma ciência possível. É por isso mesmo que um dos pontos de partida da Crítica é o exame da relação entre a matemática – o ramo mais profícuo na produção de conhecimento – e a racionalidade em geral, isto é, a condição indeterminada de todo saber determinado. Em lugar de encontrar na matemática um modelo de procedimento, interessa antes extrair a lição de método que permite desvendar o potencial de ilusão e devaneio inscrito em toda ciência positiva. Trata-se de uma estratégia complexa; tentaremos a seguir mostrar as linhas gerais em que ela progride.

Descrevendo historicamente o caminho que levou a matemática a posição tão afortunada, Kant diz:

“Aquele que primeiro demonstrou o *triângulo isósceles* teve uma iluminação [*Licht*]; descobriu que não tinha de seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que tinha dela, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito” (Prefácio da 2ª edição da *CRP*, B XI-XII).

O êxito da geometria pode ser descrito nos termos da construção de objetos no campo (*Felde*) da intuição, o único em que é possível aplicar “conceitos” (*Begriffe*). É nesse processo, que na geometria vê-se exemplarmente (objetos matemáticos são construídos numa *intuição pura*), que sensibilidade, Juízo e entendimento operam como poderes da mente. É na operação espontânea e simultânea dessas faculdades que se funda a possibilidade de todo conhecimento sensível, e o que a filosofia moderna chama de

“experiência” não é senão uma construção, o resultado de um processo de subsunção de dados sensíveis a poderes ou faculdades da mente. A matemática é, nesses termos, a ciência que se circunscreve, em todos os seus ramos, ao campo da operação intelectual a partir de dados sensíveis, ao campo da *experiência*. Ciência do conceito, seu rigor é exemplar para outras ciências, como mostram seus muitos e admiráveis desdobramentos e avanços desde os gregos. Mas, infelizmente para as pretensões metafísicas, seguir o exemplo da matemática requer também um *distanciamento* do modelo. Ao reconhecer o caráter científico da matemática, a Crítica, deferente, abandona as ilusões de uma *mathesis universalis* como método universal para o saber. Se depende de intuições sensíveis, resta claro que a ciência é incapaz de versar sobre todo objeto que não resulte de construção na sensibilidade – quer se trate, portanto, de objetos “supra-sensíveis”, quer de objetos “transcendentais”. Mais importante: apegada ao objeto que sistematiza num conjunto de conhecimentos, a ciência positiva mal se põe a questão que mais interessa à filosofia: *como é possível uma ciência, uma positividade em geral?*

Kant demarca aqui uma diferença inconciliável de método em relação à metafísica moderna (que permanecerá, como veremos, exemplar em muitos outros aspectos). Isso não o desobriga, no entanto, de um esclarecimento ulterior: pois não seria propriamente crítica uma filosofia que se restringisse a condenar, num gesto recorrente, os sistemas do passado para oferecer um novo. É preciso, ao contrário, explicar por que seduzem a filosofia as figuras geométricas. Essa ilusão, histórica, não é exclusiva dos modernos, mas parece demarcar a trajetória mesma da razão no decorrer dos séculos, como sintoma de uma característica, de uma *ilusão constitutiva* profundamente arraigada na estrutura da faculdade racional humana. Desvendar a origem da relação *dogmática* entre filosofia e matemática é, portanto, uma tarefa que se inscreve na linha de frente do exame crítico da razão, pois diz respeito à relação, até então inaudita, entre os devaneios dos filósofos e a matéria que os possibilita, fornecida, paradoxalmente, pelas ciências ditas saudáveis. De acordo com a *Crítica do juízo*,

“numa figura tão simples como o círculo encontramos o princípio para a resolução de uma imensidade de problemas que exigiriam, cada um deles, numerosos preparativos; solução que aparece na qualidade de uma das muitas notáveis propriedades dessa figura. É, por exemplo, o que acontece quando se constrói um triângulo a partir da base e do ângulo oposto. Nesse caso o exercício é indeterminado, ou seja, é possível resolvê-lo de infinitas maneiras. Só o círculo contém todas as soluções em sua globalidade, pois é o lugar geométrico para todos os triângulos que satisfazem essa condição” (CJ, B 272).

Os problemas que se põem e se resolvem no âmbito das propriedades que definem o círculo parecem mostrar, nessa figura geométrica *construída na intuição pura* (no espaço), uma “finalidade múltipla e objetiva digna de admiração” (*Bewunderung*). O princípio de construção define-se pela possibilidade de uma exposição na forma da intuição; mas nem por isso o matemático, tomado de admiração pela fértil simplicidade do objeto geométrico, deixa de ignorar a *condição de possibilidade* desse objeto, sendo levado, da mera admiração, a outro estado da mente. Assim, prossegue Kant, é com “verdadeiro prazer que se observa o fervor [*Eifer*]” que se apoderava dos matemáticos gregos, aos quais nunca ocorreu a pergunta “Para que serve, afinal, esse conhecimento?” (CJ, B 272). Sem dúvida, o “prazer” (*Freude*) do filósofo crítico, diante dessa experiência, vem de que, ao contrário dos matemáticos de que se fala aqui, ele sabe perfeitamente o estatuto de um objeto como uma figura geométrica. Ao contrário de Galileu, que soube aplicar o conhecimento matemático justamente ao que ele deve ser aplicável (isto é, a dados sensíveis), essa manobra trivial não parece ter passado pela cabeça dos “sublimes gregos”:

“As propriedades da parábola, por exemplo, eram estudadas sem o conhecimento da lei da gravidade terrestre, que lhes teria dado a aplicação da mesma à trajetória dos graves. As propriedades da elipse, por seu turno, eram estudadas sem a suposição de que também

existe uma gravidade dos corpos celestes, e sem o conhecimento de sua lei em diversas distâncias do ponto de atração pelo qual eles descrevem essa linha num movimento livre” (CJ, B 273).

Mesmo sem o correto *telos* em vista, a jovem ciência conheceu, em tempos antigos, avanços prodigiosos, restritos, entretanto, ao campo da demonstração e da construção. Mais um motivo para que os melhores gregos se pusessem, impressionados, a desdobrar o conhecimento matemático, não, como seria de esperar, rumo ao mundo da empiria, mas sim ao intelectual:

“Platão, ele mesmo mestre na ciência matemática, ao deparar com essa constituição [*Beschaffenheit*] original das coisas, e ao deparar ainda com a faculdade da mente [*Vermögen des Gemüts*] de poder criar a harmonia dos seres a partir de seu princípio supra-sensível (ao que se acrescentam as propriedades dos números com que o ânimo joga na música), entrou numa inspiração [*Begeisterung*] tal, que o elevou, por cima dos conceitos de experiência, a idéias que só lhe pareceram explicáveis mediante uma comunidade intelectual com a origem de todos os seres. Não é de admirar que tenha expulsado de sua escola os desconhecedores da arte da medida” (CJ, B 274).

A parcimônia nos princípios, a riqueza de conseqüências e a exatidão em cada procedimento e operação que constituem essa “bela” ciência devem ter exercido, segundo Kant, considerável impacto no estado da mente de Platão, levando-o da mera admiração à *inspiração*. Por isso teria o filósofo grego identificado conhecimentos de natureza sensível a supostas realidades intelectuais, ignorando, tomado de admiração e inspiração, que sensível e intelectual são, por definição, campos *heterogêneos*. Se há ligação entre eles, diz Kant, não se deve procurá-la ali, na matemática, em que se define, por excelência, o caráter de todo conhecimento intuitivo, puro e sensível. Como poderia, com efeito, um tal conhecimento levar-nos até as realidades mais inapreensíveis, como a “essência” de cada coisa e a “harmonia” delas num “todo”? Prossegue a *Crítica do juízo*,

“essa harmonia, justamente por não ser cognoscível empiricamente, mas só *a priori* – independentemente de toda finalidade –, deveria, por si mesma, levar-nos a saber que o espaço, mediante a determinação do qual depende a possibilidade do objeto, não é uma qualidade das coisas fora de mim, mas um simples modo-de-representação [*Vorstellungsart*]. Por isso, sou eu que *introduzo a finalidade* na figura que desenho *de acordo com um conceito*, ou seja, em meu modo de representação daquilo que me é exteriormente dado. Não é o que é exterior que me instrui empiricamente sobre o que é essa finalidade, e por isso mesmo não preciso de nenhum conceito no objeto, fora de mim” (CJ, B 276).

Ilusão *natural* que acomete a razão, a passagem da admiração a outros estados, menos propícios à reflexão, é insensível, e deixa de lado a consideração de que a razão encontra em si mesma *todos* os princípios que tornam tão “admiráveis” os objetos geométricos e suas propriedades. O paradoxo que Kant propõe, abertamente, é, portanto: *na matemática, a razão admira-se, sem saber, de si mesma*. Não se encontram nos objetos geométricos princípios constitutivos intrínsecos; “fervor”, “inspiração”, “fanatismo”, por fim, vêm a se tomar objetos, por entidades *exteriores* à razão, objetos *imanentes à faculdade racional*, porque construídos por ela.

Resta ainda que, sendo natural, o impulso que leva a mente do filósofo da legítima admiração ao “palácio da sabedoria” (para falar com Blake) é, em si mesmo, *legítimo*. Em vão buscaríamos em Kant algo como uma reprimenda – como se esse impulso pudesse, ridiculamente, ser *reprimido* –; e, aqui, a Crítica opera uma inflexão notável. Situada no cerne da verdade científica, a raiz da ilusão que “enche a mente de entusiasmo e dá asas à metafísica” (as palavras são de Rubens Rodrigues Torres Filho) é oportunidade para que o filósofo crítico desvende, no impulso que leva ao fanatismo, a força *moral* do entusiasmo. Descrevendo ainda uma vez o “erro” de Platão, Kant poderá extrair dele uma lição *positiva*:

“Tomado por uma tal demonstração da potência da razão [encontrada na matemática], o impulso de ampliação não vê limites. A leve pomba, quando em livre vôo fende o ar, cuja resistência ela sente, poderia formar-se a representação de que no vácuo teria ainda melhor êxito. Assim abandonou Platão o mundo dos sentidos, porque este põe limites muito estreitos ao entendimento, e se aventurou para além deles, sobre as asas de idéias, no espaço vazio do entendimento puro” (CRP, B 8, trad. de R.R. Torres Filho; Torres Filho 13, p. 52)<sup>(2)</sup>.

O fanatismo da razão, doença que permitia ao satirista pôr, lado a lado, Leibniz e Swedenborg, dá agora oportunidade para que se defina o lugar do entusiasmo, um outro estado da mente, a meio caminho entre o dogmatismo e o criticismo. As nobres intenções de Platão e de seus discípulos modernos poderão, assim, ser reconhecidas sem que se abrace o disparate de suas formulações conceituais.

### 3. O “lugar transcendental” do entusiasmo

A *Crítica do juízo* refere-se ao *entusiasmo* como um “estado da mente” (*Zustand des Gemüts*). Na Primeira Crítica, a mesma expressão é usada com referência à faculdade-de-julgar:

“A *reflexão* não tem que ver com os próprios objetos, para deles diretamente receber conceitos; é o estado da mente em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos” (CRP, B 316).

O exercício reflexionante do Juízo é uma “disposição” da mente para examinar a si mesma. Nesse contexto, “disposição” dispensa referência da mente a tudo o que esteja fora de si mesma: não se trata, portanto, de um

estado *causado* por uma afecção externa. O termo descreve um *estado*, ou seja, um arranjo de faculdades que se *sente* na mente. Uma coisa, portanto, é falar em “sentimento” (*Gefühl*), outra em “paixão”. Enquanto paixão denota relação entre a vontade (*Wille*) e algo de fora (um “móbil” – *Trieb*) que a impulsiona a formar uma deliberação (*CJ*, B 121, nota), o sentimento é, em si mesmo, *cego*, ou seja, é mero “movimento mental” a *impedir* uma deliberação, e pode, assim, ser direcionado pela determinação da vontade<sup>(3)</sup>. Um estado da mente define-se, portanto, em si mesmo, como disposição tal, que impele a mente a uma atividade *sem nenhum desígnio determinado*. Diferentes estados surgem de diferentes determinações, quer se trate de móveis externos (paixão), quer se trate de uma determinação interna (sentimento). No primeiro caso, temos uma *afecção externa*, isto é, um estado da mente que se refere a uma representação extrínseca; no segundo, o estado da mente refere a representação a si mesmo, ou seja, entende sua dependência em relação a um certo arranjo entre as faculdades (Parret 11, p. 545-56).

É nesse quadro que Kant apresenta uma descrição do entusiasmo, uma tentativa de situá-lo em meio às nuances entre este e aquele estado da mente. À precisão de que se trata de uma afecção interna, acrescenta-se que se trata daquela em que

“à idéia do bem acrescenta-se afecção. Esse estado da mente parece ser sublime, a ponto de um ditado comum dizer que nada grande pode ser obtido sem ele” (*CJ*, B 121).

Na medida em que a mera afecção, ou sentimento, denota uma disposição *negativa* das faculdades com referência à determinação da vontade pela razão, pode-se descobrir na mente um elo possível, mesmo necessário, entre *sentimento* e *razão*. Diz-se que se requer entusiasmo para a realização de “ações formidáveis”, e é mesmo nas ações morais, ou livres, que se discerne melhor o imenso poder de determinação e o caráter verdadeiramente “sublime” daqueles que desempenham tais ações. Por isso mesmo, assinala Kant,

“de um ponto de vista estético, o entusiasmo é sublime, por se tratar de um esforço dos poderes de si mesmo que são convocados por idéias que dão à mente um ímpeto de eficácia muito mais forte e duradoura do que o estímulo propiciado por representações sensíveis” (*CJ*, B 121).

Vemos assim que o *entusiasmo* é o estado da mente, o gênero de afecção interna em que se conjugam determinação da vontade por uma idéia racional e o sentimento que se liga internamente a essa determinação e fortalece e reforça um estímulo racional. Ora, a situação interna da afecção, sua desvinculação a representações sensíveis, permite encontrar uma referência entre esse estado e o que Kant denomina alhures o “caráter supra-sensível” da subjetividade humana (que opera concomitantemente ao sensível, significado, no âmbito desta análise, pelas afecções externas ou paixões). As conseqüências dessa “descoberta” são morais: se antes o sentimento definia-se como obstáculo à deliberação, agora ele é ímpeto que permite a persistência da mente na determinação da vontade pela razão. Sem propriamente determinar a vontade, o entusiasmo é a disposição vigorosa “que excita a consciência de nosso poder para sobrepujar cada obstáculo” (*CJ*, B 122). É certo que não se trata aqui da “estampa da mente que se chama *nobre*”, pois esse epíteto é exclusivo da mente que “segue vigorosamente princípios imutáveis”, sem nenhuma afecção, não importa de qual gênero (*CJ*, B 121-2). Mas, se não pode ser identificado à disposição moral *por excelência*, resta que o entusiasmo é fundamentalmente distinto do fanatismo (*Schwärmerei*) e de seus coadjuvantes (“fervor”, “inspiração”)<sup>(4)</sup>.

O sentimento do entusiasmo distingue-se do fanatismo como paixão por uma mecânica que a *Crítica do juízo* explicita a partir da relação entre duas afecções internas da mente, *admiração* e *estupefação*:

“*estupefação* [*Verwunderung*] é a afecção que acompanha a representação da novidade que excede expectativas, enquanto *admiração* é uma estupefação que não cessa passada a novidade” (*CJ*, B 122).

Distinguem-se essas afecções pela persistência com que se mantém na mente após o impulso que as enceta<sup>(5)</sup>. A estupefação surge da “novidade que excede a expectativa”, ou seja, diante de uma representação inesperada que substitui uma representação familiar. Seria contraditório, portanto, falar numa *permanente estupefação*, pois isso pressuporia permanente alternância entre o familiar e o novo. Por definição, não se trata de uma afecção duradoura. Sua dinâmica é a seguinte:

“A estupefação [*Verwunderung*] é um impulso da mente [*anstoss des Gemüts*] produzido pela impossibilidade de unificação de uma representação e da regra por ela dada com os princípios que já lhe servem de fundamento enquanto mente. Esse impulso produz sempre uma dúvida quanto a saber se vimos ou se julgamos bem” (*CJ*, B 277).

Impulso que gera incerteza, não tanto por imiscuir-se em critérios de evidência, mas por manter-nos num estado *anterior* ao conhecimento, à determinação. Uma vez produzido um conhecimento, suprime-se a ocasião de estupefação; ao contrário, se as faculdades não chegam a determinar nada de uma representação, a mente, entregue a si mesma, desfruta do “livre jogo” das faculdades de conhecimento. Sem produzir conhecimento, *sente-se* algo que permanece *indeterminado*. Mas esse estado é sempre passageiro, pois o interesse último das faculdades racionais é o conhecimento, ou seu símile complementar, o pensamento. A orientação que leva a mente do livre jogo a um conceito ou idéia assume, no estado de estupefação, uma feição determinada, que Kant descreve pelo termo “admiração”. Sendo “admiração” um gênero de “estupefação que retorna mesmo quando não resta dúvida sobre as qualidades sensíveis do objeto representado”, ela

“é, assim, um efeito perfeitamente natural da finalidade que se observa na essência das coisas (enquanto fenômenos) e que não se pode censurar: pois a possibilidade de unificar a forma na intuição sensível (que chamamos espaço) e a faculdade dos conceitos (o entendi-

mento) não só nos é inexplicável – por que a forma é precisamente esta, e não outra? –, mas é ainda um alargamento para a mente, que como que *pressente* [*ahnen*] algo que se situa acima das representações sensíveis, algo em que se pode encontrar, ainda que nos seja desconhecido, o fundamento último desse acordo” (*CJ*, B 277).

No âmago da experiência “sublime”, em meio à mais inexplicável estupefação, resta que uma mente vigorosa pode, com proveito, direcionar a estupefação, pelo “pressentimento” de “algo” que explicaria o acordo – neste contexto, inexplicável – entre *conceitos* e *representações* (acordo que o metafísico exprimia assim: entre *idéias* e *coisas*). A *compreensão* vislumbrada do objeto é o que basta para que a estupefação ou paralisia reverta-se em admiração, *sentimento racional* que repousa numa capacidade de entender (na possibilidade de a representação ser submetida a um conceito). Com isso, é evidente, estamos longe de responder em termos “fundantes” à questão – *por que esta forma da representação, e não uma outra?* – que aflige o matemático platônico a cada passo de suas operações, que enche de esperança o coração do racionalista, que vê, no “estupefante” acordo entre forma de representação e forma de conceito, um signo da plena inteligibilidade racional do “mundo”, para lá do véu da aparência sensível. Paradoxo patente, o da filosofia kantiana: mostrar que é precisamente *por causa desse acordo* que não se deve esperar nada além dele mesmo. Estupefação e admiração são, justamente, signos de uma atividade racional que se origina e encontra seu *telos* em si mesma, no estreito campo das significações transcendentais. Sendo assim, é inevitável a frustração do anseio metafísico. E Kant sabe extrair as conseqüências dessa manobra para a descrição do entusiasmo, que não pode ser, como quer a retórica do sublime, a passagem do sensível ao supra-sensível, do humano ao absoluto<sup>(6)</sup>:

“Se se trata simplesmente da finalidade formal de nossas representações *a priori*, não há necessidade de conhecer esse fundamento; mas só o fato de termos que visá-lo infunde-nos [*einflösst*] imediata admiração pelo objeto que a isso nos necessita” (*CJ*, B 277).

Tais são os elementos básicos para uma descrição transcendental dos conceitos de entusiasmo e de fanatismo. Essa descrição serve para que Kant aponte para uma ilusão de gênero metafísico, isto é, que embaralha o *transcendental* (a condição de possibilidade dos conceitos) e o *transcendente* (a aplicação de conceitos a nomes tomados como objetos de intuição supra-sensível). A Analítica do Sublime indica dois caminhos para o fanatismo em filosofia: a estupefação – que paralisa as faculdades sem produzir conhecimento –; e outro, certamente mais perigoso, porque pretende responder ao interesse da razão, a admiração, que se presta a algo legítimo (a expectativa de um fundamento das representações), a um *entusiasmo*, mas também ao ilegítimo (a pretensão de que a expectativa transforme-se em conhecimento). Voltamos assim a Platão, que

“encontrava as suas idéias principalmente em tudo o que é prático, isto é, no que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão. Quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude [...] teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e inutilizável como regra” (CRP, B 371).

Concepção nobre da metafísica, essa que a põe a reboque de um supremo interesse moral da razão. Das condições de satisfação desse interesse fala a *Crítica da razão prática*. Talvez ansioso em satisfazer tão nobre causa, o filósofo grego não se tenha dado conta do mau caminho tomado. O entusiasmo converte-se, nesse movimento irrefletido, em fanatismo. Em vez de explorar o sentimento de um interesse da razão para ver o que ele declara da estrutura da faculdade racional, a metafísica nasce com a ambição de apresentar, conceitualmente, o que exige uma manobra um tanto mais sutil. O convite da filosofia crítica – pouco sedutor para o metafísico ansioso – é que se abra mão de uma falsa positividade em prol de uma plena *negatividade* no que respeita ao “conteúdo” de um “mundo” para além da sensibilidade:

“Não temos nenhuma razão para recear que o sentimento do sublime sofra com um modo abstrato de apresentação como este que é inteiramente negativo em relação a tudo o que é sensual. Pois ainda que a imaginação sem dúvida não encontre nada do que se apoderar para além do mundo sensível, ao remover as barreiras sensíveis ela ganha um sentimento de ser ilimitada, e essa remoção é assim uma apresentação do infinito. Enquanto tal, ela nunca pode ser mais do que uma apresentação negativa, que mesmo assim expande a alma” (CJ, B 126).

Nesse mesmo movimento, o entusiasmo afigura-se como *sintoma* de liberação da mente em relação a toda determinação sensível para desfrutar plenamente de um “sentimento de ilimitação” que se justifica, moralmente, em si mesmo. O fanatismo, ao contrário, é a paixão que nos desvia desse sentimento para entregar-nos à busca cega por algo de que nos “apoderarmos para além do mundo sensível”. Enquanto o sentimento traduz-se em determinação moral – a Segunda Crítica mostrará a relevância do sentimento no *uso prático* da razão –, a paixão reduz-se a uma ambição (propriamente *estética*) ligada estritamente aos sentidos:

“Essa apresentação pura, elevadora e meramente negativa da moralidade não envolve, por outro lado, nenhum receio de *fanatismo* [*Schwärmerei*], que é a *ilusão de querer ver algo para além de todos os limites da sensibilidade, isto é, de sonhar* [*träumen*] de acordo com princípios (de delirar com a razão) [*mit Vernunft rasen*], justamente porque a apresentação é na sensibilidade meramente negativa. Mas a *inescrutabilidade da idéia de liberdade* fecha o caminho para toda apresentação positiva. A lei moral é, no entanto, fonte suficiente e original de determinação interna, e assim não nos permite, em nenhum momento, sequer procurar por um fundamento de determinação fora de si mesma” (CJ, B 125-6).

No final, a ambição da metafísica reduz-se, em toda a sua sublimidade, a uma ilusão que depende *dos sentidos*. A “visão” para além da sensibilidade tem pouco a dizer diante da antes “magra” oferta do filósofo crítico. Se não podemos determinar o supra-sensível, se o “sentido do mundo” permanece, para o sujeito, uma questão em aberto, um campo vazio a ser preenchido, com isso se responde melhor à exigência da razão do que a alegação (agora vemos: inútil) do metafísico de poder conhecer, com instrumentos da sensibilidade – a matemática, a visão –, supostos “objetos em si mesmos”. Apologista firme do entusiasmo, Kant restitui a esse sentimento sua dignidade transcendental para assim melhor recusar o fanatismo a que leva a confusão entre o *transcendental* e o *transcendente*.

#### 4. Conclusão

A condenação kantiana do fanatismo como atitude filosófica, de Platão a Leibniz, só pode ser legítima se não reprisar os termos ásperos que a filosofia moderna reserva a “fanáticos”, “entusiastas”, “ateus” e outros que tais. O estatuto positivo do entusiasmo como *sentimento moral*, com efeito, só vale porque sua posição transcendental elucida-se melhor em contraste com uma *paixão* como o fanatismo, a um só tempo distinta e apta a ser confundida com o sentimento. Certamente, deve-se à proximidade entre *entusiasmo* e *fanatismo* a confusão freqüente entre duas “figuras” do pensamento que permanecem, no entanto, essencialmente distintas. Se o *Ensaio* de Locke, por exemplo, ainda as confundia (Locke 9, Livro IV, Cap. 20), a filosofia posterior, mais atenta à importância do *sentimento* (*sentiment*, *Gefühl*) no jogo das faculdades de conhecimento, está em condição de distinguir (aliás, bem no espírito lockiano do *ágil discernir*) estados e configurações com conseqüências bastante diferentes. O transcendental kantiano, mais especificamente, permite à filosofia considerar esse problema em termos meramente conceituais, isto é, sem recurso a disciplinas “positivas”, como fisiologia, psicologia, antropologia. Podemos, por isso, dispensar, com Kant, o procedimento de inquérito diante do *entusiasmo*, que deixa de

ser predicado de uma *pessoa* ou *seita*, uma *ameaça*, um *alvo*, para se tornar um estado de *reflexão*, de *pensamento*. Da mesma maneira, o *fanatismo* não precisa ser combatido, mas *compreendido*, e justamente ali onde ele traz mais problemas, na filosofia. Por isso mesmo, como estamos vendo, explicam-se melhor os destemperos da razão por uma disciplina acadêmica, a história da filosofia. A relação entre as figuras do entusiasmo e do fanatismo pertence, nesse contexto, ao rol de problemas mais diretamente relacionados à filosofia crítica como projeto possibilitado por uma postura, por uma atitude que absorve a divergência (ou a diferença, caso se prefira) em lugar de simplesmente recusá-la<sup>(7)</sup>. Nos termos da questão que nos interessa: entusiasmo e fanatismo, uma vez distinguidos como estados da mente, podem ser compreendidos na dinâmica reflexionante que se apreende na análise crítica dos sistemas filosóficos. A crença platônica numa “intuição intelectual” (*intellektuelle Anschauung*), a nos dar acesso à “*idea archetypa*” de objetos sensíveis, não é, em si mesma, um destempero:

“Não se trata aqui de fanatismo, mas de uma mera maneira de explicar conhecimentos *a priori*. Aparece aqui somente uma presunção de compartilhar com Deus, de uma comunidade com a intuição imediata das idéias (intuição mística)” (*Reflexão 6050*, Ak. Ausg. XVIII, p. 434-6).

Presunção que abre caminho, com os “neoplatônicos”, para “os furores do fanatismo” que culminam no “espinosismo, *teosofia através de intuição* [*Theosophie durch Intuition*]”; “espinosismo” que é, ainda segundo esse texto, “a verdadeira conclusão da metafísica dogmática”. Retornamos assim ao problema de *Sonhos de um visionário*, mas em outro registro: o fanatismo que surge do *entusiasmo moral* de Platão, ou seja, do aprofundamento cego de uma maneira de explicação (conceitualmente legítima), encontra também sua legítima e justa expressão na “filosofia dogmática”, na metafísica moderna coroada pelos sistemas de Espinosa e de Leibniz.

Mas é impossível, para a coerência crítica, tomar a via do riso maldosamente insinuada pelos *Sonhos*. O que separa o crítico do satirista não são

tanto afinidades (elas existem) quanto atitudes. Swift ria-se a valer com as “operações mecânicas do espírito” e assim, à sua maneira, mandava às favas o oneroso aparato conceitual das *Paixões da alma*; ao fazê-lo, reconhecia na filosofia dogmática um mal, uma doença a ser purgada. O riso do crítico é mais contido, mais benigno: deixa, com Shaftesbury, que o fanatismo siga seu curso; contenta-se em recuperar sua história, reconhece seu fundo moral, apropria-se dele para refletir sobre o que é ser crítico, vê nele, por fim, um modelo (o antimodelo por excelência) de sua própria atividade. Censura e reprovação estão fora de questão:

“com que direito quer-se proibir à razão estender-se ainda mais longe naquele campo em que, de acordo com sua própria confissão, alcançou tantos êxitos? E onde estão os limites [*Grenze*] diante dos quais tem de parar?” (Kant 6, A 314 nota).

Para responder a essa questão – *onde estão os limites da razão* – a crítica precisa do dogmatismo, como bem viu Schelling. Por isso mesmo, diz Kant, a crítica não é “crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda experiência*” (CRP, A XII). Não se trata de recusar este ou aquele sistema, mas de analisá-los para detectar ali a manifestação de uma razão que

“tem, em si mesma, a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos pelos quais escolhe os objetos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as maneiras de pôr a si mesma os problemas, podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica” (CRP, B XXIII).

Os escritos filosóficos, não importa qual deles, pois a faculdade racional tem, pela filosofia, a peculiaridade de sempre se exprimir por uma articulação sistemática de conceitos, não precisam, como sugeriu alguém,

ser atirados à fogueira. Descartá-los, pura e simplesmente, seria desprezar, em meio a seus defeitos de método e de expressão, uma qualidade incomparável, o testemunho de uma *estrutura* da faculdade racional:

“[Esses escritos] não trazem nenhuma contribuição em matéria de demonstração. Isso, porém, não indica que sejam absolutamente inúteis. Já não citando a excelente oportunidade que esses desenvolvimentos extremamente penetrantes das condições subjetivas do uso de nossa razão dão ao completo conhecimento desta nossa faculdade. Nesse sentido, são exemplos permanentes” (Kant 6, A 313, nota).

A instituição de uma nova atitude em filosofia – a compreensão crítica dos conceitos, temas e problemas – permite assim entender a surpreendente atitude de Kant diante dos acontecimentos na França. Antes de fechar com a condenação de Burke (que continua a valer no campo jurídico, na perspectiva *determinante* do Juízo), Kant chama atenção para um dado (moral) que escapa à injunção jurídica (o sentimento que acompanha a *reflexão* do Juízo). Nessa manobra, o entusiasmo deixa de ser tema de controvérsia religiosa, e transforma-se em atestado deste valioso paradoxo crítico, o *sentimento transcendental*.

**Abstract:** The aim of the paper is to present Kant’s contrasting, complementary definitions of enthusiasm and fanaticism as distinct states of mind. In doing so, the paper argues that this distinction, founded on the difference between sentiment and passion, is important both as a part of Kant’s argument concerning the description of the dynamics of affections that produce states of mind within the play of faculties, and as a part of the critical evaluation of previous, dogmatic philosophical systems.

**Key-words:** enthusiasm – fanaticism – sentiment – affection – state of mind.

## Notas

- (1) O leitor já adivinha que seguimos de perto a lição de Lebrun.
- (2) O presente artigo pretende beneficiar-se de algumas sugestões valiosas apresentadas nesse texto.
- (3) Para a diferença entre “sentimento” e “paixão”, ver Guillermit 2, p. 78-84.
- (4) Estamos conscientes de uma deficiência, ao traduzirmos o termo Schwärmerei por “fanatismo”. Essa opção não é, de nenhuma maneira, filológica, mas obedece ao objetivo persuasivo do argumento aqui apresentado, pois permite um contraste entre o entusiasmo (positivo) e o fanatismo (negativo), entre afecção interna e afecção externa, entre sentimento e paixão. Para um exame filológico do termo, ver a nota de Rubens Rodrigues Torres Filho à tradução das Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo (Schelling 12, p. 23).
- (5) Para a importância da afecção na configuração de estados da mente ligados ao entusiasmo, ver Lyotard 10, p. 53 e ss.
- (6) Referimo-nos ao Do sublime. Ver o comentário de Michel Deguy (Deguy 1).
- (7) Como mostra Schelling. Suas já mencionadas Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo, já bem distantes da letra kantiana, são exemplares no procedimento crítico que aqui queremos ilustrar, pois, sem rejeitar nenhuma posição filosófica, mostram como cada filosofia responde a momentos engendrados pela livre atividade do espírito humano.

## Referências Bibliográficas

1. DEGUY, M. “Le grand-dire”. In: Deguy, M. (org.). *Du sublime*. Paris, Belin, 1988.
2. GUILLERMIT, L. *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris, CNRS, 1986.
3. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de A.F. Morujão & M.P. dos Santos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
4. \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de A. Marques & V. Rohden. Lisboa, Casa da Moeda, 1992.
5. \_\_\_\_\_. “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”. Trad. de R.R. Torres Filho. In: Terra, R.R. (org.). *Dois introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo, Iluminuras, 1995.
6. \_\_\_\_\_. “Que significa orientar-se no pensamento?”. Trad. de F.S. Fernandes. In: *Escritos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1986.
7. \_\_\_\_\_. *Sonhos de um visionário, explicados pelos sonhos da metafísica*, 1766.
8. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de C.A.R. de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
9. LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Ed. de P.H. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1978.
10. LYOTARD, J.-F. *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. Paris, Galilée, 1986.
11. PARRET, H. “Le timbre de l'affect et les tonalités affectives”. In: Parret, H. (org.). *Kants Ästhetik*. Berlim, Walter de Gruyter, 1998.

12. SCHELLING, F.W.J. "Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo". Trad. de R.R. Torres Filho. In: *Obras escolhidas*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1978.
13. TORRES FILHO, R.R. "A *virtus dormitiva* de Kant". In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

## Contents

- 9** Right and universal reason in Kant's philosophy  
Ricardo Terra
- 33** The "limits of mere reason":  
autonomy and individual judgement in the Kantian  
conception of relations between moral and religion  
José Humberto de Brito Cruz
- 87** The reconstitution of morals in the *Critique of pure reason*  
Vinicius de Figueiredo
- 109** Right, history and practical schematism  
Daniel Tourinho Peres
- 125** Kant's anthropology and the  
*Anthropology from a pragmatic point of view*  
Clélia Aparecida Martins
- 145** Extension and logical form in the *Critique of pure reason*  
Luciano Codato
- 203** Specifying artistic beauty  
Rosa Gabriella de Castro Gonçalves

- 227** The deduction of pure aesthetical judgements  
in Kant's third Critique  
Pedro Costa Rego
- 253** Translating in images  
Genius and symbolic expression in the *Critique of judgement*  
Luís Nascimento
- 271** Enthusiasm and fanaticism in Kant's critical philosophy  
Pedro Paulo Garrido Pimenta