

SENTIMENTO DA NATUREZA E IMAGEM DO HOMEM KANT – FEUERBACH – SIMMEL*

Adriana Veríssimo Serrão
(Universidade de Lisboa)

I. Preâmbulo: o sentimento da natureza, de vivência humana a categoria filosófica

Ao conjugar a inerência a um sujeito com a abertura ao mundo natural, envolvendo num mesmo acto a vivência pessoal e a experiência externa, o sentimento *da* natureza é a manifestação por excelência das capacidades mediadoras da sensibilidade. Compreender o sentimento a partir das operações sensíveis que estabelecem a continuidade entre Homem e Mundo e tomá-lo na especificidade de funcionamento sintético é já identificar o ponto de partida de uma antropologia. Inversamente, perder o vínculo que o liga à sensibilidade, lançando-o para o reduto intimista dos estados de ânimo ou para a superficialidade das respostas emotivas, será o mesmo que esvaziar a antropologia da dimensão filosófica, confinando-a a uma posição residual entre o psicologismo das flutuações efémeras da vida afectiva e o reducionismo científico da explicação por nexos causais.

A estreita afinidade entre sensibilidade e sentimento aproxima as doutrinas que elegemos para ilustrar a confluência de antropologia e teoria da sensibilidade. Em Kant, Feuerbach e Simmel esta peculiar orientação do sentir é reveladora de um modo unificado do ser humano, irredutível à zona difusa dos estados interiores, confinados à esfera privada, e distinto, igualmente, da dinâmica afectiva que emerge nas relações interpessoais. As figuras do *sujeito estético*, do *ser sensível* e do *indivíduo*

* O presente artigo reproduz, com alguns desenvolvimentos pontuais, a Lição de Síntese apresentada em provas de agregação em Filosofia, a 25 de Setembro de 2007, na Universidade de Lisboa.

peculiar ilustram três possibilidades de elaborar uma vivência dúplice numa categoria compósita: transitando directamente do sentir espontâneo para o *pensar o sentir* abordam o homem já na dupla referência a si e à realidade exterior.

Tendo embora em conta os diferentes horizontes problemáticos que as enquadram – respectivamente, a *razão*, a *existência* e a *vida* –, não pretendemos recuperar as múltiplas implicações do tema no interior de cada uma das doutrinas. Procuramos delinear um percurso que parte da filosofia da sensibilidade e que por via preferencial da estética, em Kant e Simmel, da ontologia e da filosofia da natureza, em Feuerbach, conduz o sentimento da natureza de uma antropologia *in statu nascendi* até ao limiar da antropologia como filosofia global do humano.

Importa indicar os sucessivos passos que determinaram a selecção dos tópicos e dos textos analisados, enunciados para já na ordem das razões, e mais adiante ajustados à exposição de cada um dos autores:

- o primeiro colhe a génese do sentimento em modalidades sensíveis, descrevendo o devir-sentimento da sensibilidade;
- o segundo mostra a intervenção da variedade dos fenómenos naturais na modelação do sentir e no seu desdobrar múltiplo;
- o terceiro reconduz essa multiplicidade já de si não-uniforme a configurações típicas e correlações paradigmáticas, ora de harmonia e continuidade, ora de conflito e afastamento.

A não congruência entre o núcleo inicial – correspondente à imagem do sujeito como ser incindível – e a dualidade divergente dos sentimentos para com a natureza – que conduz, pelo contrário, à figura do homem como ser tensional – torna evidente a circularidade aberta, elíptica, inerente a todo o pensamento antropológico, movendo-se entre unidade e complexidade, entre a consistência, se bem que parcelar, de cada perspectiva e a incompletude da ideia de homem, que visa, enquanto filosofia global.

II. Kant: o sentimento estético na tensão entre *sujeito racional e natureza humana*

a. O sujeito livre da reflexão estética. Surpreender uma antropologia na crítica kantiana dos juízos estéticos não será mais do que explicitar o enigma do gosto: um sentimento (subjectivo), que é também um poder de apreciar e emitir juízos (como se fosse objectivo); e uma maneira de pensar (*Denkungsart*) os fenómenos particulares da natureza, regulada pelo princípio (universal) da conformidade a fins, mas que neste caso se exprime como, e através, do sentimento (singular) de cada um. A ligação da

faculdade de julgar reflexionante e da capacidade de sentir, cuja síntese *a priori* entronca nas condições universais do ânimo (*Gemüt*), permanecerá sempre indeterminada, só se revelando em exercício, quando as faculdades representativas suspendem o processo constitutivo do conhecimento para conservarem o simples jogo indeterminado do seu acordo recíproco. Evitando a mínima sugestão de causalidade, que remeteria a experiência estética para o plano condicionado das reacções empíricas, Kant usa termos como “suscitado”, “despertado”, “ocasionado”, para sublinhar a presença do dar-se fenoménico no desencadear inteiramente contingente que dá início temporal à reflexão. É num sentido diametralmente contrário ao do intimismo que deve ser lida a definição inaugural da Analítica do Belo: a representação não é referida às condições (determinantes) da objectivação (*Objekt*), mas referida ao objecto (*Gegenstand*) mesmo da representação e conservada enquanto tal pelas sínteses sensíveis da imaginação:

“Para distinguir se algo é belo ou não, não referimos a representação (*Vorstellung*) mediante o entendimento ao objecto (*Objekt*) com vista ao conhecimento, mas [referimo-la] pela imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao sentimento do prazer ou desprazer deste.”¹

A imaginação concentra-se no aparecer das coisas, desdobrando as qualidades que se manifestam, compondo e recompondo a multiplicidade das sensações e das figuras na unidade de uma forma sensível². O entendimento, que tende a anular o momento de surpresa subsumindo-o num conhecimento prévio, mas insusceptível de fornecer a essa ampliação sensível do singular um conceito adequado, que estaria para além das categorias³, acompanha a imaginação na busca de inteligibilidade imanente que se demora na contemplação e faz nascer o prazer. A reflexão estabelece a transição da sensação objectiva à sensação subjectiva. Resultante da auto-afecção do sujeito pelo seu próprio dinamismo reflexionante que decorre na temporalidade distendida do gosto, o prazer sobrevém ao pensar. Sentimento (de prazer) designa a sensação sentida

* O presente artigo reproduz, com alguns desenvolvimentos pontuais, a Lição de Síntese apresentada em provas de agregação em Filosofia, a 25 de Setembro de 2007, na Universidade de Lisboa.

¹ *Kritik der Urteilkraft*, §1. A distinção entre o *Gegenstand*, a coisa mesma dada pela sensibilidade à imaginação para que sobre ela reflecta, e a objectivação que transforma a representação em *Objekt*, é acentuada no §9.

² Cf. *Kritik der Urteilkraft*, §14.

³ Cf. a diferença entre “espanto”, que é resolvido pela subsunção num conhecimento prévio, e a “admiração”, que coloca o entendimento entre um conceito que procura e não pode encontrar (KU, §60).

de um efeito de si sobre si: “o sujeito sente em si mesmo o modo como é afectado pela representação”⁴.

Não está propriamente iludido aquele – cada um de nós – que associa a satisfação imediatamente ao fenómeno recebido na sensibilidade e que formula o juízo “X é belo” crendo apreender a beleza como uma propriedade intrínseca das coisas. Apenas lhe falta a compreensão do processo da *Beurteilung*, sem a qual o belo será invariavelmente confundido com o agrado da hetero-afecção ou com o reconhecimento de um predicado objectivável. Só o esclarecimento da diferença entre a ordem temporal da vivência – a sequência que conduz do prazer ao juízo (*Urteil*) – e a precedência transcendental – o ajuizamento é prévio ao prazer⁵ –, permite reconduzir a origem do sentido do belo às condições universalmente-subjectivas de um *sensus communis*, que cada um que sente actualiza a *posteriori* no acto comunicativo que o partilha a outros. O contemplador é o portador singular das faculdades activas, racional e livre, que se amplia a subjectividade universal, tornando-se *exemplar* da “inteira esfera daqueles que julgam”⁶ e representante da figura indeterminada da humanidade: a comunidade de seres sensíveis-rationais.

Verdadeiramente partilhável não é o conteúdo transmitido dos veredictos sobre a beleza de X, mas a comunicabilidade mesma do sentir, prévia a toda a comunicação em acto. O predicado *belo* cumpre, na teoria kantiana, a função de uma quase-categoria que quase-objectiva nos juízos publicamente emitidos (ou seja, na linguagem) a subjectividade universal: é *ratio cognoscendi* do *a priori* estético. No juízo “esta rosa é bela” confluem duas condições *a priori*, uma duplicidade exclusiva do estatuto mediador do sentimento de reflexão: por um lado, o acordo entre a actividade heurística da faculdade de julgar e a aparição singular dos seres naturais, no quadro de uma visão teleológica, e não mecânica, da natureza; acordo esse sentido como harmonia entre a forma da finalidade (do sujeito) e a finalidade da forma (do objecto)⁷; por outro, o *sensus communis* manifesta-se como acordo de múltiplos consensos na imagem da racionalidade estética como voz universal (*allgemeine Stimmung*) ou sinfonia de vozes.

Embora a *Crítica da faculdade de julgar* não imponha qualquer restrição do campo dos objectos esteticizáveis, uma vez que a *Beurteilung*, não sendo legisladora, não predetermina um domínio de aplicação da sua

⁴ *Kritik der Urteilskraft*, §1.

⁵ Cf. a discussão da questão da precedência transcendental no §9.

⁶ *Kritik der Urteilskraft*, §8.

⁷ *Kritik der Urteilskraft*, §12. Por ser a única em que esta correlação se dá, a experiência estética distingue-se de todas as outras formas de reflexão (sem conexão com a faculdade de sentir) e de todos os outros sentimentos (sem ligação com a faculdade de julgar).

legalidade, o sentimento do *natural* impõe-se sobre o das obras artísticas como paradigma de esteticidade fundada no puro movimento admirativo⁸. A apreciação que ajuíza a simples presença das formas naturais em si mesmas revela, mais que a apreciação mesclada, estético-cognoscitiva, dos produtos intencionais, a vivência do jogo anímico – isento de interesses empírico, valor cognitivo e valor moral –, que se doa ao mundo como *favor* (*Gunst*), tornando-as incondicionadas, numa manifestação de dupla liberdade que Kant exprime em termos de duplo alargamento:

“um alargamento (*Erweiterung*) da representação do objecto (*Objekt*) (bem como do sujeito) está sem dúvida compreendido no juízo de gosto.”⁹

b. *A natureza humana do sublime*. Suscitado por manifestações da grandeza ilimitada ou da potência desmedida da natureza selvagem, destituída porém “de encantos e de perigos”¹⁰, a vivência do sublime tem início numa desconformidade, entre a receptividade da sensibilidade e o mundo fenoménico, que anula qualquer expectativa de prazer. O sublime é desencadeado por uma ruptura no equilíbrio do ânimo, gerada pela instabilidade entre atracção e repulsão; atraído pelas qualidades sensíveis das formas para o que nelas, e através delas, se insinua como *sem-forma* (*formlos*), e daí retraído, sustido, perante essa excedência que anuncia algo de incognoscível: o que no seio da espaço-temporalidade da natureza não se dá já como fenómeno. Não parte da observação desta montanha, deste deserto ou deste vulcão, mas do pressentimento da imponência, da imensidão e da violência eruptiva que os envolve e extravasa. O ponto de bifurcação da capacidade de sentir emerge neste desajustamento entre limite, reconhecível e identificável, e ausência de forma, por excessiva e inapreensível.

Apenas a imaginação, não o entendimento, é chamada a dispor das suas próprias medidas sensíveis, máximos não comparativos, esforçando-se por apreender no sensível o inteligível, por captar conjuntamente (*zusammenfassen*) na unidade de uma intuição o que é da ordem do pensável, não do sensível. Esforço esse sucessivamente encetado, e por fim fracassado como sentimento negativo: quer de inadequação entre “o medir de olhos” (*Augenmaß*) do pequeno em face do imensamente grande; quer do medir de forças do impotente que tenta resistir a um poder

⁸ Só as coisas naturais, que podemos distinguir espontaneamente das artificiais, despertam o interesse intelectual, não já pela forma mas sua própria existência, e revelam a afinidade com a disposição moral da bela alma (cf. KU, §42).

⁹ *Kritik der Urteilskraft*, §12.

¹⁰ *Kritik der Urteilskraft*, §26.

maior. A razão intervém para preencher o vazio de esquemas com ideias e esclarecer o verdadeiro sentido do desprazer (*Unlust*). Não se deve chamar sublime à grandeza, mas ao “que é absolutamente grande”; não se deve chamar sublime à força a que ainda oferecemos resistência, mas à “força (*Macht*) que não tem poder (*Gewalt*) sobre nós”¹¹, – enquanto instância doadora de inteligibilidade, mas continuando ainda implicada num processo cujo desfecho só virá a ocorrer na reposição do equilíbrio. Esgotada a aventura da imaginação solitária, a razão entra em cena como nova actriz principal, pontuando-se esta inversão de papéis pela distinção entre sublime impróprio (da natureza) e o sublime *próprio* (do sujeito):

“o sublime da natureza é uma expressão imprópria e [...] só deve ser atribuído com propriedade à maneira de pensar, ou melhor, ao seu fundamento na natureza humana.”¹²

À calma fruição falta somente a compreensão da sua génese transcendental: “ele falará do belo como se fosse uma propriedade constitutiva das coisas”¹³. O sublime parte, inversamente, de uma vivência incapaz de se auto-compreender, perturbada que é por emoções contraditórias.

Kant constrói a Analítica do Sublime como uma peça única em que a exposição e dedução coincidem: tendo como fundamento a moralidade como *Faktum* da razão prática, fica previamente garantida a comunicabilidade dos juízos. Mas fá-lo também segundo os parâmetros do drama trágico. O desprazer corta o decurso desta experiência em duas fases descontínuas, como dois monólogos de duas personagens distintas, que só no fim poderão ser interpretados na unidade de um processo. Uma diferença patente na significativa alteração impressa à linguagem da fenomenologia do sublime, protagonizada não por “ele” ou “cada um” que julga, mas reconduzida ao movimento divergente das faculdades despersonalizadas e supra-individuais, como um desajustamento que se dá “entre elas” e que é sentido “em nós”.

Nas modalidades pelas quais a razão supera a fase de desprazer e restabelece a contra-finalidade em finalidade, na interpretação do alcance deste “próprio”, referido à maneira de pensar e à natureza humana, advertem-se duas imagens desta antropologia cuja base, a conjugação da natureza humana e da razão prática, é mista e intrinsecamente conflitual.

¹¹ Respectivamente, §25 e §28. Reúno aqui, sem os distinguir, os esquemas matemáticos da avaliação da grandeza e os esquemas dinâmicos, na referência, respectivamente à razão teórica e à razão prática.

¹² *Kritik der Urteilskraft*, §30.

¹³ *Kritik der Urteilskraft*, §6.

Na orientação estético-intelectual, a satisfação provém da ampliação da imaginação que se engrandeceu num esforço quase criador – “não se trata de uma satisfação relativa ao objecto [...], mas de uma satisfação relativa ao alargamento da imaginação em si mesma”¹⁴. Pertence ao interesse teórico da razão que as suas ideias, irrepresentáveis, possam ser figuradas intuitivamente, possibilidade que a imaginação oferece ao pensamento, na produção intensiva de esquemas livres, por sua vez visionada na natureza exterior como apresentação (*Darstellung*) da ideia de infinito. O conflito torna-se mediador; o desacordo, convertido em acordo directo da razão teórica e da imaginação, repõe a discordância em concordância. A genuína alegria face à natureza como imagem visível do invisível exige porém a cultura das ideias para que se ultrapasse o fascínio dos encantos naturais e se compreenda na exuberância e na grandiosidade a subreção que projecta a excessividade da ideia (o invisível *em nós*) sobre a natureza visível (*fora de nós*).

Na orientação estético-moral, a falência da imaginação é avaliada também positivamente, mas já do ponto de vista inteligível, como a capacidade de resistência da natureza humana quando confrontada com um poder maior. Subsiste um ingrediente estético na figura do espectador que se transpõe para cenários de devastação e violência nos quais, como ser físico, não pode participar sem sucumbir e ser esmagado, mas cuja situação de distância lhe permite passar do medo real – “desde que ela exerça a sua acção sobre nós” – ao medo atenuado pela segurança. A disposição moral continua a ser requerida para separar nessa imagem de si mesmo, de um lado, a fragilidade, do outro, o núcleo inviolável da personalidade moral. Daí que o acordo finalizado pela razão prática não restabeleça um prazer sensível, mas um sentimento diferente, de auto-estima (*Selbstschätzung*) e de respeito por uma outra força, a lei imperativa, esta sim, a potência à qual não é possível opor qualquer resistência. O sentido próprio do sublime desvenda-se na incomensurabilidade entre a *moralidade em nós* e a *natureza em nós*:

“Assim, a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas apenas no nosso ânimo, na medida em que podemos tornar-nos conscientes de sermos superiores à natureza em nós, e daí, à natureza fora de nós, desde que ela exerça a sua acção sobre nós.”¹⁵

c. *A dupla antropologia da Estética*. Triunfo do sentimento sobre a sensibilidade (e da razão prática sobre a faculdade de julgar), o sublime

¹⁴ *Kritik der Urteilskraft*, §25.

¹⁵ *Kritik der Urteilskraft*, §28: “mesmo que o homem houvesse de sucumbir diante dessa potência, a humanidade (*Menschheit*) na nossa pessoa não ficaria rebaixada.”

não instaura uma visão estável da natureza. Só a bela rosa, a forma esteticizada na harmonia da calma contemplação, não a imponente montanha ou a tempestade destruidora, subsiste para além da experiência pessoal, quer no espaço comunitário da discussão pública, quer na investigação teórico-teleológica sobre o outro enigma que se coloca à faculdade de julgar: o das formas orgânicas auto-finalizadas.

Desprazer (sublime) e prazer (belo) não são simétricos nas fontes originárias. A horizontalidade simboliza a abertura e pacificação do ser sensível-racional, que prossegue no conhecimento comum e na efectivação da liberdade num mundo conforme a fins. A verticalidade institui a desproporção entre a natureza humana e o mundo natural; na incerteza do lugar que nele ocupa, o homem desliga-se da consideração atenta do mundo para se centrar em si. Ao mesmo tempo curvatura, auto-concentração, e projecção da infinitude na natureza¹⁶, o sentimento sublime é originário moralmente, revelador da humanidade moral (*Menschheit*). Só o belo é esteticamente originário, revelador da humanidade (*Humanität*) que se realiza em actos de partilha e de simpatia num mundo comum¹⁷.

III. Feuerbach: O ser sensível na polaridade entre amor e dependência

a. *O estatuto fundador da sensibilidade.* Feuerbach tematiza a essência humana no quadro de uma concepção unitária de ontologia e antropologia expressa por uma categoria multifuncional, a *Sinnlichkeit*, princípio englobante das instâncias reais e operador de uma mesma dinâmica de síntese presente em todos os níveis da existência. Existência é sensibilidade – formula, antropologicamente, a continuidade entre sentidos e pensamento e, ontologicamente, a homogeneidade dos entes mundanos (humanos e não humanos), coexistindo em comunidades de seres sensíveis unidos por laços de afinidade e parentesco. Existir é sentir e ser sentido – descreve a existência na composição dupla e alternante de elementos passivos e elementos activos, bipolaridade entre afecção e dinamismo, receptividade e dádiva, *logos* e *pathos*.

Considerados do ponto de vista estrutural, os princípios fundamentais da *neue Philosophie* são reconduzidos a três – à unidade de Eu e corpo, à reversibilidade de ser-sujeito e ser-objecto e à “união do homem com o homem” – *a priori* existenciais, constantes de uma existência coesa e indivisível, conjugados na essência do *homem integral* (*ganzer*

¹⁶ “A apreensão de um objecto, de resto sem forma e sem finalidade dá unicamente a ocasião de se tomar consciência dele e o objecto é utilizado de maneira subjectivamente final e não julgado por ele mesmo.” (KU, §30).

¹⁷ Cf. *Kritik der Urteilstkraft*, §60.

Mensch), figura da racionalidade como totalidade antropológica contrastada às concepções abstractas, dualistas ou parcelares da racionalidade moderna.

A coincidência procurada entre o homem como objecto da filosofia e os seres humanos concretamente existentes – solidária de um filosofar radicado no solo concreto da “não-filosofia” – conduz, do ponto de vista genético, ao primado da passividade, cuja condição última de possibilidade reside na porosidade e permeabilidade do corpo¹⁸. Abertura e ligação não se separando, a inteira existência repousa na *sensação*, matriz de todos os vínculos do ser com o ser. A ontologia da sensação determina a integralidade das ligações de um ser inserido no mundo como seu habitante e não face ao mundo na posição distanciada da representação. Modo único, que não admite cisões substanciais nem hierarquia de faculdades, a sensibilidade não é mais que a razão devolvida à sua autêntica humanidade de poder relacional.

“O ser é [...] um segredo da intuição, da sensação, do amor.”¹⁹

b. Dos segredos do ser ao primado do amor humano. É só a partir das virtualidades subjecto-objectivas da sensibilidade que a *intuição* e o *amor* divergem, diferenciando-se apenas pelo grau de proximidade da apreensão e pela intensidade da capacidade unitiva; aquela dirigida para profusão multi-sensitiva, esta para a singularidade qualitativamente determinada. A intuição (*Anschauung*) é a visão sensível da natureza e do mundo em geral, um modo imediato, não velado, sem interposição de representações e conceitos, que apreende fracções de ser numa escala de perspectivas e tanto pode incidir nos espaços mais chegados como alcançar a contemplação dos mais longínquos lugares do firmamento. Apoteose das sensações, aliadas num pensamento integrador que as universaliza e amplia, à intuição associam-se traços afectivos (a admiração e a alegria) e intrínsecas qualidades éticas como o desinteresse, o respeito pelo objecto como fim em si mesmo, e a gratidão²⁰ – reunião dos sentidos numa espiritualidade sensível, teórica e estética, que sinaliza a diferença básica

¹⁸ “Pois o que é o corpo, senão a passividade do eu? [...] E em cada sensação, por mais espiritual que seja, não há mais actividade do que passividade, não há mais espírito do que carne, não há mais eu do que não-eu” (*Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie”*, GW 9, 151-153). Cf: “eu sou um ser real, um ser sensível, o corpo pertence à minha essência; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência.” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §37).

¹⁹ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §34.

²⁰ *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 454; “Não esqueças, na gratidão para com o homem, a gratidão pela sagrada Natureza!” (*GW 5*, 333).

entre sensibilidade restrita do animal e a sensibilidade ampla do “sensualista absoluto”²¹.

A intuição provém da *cabeça*. O amor, por seu lado, emana do poder do *coração*, o órgão expansivo, liberto do sentimentalismo intimista e hipersubjectivo do eu ensimesmado²², para se apegar aos seres próximos, presentes aqui e agora, retirando-os da indiferença. Discriminador e potenciador de qualidades, conta um por um os mais ínfimos pormenores e as mais imperceptíveis diferenças, dota cada singular de consistência única, eleva cada finito a um valor infinito.

“Só na sensação, só no amor, é que “*este*” – esta pessoa, esta coisa –, ou seja, o singular, possui valor absoluto, é que o *finito* é o *infinito* – é nisto e só nisto que consiste a infinita profundidade, divindade e verdade do amor.”²³

Clímax da sensibilidade e de uma concepção fraterna do ser, o amor-sentimento carece ainda, para que a dinâmica passiva-activa se venha a completar, da reciprocidade de ser-amado; noutros termos, da conjunção do princípio geral do Sensualismo com o princípio da alteridade pessoal, ou do Altruísmo. Só na acção recíproca em que um outro eu me converte (a mim) num tu (para ele) nasce a subjectividade plural, como simultaneidade de Eu e Tu²⁴. Qualquer existente, sem excepção, é amável (objecto de amor), mas não amante (sujeito de amor). A identidade de existir e amar como forma plena do sentir dá-se entre humanos, quando a coexistência ontológica se transforma em convivência antropológica, fruto da dialéctica quaternária que se gera entre “eu e tu”, indivíduos singulares e simultaneamente interpessoais: “o que não é amado, o que não pode ser amado não existe.”²⁵ Radica aqui, nesta diferenciação gradativa de humano e não humano no plano do amor, o motivo pelo qual o mesmo Feuer-

21 “Só por isto o homem é *homem*, porque não é um sensualista limitado como o animal, mas um sensualista absoluto, porque objecto dos seus sentidos, das suas sensações, não é este ou aquele sensível, mas todo o sensível, o infinito, e objecto puramente por si mesmo, quer dizer, em função do prazer estético.” (*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW 10, 143-144).

22 “Amor e coração são idênticos. Sem amor não há coração. O coração não é uma faculdade particular – o coração é o homem na medida em que ama.” (WCh, GW 5, 138-139). O contraste entre o *ânimo* (*Gemüt*), autocentrado, egoísta, projectivo e doentio e o *coração* (*Herz*) aberto ao mundo, alegre e expansivo, é longamente explanada na 2.ª edição de WCh (1843), GW 5, 480-483.

23 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §34.

24 “Apenas a sensibilidade resolve o segredo da acção recíproca. Só seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro. Mas só o sou enquanto ser sensível.” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §33).

25 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §34.

bach que conduz uma crítica veemente a todas as versões religiosas e filosóficas de sobrenaturalismo, desde o criacionismo ao mecanicismo, pelo empobrecimento do estatuto da natureza e da sua diversidade qualitativa, e que celebra a natureza como sinónimo de realidade e espaço de aliança (*Bund*) de todos os seres, não destacou, nesta fase do seu pensamento, nenhum especial sentimento *pela* natureza.

Sentimento, na sua máxima acepção, não é um estado afectivo unilateral projectado sobre o outro; é partilha de sensações que desponta na instância da presença, do convívio e da comunicação: o indivíduo isolado tem sensações e intuições, mas não sentimentos:

“Sensações tem-nas o homem isoladamente, por si, sentimentos apenas em comunidade. Só no sentimento conjunto (*Mitgefühl*) é que a sensação se engrandece até ao sentimento. [...] Portanto, é só através da partilha (*Mitteilung*) que o homem se eleva para além da sensação meramente egoísta até ao sentimento – sensação partilhada é sentimento.”²⁶

Toda a atitude, intuitiva ou afectiva, para com os seres naturais é mediada pela relação inter-humana e pela consciência genérica, precedida de um processo de diferenciação que tanto ocorre a nível individual, na distinção prévia de eu e tu, como no plano universal do género e da incarnação comunitária da razão, onde nasce a separação entre consciência de si humana e consciência da alteridade natural. O sentido humano da natureza, quer na consciência, quer no sentimento, é derivado, não originário.

“Um homem que existisse absolutamente, apenas para si, perder-se-ia sem identidade e sem diferença no oceano da Natureza; não se captaria nem a si mesmo como homem, nem à Natureza como Natureza. O primeiro objecto do homem é o homem. O sentido da natureza, aquele que começa por nos abrir a consciência do mundo como mundo, é um produto posterior, porque só surge através de um acto de separação do homem relativamente a si mesmo.”²⁷

c. *O antagonismo dos sentimentos pela natureza.* Na última fase do pensamento de Feuerbach, a relação entre Homem-Natureza, ainda inscrita, nos textos da filosofia do futuro, numa visão equilibrada, será perturbada por um foco de discórdia, tanto mais acentuado quanto coincide

²⁶ *Das Wesen des Christentums*, 2.^a edição, GW 5, 458-459.

²⁷ *Das Wesen des Christentums*, GW 5, 166. Cf: “O eu começa por preparar o seu olhar nos olhos de um tu, antes de poder suportar a visão de um ser que não lhe reflecte a sua própria imagem. O outro homem é o vínculo entre mim e o mundo.” (*Das Wesen des Christentums*, GW 5, 165).

com a radicação da filosofia da sensibilidade numa filosofia da natureza. As duas versões de *Das Wesen der Religion* que procuram concretizar o homem *do* mundo (*Weltmensch*) também como homem *da* natureza (*Naturmensch*)²⁸, identificam uma outra constante antropológica, que reorienta globalmente a compreensão do sentimento. Partindo da análise das religiões naturais, manifestações arcaicas em que o género humano pode ser surpreendido num estado quase originário e de envolvimento imediata no ambiente, Feuerbach detecta nessas formas ancestrais a situação de não familiaridade com os elementos, a terra e as forças cósmicas, sentidos como silenciosos, porque não respondem às interrogações, e indiferentes aos seus desejos e pedidos – “o primitivo é um estranho na natureza”²⁹. O homem, embora ser da natureza, não a habita pacificamente, tendendo, paradoxalmente, a anular essa distância e desconforto através de mecanismos de domínio, reverso de uma insatisfação e incompletude perante a natureza sentida como alteridade *muda*.

Não é relevante para o tema seguir as metamorfoses de um mecanismo universal cujos primórdios remontam ao antropomorfismo ingénuo dos cultos animistas, mas que gradualmente ganha contornos de um antropocentrismo consciente, teoricamente elaborado, que percorre a história das religiões, a mentalidade cultural, a ciência e a própria filosofia, num crescendo auto-afirmativo, de cariz político, da superioridade do homem, da sua acção e pensamento, e da correlativa despromoção da natureza a instância segunda, coisa morta ou material amorfo de que pode dispor a seu bel-prazer: “O homem coloca-se agora no vértice do mundo como o alfa e o ómega dele”³⁰. Nem acompanhar a elaboração da categoria filosófica de *natureza não-humana* (*nicht-menschliche Natur*), que dá voz ao fundamento, dignificando-o e libertando-o de quaisquer resíduos de antropomorfismo³¹.

Importa sublinhar a integração desta arqueologia do humano em situação de estranheza na antropologia, por via de um mecanismo nuclear que sustenta a existência no processo ininterrupto da *vida*. A natureza é a base (*Basis*), não apenas o correlato, o fundamento omnipresente, desde

²⁸ *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 175.

²⁹ *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), ed. de Francesco Tomasoni, p. 238.

³⁰ *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), p. 278.

³¹ “Mesmo que a natureza não veja, não é porém *cega*, mesmo que não viva (na acepção subjectiva, sensitiva da vida humana em geral), não é porém *morta*, e mesmo que não se forme segundo intenções, as suas formações não são *casuais*; pois onde o homem define a natureza como morta e cega, as suas formações como casuais, aí ele converte o seu próprio ser (isto é, *subjectivo*) em *medida* da natureza, determina-a unicamente *segundo a oposição a si mesmo*, refere-a como um ser deficiente, porque ela *não* tem o que ele tem.” (*Das Wesen der Religion*, §48, GW 10, 60).

os mais elementares actos quotidianos – respiração e alimentação – até às mais complexas operações do pensamento, num entendimento da vida como permanente movimento circulatório entre assimilação e exteriorização. A vida é conceptualizada por uma nova dialéctica quaternária, cujo princípio é a dependência (*Abhängigkeit*) e cujos termos são a carência, ou necessidade (*Bedürfnis*), e a fruição, a saturação preenchida da sensibilidade. Cada patamar da existência envolve a conjunção e a mútua transformação de ambos: ao carecer (da natureza), sou dependente de um outro ser que é independente de mim; ao fruir (a natureza), torno esse ser independente de mim num ser para mim.

“Aquilo de que me sinto dependente é, para o meu sentimento, para a minha intuição sensível, em suma, para mim, quer um ser para si, quer um ser para mim; o primeiro caso [acontece] ao não poder existir sem ele, ao precisar dele sem que ele precise de mim; este [acontece] na medida em que eu o fruo. Em verdade, já a própria necessidade (*Bedürfnis*) expressa ambos os aspectos: a dependência da minha existência relativamente ao objecto da carência e, ao mesmo tempo, o ser dele para mim.”³²

A globalidade dos actos e dos pensamentos para com os seres naturais sustenta-se nesta ambivalência, geradora de rivalidade e de desníveis iminentes. Pendendo para um ou outro dos pólos, oscilando entre a tendência para a inferioridade (servilismo), ou a tendência para a superioridade (domínio), não pode ser erradicada. Acompanha este comportamento espontâneo uma consciência inconsciente, que associa respectivamente a dependência à humildade (da necessidade) e o domínio ao orgulho (da fruição). A dualidade de atitudes é duplicada na configuração moral dos sentimentos e na divisão interna à consciência moral: ora como pacificação, ora como remorso³³.

Os elos positivos da compaixão, da gratidão e do cuidado não foram quebrados, mas atenuados na sua espontaneidade e inocência. Quando o originário é a rivalidade e não o parentesco amigável, a eticidade intrínseca do amor tem de ser conquistada. Não é ponto de partida, mas posição racional. Porque uma constante antropológica não conduz só por si a

³² *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung), pp. 222-224. Cf.: “A esta árvore aqui devo a minha existência; se ela não existisse, eu não poderia existir; ela dá-me alimentos, vestuário, abrigo [...]. Enquanto necessito dela, sou servo; enquanto a fruo, sou senhor; na necessidade, coloco-me abaixo, na fruição acima do objecto; ali experiencio-a como um ser que existe por si mesmo, independentemente de mim; aqui como um ser que existe para mim.”

³³ “A carência é [...] temente a Deus, humilde, religiosa, mas a fruição é orgulhosa, esquecida de Deus, irreverente, frívola.” *Das Wesen der Religion*, §28, GW 10, 32.

um comportamento justo, não será a antropologia, mas a ética, que exige uma vigilância autocrítica e a auto-restrição do agir, a regular o plano de direitos e deveres para com os sensíveis naturais. No traçado de uma ética do futuro, extensiva aos seres não-humanos e em que os animais serão expressamente integrados, a relação do homem com a *Natura mater* passará da alternativa entre dependência (cega e temerosa) e domínio (soberba antropocêntrica) a *dependência equilibrada*, capaz, tanto no sentir como no agir, de encarar e tratar a natureza como um Tu.

“Mas o que vale para o homem face ao homem, vale também para ele face à natureza. Ele é não apenas o eu, mas também o tu da natureza.”³⁴

IV. Georg Simmel: a condição humana no conflito entre a *vida* e as *formas*

a. *O indivíduo como ser peculiar*. Nenhuma dimensão de universalidade – a razão ou a essência humana – preside à filosofia simmeliana, tão-só a similitude de uma condição geral de existência, individualmente protagonizada e conduzida em termos exclusivamente individuais. Auto-centrado e dotado de autonomia relativa, o indivíduo vive, por outro lado, implantado como ser cultural e social em múltiplas esferas supra-individuais de pensamento e de actuação cujas formas o atravessam, numa imbricação dos modos de existência, ao mesmo tempo insular e peninsular, de coesão e de co-relação, figurada nas imagens da “asa”, da “ponte” e da “porta”³⁵.

A ética, ou arte da vida, consiste em “crescer a partir da própria raiz”, pela modelação da identidade pessoal no seio das múltiplas instâncias, já dadas, da vida objectiva, procurando afirmar-se como *individualidade*, não pela negação dessas dimensões comuns, que não podem ser anuladas, mas apropriando-se delas, fazendo-as suas, coordenando o próprio e o comum numa configuração singular: o *ser peculiar (Eigenheit)*³⁶.

³⁴ *Carta de Feuerbach a Julius Duboc* (27 de Novembro de 1860), GW 20, 311. Cf. “A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem consiste em aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. [...] O nosso dever é evitar os extremos [...] e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é – como nossa mãe. [...] tal como não necessitamos de permanecer somente no nível da criança no relacionamento com a nossa mãe humana, também devemos encarar a natureza não com os olhos de crianças, mas com os olhos do adulto, do homem consciente de si mesmo.” (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 46-47).

³⁵ Cf. os ensaios “Der Henkel” e “Brücke und Tür”.

³⁶ “Não se trata da unicidade (*Einzigkeit*), mas sim do próprio ser peculiar (*Eigenheit*) em cuja forma se desdobra cada vida orgânica e, em primeiro lugar, a vida psíquica, o facto de crescer a partir da própria raiz. [...] na sua realidade essencial o indivíduo é uma unidade vivente para a qual e na qual os elementos comparáveis e os incomparáveis,

A contemplação estética reúne as experiências subjectivas de um indivíduo que é também uma existência objectiva, por isso, sempre em risco de se diluir no anonimato ou na uniformidade, mas visando ao mesmo tempo resguardar a identidade peculiar, a sua lei individual.

A ambos os modos subjaz o conflito, para Simmel fundador e inapagável como *tragédia* da vida, mas igualmente a possibilidade aberta de devir *forma viva*, ser um todo em cada momento do processo da existência, no próprio seio da dispersão e da dissociação. A verdadeira oposição não se dá simplesmente entre vida e forma, mas entre a forma vivente e as formas cristalizadas.

b. Percepção e sentimento na intuição da natureza. No múltimodo complexo da existência, as experiências da natureza salvaguardam a apreensão unitária da realidade natural, fenómenos e elementos subtraídos ao destino da cristalização que impende sobre as realizações culturais, incluindo a forma autonomizada da obra de arte: um definitivo, um conclusivo, que possui incorporado um valor que dispensa a subjectivação. A objectividade natural, ao invés, é a própria continuidade das formas e do curso vital, que perduram na consciência subjectiva, integradas como impressões, emoções e significações no fluxo da alma psíquica, que, tal como a vida orgânica, não admite hierarquias ou cisões. No estético reside a única via de apreender como valor a realidade objectiva da natureza.

“O nascer do sol natural e o quadro existem certamente ambos enquanto realidades, mas o primeiro só encontra o seu valor no continuar a viver (*Weiterleben*) em sujeitos psíquicos [...]. E justamente esta [objectividade natural] – o mar e as flores, os Alpes e o céu estrelado – possui o que podemos chamar o seu valor unicamente pelos seus reflexos nas almas subjectivas. [...] Assim, o produto das potências (*Mächte*) simplesmente naturais não pode ter valor senão subjectivamente, enquanto, inversamente, o produto das potências subjectivas possui objectivamente um valor.”³⁷

Nos ensaios que dedica à estética da natureza, Simmel não reporta o indivíduo ao homem em geral ou a uma essência atemporal, mas ao homem da Modernidade, que mantém ainda aceso o sentido do natural, mas perdeu, definitivamente e irremediavelmente o sentido da Natureza como realidade espaço-temporal omniabrangente (*Allnatur*) – um todo isento

plenamente coordenados, e daí sem diferença alguma quanto ao estatuto, se entrelaçam e cooperam. O indivíduo é o homem *inteiro*, não o resto que permanece quando dele se retira o que partilha com os outros.” (*Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, ed. cit., 222-223).

³⁷ *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, GA 12, 202-203.

de partes, desprovido de limites e de fracturas, em que a geração de formações coincide com o curso contínuo da vida³⁸. Uma dupla cisão está na base do sentimento da natureza, descrito em *Philosophie der Landschaft*. Cindido da totalidade e amputado de uma das suas esferas identitárias, o homem moderno – que seccionou a Natureza em partes isoladas, soltas e independentes, que no espírito analítico da ciência e da divisão do trabalho ganham autonomia de coisas espaciais – só a pode recuperar parcialmente mediante um acto perceptivo que consolida elementos soltos, pedaços desgarrados, numa nova unidade de síntese: a *paisagem*. A atmosfera anímica do contemplador, a unidade dos seus estados psíquicos, penetra essas peças soltas e funde-se nelas, sintetizando-as num complexo vital, que “penetra todos os pormenores, sem que se possa indicar um só deles responsável por ela”.

A percepção que transforma as *peças* em paisagens, ou *porções* (*Stücke*) da vida natural, é o primeiro passo, ainda afectivamente neutro, da intuição estética, a que se sucedem, como ingredientes incidíveis de uma visão em crescendo de aprofundamento, a impressão sentida (sentimento) e o valor reconhecido. A visibilidade de uma paisagem e a irradiação afectiva são as faces do mesmo sentimento especial, a *Stimmung*, conjugação de duas individualidades num acordo quase-intersubjectivo, sentido em *sintonia*, na consonância que passa de nós para ela e ao mesmo tempo dela para nós:

“Na medida em que sintonia (*Stimmung*) significa precisamente o geral, o que não se prende a nenhum elemento singular, desta paisagem, mas não o geral de muitas paisagens, podemos designá-la e ao surgir desta paisagem [...] como um só e mesmo acto, como se as diversas energias da nossa alma, perceptivas e afectivas, não dissessem, cada uma no seu timbre (*Ton*), em *unissono* senão uma e uma só palavra.”³⁹

Dar valor não significa a valoração extrínseca ou a atribuição de categorias, mas a ligação das partes fragmentadas à unidade vivente de que são elementos, a restituição da unicidade peculiar do conjunto, a apreensão da lei individual desta paisagem. O valor coincide com a consonância expressiva resultante da unidade (a condensação gerada pela multiplicidade), da continuidade sem hiatos de interior e exterior e da intensidade expressiva que ressalta dos mínimos e imperceptíveis pormenores.

³⁸ Natureza é “a cadeia sem fim das coisas, o nascimento e a aniquilação ininterruptos das formas, a unidade fluida do devir que se exprime através da continuidade da existência espacial e temporal.” (*Philosophie der Landschaft*, ed.cit., 141-142).

³⁹ *Philosophie der Landschaft*, 149-150.

Tal como no rosto da pessoa amada não podemos dizer se amamos o que vemos ou se vemos o que amamos, assim cada paisagem é fusão de um timbre peculiar do contemplador com um rosto único da natureza, que se destaca, sem realmente se desprender do *continuum* vital. Uma porção de natureza viva devém assim um *rosto* expressivo da natureza⁴⁰. A visualidade óptico-pictórica da apreensão das concordâncias aliada à musicalidade da consonância sinfónica permite a adjectivação, sempre imperfeita, do sentimento de *Stimmung* por tonalidade ou timbre.

c. *As imagens múltiplas da condição humana.* Já em *Philosophie der Landschaft* é claro o procedimento filosófico de Simmel: descrever exaustivamente uma faceta singular, uma perspectiva de realidade, para ir destacando, por ênfases reiteradas, a sua peculiaridade como fenómeno típico. Começando do interior, prossegue em expansão centrífuga de dentro para fora dele, do centro próximo para as periferias, até que os contornos desse fragmento se desvanecem, estabelecendo, por sucessivas analogias, as similitudes com outros fenómenos. O *tipo*, em Simmel não é uma esquematização, nem uma classificação vazia. Emerge do singular, é dado a ver directamente num exercício da filosofia como pedagogia da intuição, que reata, graças às analogias, a comunidades de pertença de cada fragmento à Vida, em si mesma inapreensível enquanto forma.

A dificuldade em que o acordo *deste* sujeito e *desta* paisagem seja mais do que uma presença volátil guardada na alma individual é esbatida *Die Alpen*, que aborda os tipos de paisagem como fisionomias conjuntas do humano e do natural: *imagens típicas* da vida.

a) A vida como continuidade. O *mar* é a imagem da vitalidade e continuidade das formas viventes – o curso contínuo da água que se desdobra em ondas, linhas imanentes e limites apreensíveis, mas sem limitação real nem existência autónoma, na cadência do esquematismo repetitivo e da dinâmica ondulante. Mobilidade (intuição directa do movimento) e repouso, agitação e tranquilidade fundem-se no *sentimento* da *continuidade*, sem fronteiras, como desenvolvimento aberto e possibilidade de comunicação.

b) A vida como relatividade de opostos. Inserida num conjunto em que o linear e o maciço não se podem desligar, porque depende tanto da forma como do *quantum*, a *montanha*, fisionomia da vida enformada, é tipificada por uma sintonia mais complexa: – associa o inquietante face à contingência e à irregularidade das silhuetas dos picos e o reconforto pela unidade do conjunto: a solidez da materialidade pesada e presa à base impede o desgarrar das formas dos montes. Relatividade dos opostos, a que acrescem outros contrastes – a sugestão de vida e morte, da agitação

⁴⁰ Cf., para a analogia entre paisagem e rosto, "Die ästhetische Bedeutung des Gesichts".

e paz: na massa rochosa, coberta de vegetação orgânica onde se conjugam as duas potências da existência, as instâncias produtivas e corrosivas do tempo, e a tensão do baixo que atrai o olhar para o alto – posição implantada e ligação da base ao cume.

c) O cume da alta montanha gelada: o paradoxo da vida concluída. Se nas imagens anteriores predomina a visualidade perceptiva, a *Stimmung* da alta montanha funda-se num *sentimento de situação* que ocorre quando se está dentro dela. Na escalada, ou na subida que transpõe níveis dá-se o desapego do solo, mas a impressão da altura é ainda e sempre comparativa, relativa aos níveis inferiores. É só quando se atingem os cumes mais altos, e quando o solo está coberto de neve, a paisagem se torna “perfeitamente concluída” (*volkommen fertig*), sem fios que a prendam à base e oferece “o ímpeto (*Wucht*) insuperável da sua simples existência”⁴¹.

A impressão de eternidade da superfície gelada, privada de vegetação e habitações humanas, incólume à marca do tempo, sem vestígios de crescimento orgânico e sinais das estações, conjugada com a direcção exclusiva para céu, limpo de nuvens – a impressão do *absolutamente alto* – está para além de toda a projecção antropomórfica: “as nossas imagens psíquicas não determinam aqui nenhuma imagem psíquica do ambiente”. Vida concluída, parecendo, como obra pronta e definitiva, não carecer de qualquer subjectivação, actua analogicamente “como o incondicionado”.

“A vida é, com efeito, a inultrapassável relatividade dos opostos, a determinação de cada um pelo outro e do outro por cada um, o ondular flutuante no qual cada coisa pode existir somente como um ser-condicionado. Radica aqui o sentimento de ser-se salvo (*des Erlöstseins*), que devemos à paisagem nevada em instantes solenes, o estar resolutamente sobre o sentimento do seu em-face-da vida (*Gegenüber-vom-Leben*).

[...] Da impressão da alta montanha, porém, decorre para nós um sentimento e um símbolo contraposto, o facto de na sua máxima potenciação a vida se salvar em algo que não entra mais na sua forma, mas que está acima dela e à frente dela.”⁴²

O paradoxo de estar na vida e ao mesmo tempo “acima e à frente dela”, suspenso entre terra e céu numa altura sem profundidade, entre imanência e transcendência, tanto pode mostrar, nesse constante evidenciar das semelhanças que caracteriza o estilo simmeliano: a imagem do indivíduo, ser de fronteira entre incompletude e perfeição ideal, ou a sus-

⁴¹ *Die Alpen*, GA 14, 302.

⁴² *Die Alpen*, GA 14, 303.

pensão do trágico e da relatividade da existência na expectativa libertadora de pertencer a um todo englobante.

V. Conclusão

a. A tensão entre a unidade da ideia e a multiplicação das imagens

A presente lição encerrou um seminário subordinado ao tema *Pensar o Sentir*, confirmando a fecundidade do ponto de vista sensível na constituição de uma antropologia unitária. Não sendo mais que a *sensibilidade sentida*, é por via da sensibilidade – seja da percepção que reflecte (*reflektierende Wahrnehmung*)⁴³, da sensação ou da intuição consonante – que o sentimento pode ser trazido à filosofia.

Se a unidade do sujeito do sentir terá sido amplamente mostrada nos autores tratados – filósofos do sujeito, não de instâncias anónimas, e das síntese reais, não idealizadas –, igualmente patente terá ficado a emergência de uma dualidade que não funciona segundo a duplicidade alternante de um esquema compensatório. Prazer e desprazer, amor e dependência, relatividade e conclusividade da vida sentida não são simples contrastes. Colocam o homem entre experiências originárias, quer de prolongamento sem barreiras, quer de limite e incompreensibilidade.

Imagem foi o termo intencionalmente usado para vincar o horizonte problemático e interrogador da Antropologia, filosofia que se libertou do essencialismo metafísico, mas que não prescinde da busca de racionalidade, mesmo perante experiências ou traços parcialmente inobjectiváveis. Na circularidade entre a fundamentação da *ideia* de Homem – que descreve traços constitutivos – e a explicitação em imagens multiplicadoras das manifestações do humano, o pensamento da Antropologia é incompatível com posições estáticas e definições restritivas. Exige um pensar ágil, tal a plasticidade compreensiva do juízo reflexionante, do filosofar em elipse ou da multiplicação das analogias.

Mais que recapitular neste momento os tópicos tratados ou recuperar semelhanças transversais enunciaria algumas possibilidades ainda abertas de amplificar o tema para além dos núcleos tratados.

b. A correspondência entre o modo da pergunta e a dualidade das explicitações

Dotado, como o conhecimento e da moralidade, de um fundamento *a priori*, o sentimento integra a esfera da racionalidade, na função de mediador, no plano arquitectónico, entre as legislações teórica e prática da *razão*. A crítica kantiana dos sentimentos estéticos responde à questão,

⁴³ *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung VII, Ak. V, 191.

ao mesmo tempo fundadora e inconclusiva: *O que é o Homem?*, mas não deixa de conter o paradoxo inerente à antropologia transcendental entre o conjunto das disposições activas e o fundo abissal da natureza humana.

Quem é o Homem? A ontologia da *Sinnlichkeit* é uma explicitação das constantes da existência na comunidade de uma essência, que, não sendo substancial, se realiza no próprio existir. Mantendo-se sempre no plano dos princípios, a universalidade é obtida por Feuerbach no movimento bicentrado entre a afirmação da essência indivisa e a existência múltipla dos humanos concretamente existentes.

Quem somos nós? Simmel parte igualmente do homem inteiro, recusando qualquer separação entre a universalidade da razão e a particularidade do indivíduo, sem incorrer daí no atomismo. A condição individual partilha da similitude de uma condição comum, ligada que está à base metafísica da vida para a qual remete cada fenómeno ou manifestação individual e que oferece seja à vida do individuo, seja à descrição analógica da filosofia uma promessa de totalidade.

c. O sentimento da natureza: entre eticidade e experiência-limite

A ambivalência do humano reflectida no sentimento da natureza coloca-o entre o pólo expansivo que confina com uma ética da vida plena e um outro que o abre ao incondicionado ou o conduz ao limiar de um fundamento pressentido.

Pela capacidade sintética da sensibilidade e de uma maneira alargada de pensar, o belo é modelo da comunidade ética e política emergente do acordo entre liberdade e legalidade. Pela falência da sensibilidade, a natureza humana liga-se a um poder que a excede: a sublimidade do ânimo curva-se sob o poder da lei, que reverencia nele e acima dele. Em Feuerbach, a eticidade do amor culmina na ideia da natureza como espaço de coexistência sem hierarquias, “república” de humanos e não-humanos. Por sua vez, o sentimento de dependência será, nos últimos escritos, dramatizada como sentimento existencial, sintoma da finitude radical de um Eu que traz em si a natureza não humana e se situa “na margem de um abismo insondável”⁴⁴.

A consonância dissonante da altura ou a imagem da conclusividade da existência percebida como “mais que vida” é inserida por Simmel no indivíduo como composição de realidade e idealidade e integrada na esfera das exigências ideais⁴⁵.

⁴⁴ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 349.

⁴⁵ Cf. *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, secções 8 e 9.

d. *O esvaziamento da natureza e o declínio do natural*

O pólo complementar do tema da lição, a própria Natureza, aqui apenas afluído como termo do sentimento, e não como concepção ou ideia, mostraria, no arco temporal da *Crítica da faculdade de julgar*, de 1790, à *Filosofia da Paisagem* de 1913, um enfraquecimento na gradual perda da consistência e da própria certeza das fronteiras do *natural*. O contemplador kantiano ainda distingue espontaneamente as obras artísticas das formas naturais e o interesse pela existência destas mediatiza estética e teleologia. A noção de natureza não-humana será o derradeiro esforço de Feuerbach para manter o fundamento real e a sua autonomia para além de todo o antropocentrismo e antropomorfismo. A estética de Simmel é já perpassada pela nostalgia da redução da Natureza a simples aparições que aguardam o olhar intuitivo que as reanime como expressões vivas.

Passar da imagem do Homem às imagens da Natureza – do genitivo subjectivo ao genitivo objectivo – seria tema para outra outra lição.

Textos e Edições

I. Kant

- *Gesammelte Schriften*. Edição da Königlich Preussische (mais tarde: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 e ss.
- *Werke in zehn Bänden*. Edição de Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- *Kritik der Urteilskraft*, Ak. vol. V; *Werke*, vol. 8.

II. Ludwig Feuerbach

- *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967 e ss.
- “Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” (1841), *GW*, vol. 9.
- *Das Wesen des Christentums* (1841), *GW*, vol. 5.
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), *GW*, vol. 9.
- *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (1846), *GW*, vol. 10.
- *Das Wesen der Religion* (Erste Fassung) (1846?); publicação de Francesco Tomasoni em: *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1986.
- *Das Wesen der Religion* (1846), *GW*, vol. 10.
- *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), *GW*, vol. 6.
- *Über Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866), *GW*, vol 11.

III. Georg Simmel

- *Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Otthein Rammsted, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989 e ss.
- “Die ästhetische Bedeutung des Gesichts” (1901) in: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Hrsg. von M. Landmann, im Verein mit M. Sussman, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1957..
- “Die Alpen” (1911), GA, Bd.14 (*Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*), 296-303.
- “Der Begriff und die Tragödie der Kultur” (1911/12), GA, Bd. 12 (*Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1908. Bd.I*), 194-223).
- “Philosophie der Landschaft” (1913) in: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Hrsg. von M. Landmann, im Verein mit M. Sussman, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1957.
- “Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik” (1913), in: *Idem, Das Individuelle Gesetz. Philosophische Excursus*. Hrsg. von M. Landmann, Suhrkamp Taschenbuch, Erste Auflage, 1987.

RÉSUMÉ

**LE SENTIMENT DE LA NATURE ET L'IMAGE DE L'HOMME:
KANT – FEUERBACH – SIMMEL**

L'article propose une lecture anthropologique du sentiment de la nature chez Kant, Feuerbach et Simmel. Ayant toujours ses racines dans un exercice de la sensibilité d'un sujet en même temps autoréférentiel et ouvert au monde, le sentiment de la nature exprime l'unité indivisible de l'humain. Étant, par contre, modélé par les différentes manifestations de la nature et prenant des formes divergentes, soit l'harmonie et la continuité, soit le conflit et la distance, c'est l'ambivalence de la nature humaine qui se révèle, aussi bien que la difficulté d'une Anthropologie comme théorie globale de l'Homme.

RESUMO

O artigo propõe uma leitura antropológica do sentimento da natureza em Kant, Feuerbach e Simmel. Partindo de um exercício da sensibilidade de um sujeito ao mesmo tempo referido a si e aberto ao mundo, o sentimento da natureza exprime a unidade indivisível do humano. Sendo, por outro lado, modelado pelas diferentes manifestações da natureza e tomando formas divergentes, seja a continuidade e a harmonia, seja o conflito e a distância, é a ambivalência da natureza humana que se revela e dá a dificuldade de uma Antropologia como teoria global do Homem.