

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT NA FICÇÃO DE MACHADO DE ASSIS

Wilton Fred Cardoso de Oliveira ¹
Zama Caixeta Nascentes ²

Resumo: dos romances *Memórias Póstumas* e *Quincas Borba* destacaremos o humanitismo e iremos confrontá-lo com a filosofia da História de Kant. Estes são os pontos da comparação: a teleologia nas ações do homem, o caráter teleológico da História, o fio condutor para a compreensão da História e a dimensão histórica da moral.

Palavras-chave: humanitismo, *Historie*, teleologia, *Weltgeschichte*, moral.

Abstract: from the novels *Memórias Póstumas* and *Quincas Borba* we will emulate the humanitism with Kant's philosophy of History. These are points the comparision: the theleology on human actions, the theleological sight of History, the thread conductor towards the comprehension of History and the historical dimension of morality.

Keywords: humanitismo, *Historie*, teleology, *Weltgeschichte*, morality.

“O gato, que nunca leu Kant, é talvez um animal metafísico.” (Quincas Borba, capítulo. 80)

“Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no fim de contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens, por inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se civilizam, como pouco a pouco, em certa medida, se moralizam, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio.” (CRPu, B, 776)

¹ Licenciado e Mestre em Letras. Doutorando em Teoria da Literqtura. Prof. de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira do CEFET-PR, Unidade de Curitiba. E-mail: wilfred@cefetpr.br

² Licenciado em Letras e em Psicologia. Mestrando em Filosofia (UFPR). Prof. de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira do CEFET-PR, unidade de Curitiba. E-mail: zcaixeta@cefetpr.br

1. INTRODUÇÃO

As duas epígrafes familiarizam o leitor com o nosso delírio interpretante de que Kant e Machado se avizinham nalguns pontos. A primeira fala por si, e não seria absurdo propor serem o gato e o “nunca leu” disfarces do autor, esse sim um leitor de Kant. A segunda também não exige muito esforço para reconhecer nela um dos temas da ficção machadiana: a aparência das ações humanas, ou seja, a dissimulação dos “sentimentos verdadeiros” e a simulação “de certos outros”, considerados bons investimentos, porém nada honrosos. A nós, as duas epígrafes e um pouco de familiaridade com os textos dos autores bastaram para suspeitar de uma aproximação entre ambos.

Decidindo investigar a suspeita, várias trilhas poderiam ser tomadas. Optamos por percorrer a da filosofia da História de Kant e a do humanitismo, sistema filosófico criado por Machado e referido nos seus romances *Memórias Póstumas de Brás Cubas* e *Quincas Borba*. De desafio, a filosofia da História tem a sua conexão com outros pontos do criticismo kantiano (epistemologia, moral, política, antropologia), não podendo, portanto, ser entendida isoladamente, e o seu caráter inaugural de todo um modo moderno de pensar a História; o humanitismo é, igualmente, instigante, por suscitar vários Machados (darwinista, positivista, naturalista)³ e, a nosso ver, prestar-se, em termos de montagem dos romances, à unificação dos vários episódios, reflexões e personagens, reunindo numa unidade sistemática a narrativa que, de outro modo, soaria fragmentada. Por fim, aproximá-los é fazer ponte entre filosofia e literatura, ambas muito do nosso agrado sendo.

Confrontaremos os dois guiando-nos pelo texto da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e pelos capítulos que, nos romances, apresentam as linhas básicas do humanitismo. Partindo daí, iremos a outros pontos das obras para argumentarmos a favor da tese de poder ser o humanitismo entendido como uma filosofia da História de Machado e de existir nela núcleos de contato com a de Kant. Para compará-los, estruturaremos deste modo nosso texto: situar a filosofia da História de Kant no interior de sua ética para compreender os laços entre moral e História; apresentar a idéia kantiana de ter a natureza um propósito para a espécie humana e de realizar-se ele na História e, junto com essa apresentação, inserir as duas aulas de filosofia dadas por Quincas a Brás no *Memórias Póstumas* sobre o humanitismo. Feito isso, nossa argumentação se construirá sobre as três citações destacadas no início da segunda parte do presente trabalho.

³ Cf. GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 73.

II. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT E SUA CONEXÃO COM A ÉTICA

Publicado em 1784, o opúsculo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, formado de uma introdução, nove proposições⁴ e os comentários a cada uma delas, condensa a filosofia da História de Kant. A obra se segue à primeira edição (1781) da *Crítica da razão pura*, sendo uma das tarefas dessa crítica demarcar os usos da razão, um deles o prático: a impossibilidade epistemológica de a Metafísica erigir-se sobre bases científicas expurga do campo do conhecimento teórico as idéias caras à Metafísica da tradição racionalista alemã do séc. XVIII e confere-lhes cidadania no campo prático. Noutra perspectiva, a *Idéia* antecede a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e a *Crítica da razão prática* (1788), ocupadas com o estabelecimento da moral em bases puramente racionais. A *Idéia* situa-se, pois, em meio às duas críticas, pondo aos estudiosos de Kant o problema do lugar dela no sistema do autor, isto é, os liames entre filosofia da História (texto de 1784) e ética (textos de 1785 e 1788). É com essa questão que nos ocuparemos aqui na primeira parte.

⁴ Por haver remissões a elas ao longo do trabalho, achamos por bem citá-las logo de início. Com isso, também quem desconhece a *Idéia* pode ter diante dos olhos a seqüência das proposições e a íntima conexão existente entre elas. “1^a- Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.” (p.11); 2^a- “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo.” (idem); 3^a- “A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporcionou a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.” (p.12); 4^a- “O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.” (p. 13); 5^a- “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.” (p. 14); 6^a- “Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana.” (p. 15); 7^a- “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja.” (p. 16); 8^a- “Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente na humanidade, todas as suas disposições.” (p. 20); 9^a- “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza.” (p. 22)

Concebe Kant uma ética tão universal e necessária quanto a física de Newton. Para sê-lo, deve prescindir das contingências da natureza humana e das circunstâncias em que a ação transcorre, porque, como os termos já o sugerem, “contingências” e “circunstâncias” concernem a particularidades e, portanto, negam a universalidade buscada para a ética. Situando essa postura em termos dos debates atuais: a ética não deve ancorar-se nem nas ciências humanas (por discursarem sobre a natureza humana), nem nas ciências naturais ou exatas (posto se ocuparem do funcionamento do mundo físico onde estão dadas as circunstâncias do agir humano e a série causal desencadeadora das nossas ações) e, menos ainda, na cultura de cada povo (porque aí se encontram regras de condutas válidas só para os sujeitos pertencentes ao mesmo grupo cultural). Excluídas as três âncoras, é de se perguntar: em que fundamenta Kant a sua ética? Na razão, pensada por ele como sendo dada pela natureza ao homem, operando de modo igual em todos os seres e desenvolvendo-se na cultura (logo, tem uma história, embora não se origine na História mas apenas nela se aperfeiçoe).

À razão se liga a liberdade, essa, um conceito indispensável para se pensar a ética. De fato, na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*⁵, a razão, na exigência de buscar para cada condicionado a totalidade das condições, alarga as categorias do entendimento para além da experiência. Nesse alargar, da *categoria* da causalidade, chega-se à *idéia* de liberdade. Chegar a essa totalidade significa a razão, para um evento qualquer, remontar regressivamente na série até o seu termo inicial que, por sua vez, não remete a

⁵ Nossa exposição seguirá a cronologia das obras, começando pela *Crítica da razão pura*. A liberdade, acautelada pela resolução da terceira antinomia das idéias cosmológicas, possui apenas sentido negativo (independência da causalidade natural). A positividade será concedida pela lei moral, lei apresentada na *Crítica da razão prática* como *factum* da razão do qual todo ser racional finito possui consciência. Por conferir esse caráter positivo é que a segunda crítica aponta uma relação diferente daquela sinalizada pelo nosso texto: nele, afirmamos ser a liberdade, conforme surge da Dialética transcendental da primeira crítica, a âncora da lei moral; na segunda crítica, inverte-se a relação e é a lei moral quem ancora a liberdade, posto conferir-lhe estatuto de realidade objetiva, ou seja, assegura-lhe uma positividade (CRP, p. 161). A ressalva se faz necessária para não darmos a entender (ao nos guiarmos pela cronologia das duas críticas) que sustentamos existir na liberdade em sentido negativo um fundamento para a própria lei moral, afirmação que, com certeza, trai o sentido da argumentação da segunda crítica a favor desta tese: a lei moral é que fundamenta a liberdade. O modo de relação entre lei moral e liberdade é ponto de fácil confusão e disso Kant tinha consciência, conforme se lê na nota, do Prefácio à CRP, “... quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade” (p.7) e, na FMC, na discussão do quase círculo vicioso entre lei moral e liberdade (p. 98).

nenhum outro anterior. Tal aspiração só pode se concretizar se se admite a existência de um evento incausado o que, no entanto, viola o princípio da causalidade natural – estruturante de toda experiência e fundamental ao conhecimento dos objetos. A saída é, pois, coadunar liberdade e causalidade: essa diz respeito ao mundo físico, cuja constituição e regularidade exigem o encadeamento de causas sem o qual não há ordem e aquela confere ao conhecimento teórico do mundo físico a necessidade e a universalidade características dele (porque, mediante a idéia de liberdade, se põe termo ao incessante buscar das causas) e abre à razão um outro território, o do mundo inteligível. Alargando as categorias do entendimento, a razão se envolve em antinomias, tese e antítese, ambas ancoradas em argumentos defensáveis racionalmente. Assim, por exemplo, se na tese é afirmado, “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.” (CRPu, B 472), na antítese é asseverado, “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.” (Idem, B 473). A existência de antinomias não significa paradoxo e sim o que Kant nomeia como ilusão (CRP, p. 381): a razão, no enalço do incondicionado, ultrapassa os limites da experiência; ultrapassando-a, vê-se diante do inusitado de encontrar argumentos tanto para a tese quanto para a antítese. Não há como evitar ou desfazer a ilusão, porquanto emerge da natureza da razão mesma; o que se pode é estabelecer os limites da razão: ao ultrapassar a experiência, ingressa no campo do supra-sensível (e aí nenhum objeto é dado a conhecer) e enreda-se em antinomias. Tal a tarefa do criticismo: demarcar o papel de cada faculdade no processo do conhecimento e o que se pode obter de seguro no domínio de cada uma. O entendimento, ao ater-se à experiência (seria o “uso imanente” das categorias do entendimento), funda as bases do conhecimento teórico (o das ciências naturais); a razão, ao usar essas categorias de modo transcendente, aporta no supra-sensível e embasa um outro tipo de conhecimento, o prático (aí incluídos a ética, o direito, a política, a História e a Antropologia num sentido pragmático, para todos de grande importância sendo a liberdade). Por aquele uso transcendente dos conceitos do entendimento, não nos são dados a conhecer, como objetos, alma, Deus e liberdade (idéias caras à Metafísica); todavia, há nessa negatividade uma positividade: resguardar do ataque cético aquelas idéias – uma vez que se encontram argumentos tanto a favor quanto contra elas. Na *Crítica da razão pura*, Kant demonstra a importância dessa distribuição de papéis das faculdades. Com efeito, nos comentários que se seguem à resolução das antinomias (das quais mencionamos um exemplo, causalidade e liberdade), vinculará a antítese aos cétricos e a tese aos dogmáticos, os primeiros achegados ao desmonte da moral. Ora, se a verdade está com os cétricos, a Dialética demonstrou-a existindo também com os dogmáticos – os defensores

das idéias importantes à Metafísica clássica e que são os baldrames da moral.

Na *Crítica da razão prática*, razão e liberdade andam juntas, conjuminadas à vontade. Definida como uma espécie de causalidade (aquela que atua mediante representações), a vontade e a sua determinação pela razão ocupam, na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, um lugar de destaque. Sendo o homem um ser sensível e racional, sua vontade se vê às voltas com representações de dupla natureza. Por um lado, a de objetos existentes sensivelmente e desejados (posto produzirem prazer) ou a de objetos possíveis de existir concretamente por uma vontade afetada⁶ pela representação desses objetos; por outro, enquanto seres racionais, há na vontade a representação não do existente ou possível de existir no mundo físico, mas sim do que, não existindo aí, aí deve advir (o bem, a virtude⁷, a ação por dever) pela razão dos homens, a qual lhes garante a causalidade pela liberdade – a liberdade torna possível a vontade livre, que será a causa disso que há de vir no mundo. A vontade, portanto, se vê num embate entre representações concernentes ao sensível e ao racional. Quando a vontade é influenciada pelas primeiras, o visado é o prazer, a satisfação com o objeto cuja representação impeliu a vontade à ação; se a conduta é toda guiada por essa lógica, instituído está o *princípio da felicidade* como fundamento da moral, porquanto pelo conceito de felicidade o sujeito representa a si a soma de todas as satisfações ao longo de toda a vida. Kant reconhece, pois, ser legítima a busca da felicidade. Se o filósofo aceita-a, adverte, no entanto, não legitimar aquele princípio nenhuma moral. Argumentos não faltam para a recusa em instituí-lo como princípio supremo da moralidade. Aduziremos apenas este, calçado na

⁶ Kant reconhece a encruzilhada em que se vê a vontade, “a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori, que é material, por assim dizer numa encruzilhada” (FMC, p. 30: grifo nosso). No entanto, na *Fundamentação*, reserva à razão a capacidade de determiná-la, limitando à sensibilidade o papel de afetá-la apenas. Portanto, não se pode dizer que a vontade é duplamente determinada (por representações sensíveis e racionais); ela é duplamente afetada – e por isso a metáfora da encruzilhada – mas determinada o é apenas pela razão, conforme se lê na seqüência da passagem da FMC, “e, uma vez que ela tem ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.” Já na *Crítica da razão prática*, cuja tarefa é mostrar que a razão pode determinar a vontade, o termo “determinação” aparece às vezes referindo-se também às afecções e quando a vontade é determinada por representações sensíveis estamos diante do princípio da felicidade e não do da moralidade. Embora a determinação sensível aconteça, a determinação racional é que deve acontecer, posto o homem ser um ser de razão e possuir uma vontade livre. Nisso está o cerne da ética kantiana.

⁷ Entendida por Kant como o esforço ordenado de adequação da máxima à lei moral e não a adequação em si. Cf. CRP, p. 295.297.

doutrina teleológica da natureza (presente também na filosofia da História do autor) e enunciada na primeira seção da *Fundamentação* (p. 24) : a natureza concedeu ao homem a razão; ora, se fosse para perseguir a felicidade, disso melhor se incumbiria o instinto, não se exigindo para tanto o apetrechamento racional – se há no homem razão, é porque para ele a natureza destinou outras maiores coisas que a mera satisfação dos apetites⁸, e é para realizá-las que a natureza dotou-o de razão. Na moral, revela-se e completa-se a destinação verdadeiramente humana do homem. Até aqui falamos de vontade e razão. Coloquemos em cena agora a liberdade. Vimos a Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura* albergar a liberdade; agora, na *Crítica da razão prática*, essa idéia será de grande valia para demonstrar como pensável uma vontade agindo não por representações sensíveis e sim racionais. Essa influência da razão sobre a vontade se dá mediante a lei moral, lei que exclui de si toda referência aos objetos mirados como agradáveis e apresenta-se à vontade em seu aspecto puramente formal (por ter abstraído desses objetos, que seriam o aspecto material). Mas, se a vontade é afetada pelas representações sensíveis, como concebê-la agora o sendo por uma outra instância que dela exige precisamente pôr de lado essas representações? A liberdade. A vontade, além de ser uma causalidade natural, é também uma causalidade livre. E nisso inexistente paradoxo porque a Dialética da primeira crítica já argumentara a favor das duas espécies de causalidade: a natural e a livre. A ética de Kant não nega, pois, poder a vontade do homem agir como causalidade natural; todavia, não pára aí e demonstra a possibilidade de ser essa vontade determinada também pela representação da lei moral (que prescreve o que deve acontecer no mundo empírico – dado o caráter racional do homem) e, portanto, ser uma vontade livre daquelas representações sensíveis e, por isso mesmo, uma causalidade livre. O tão conhecido **imperativo categórico** encontra aí os seus traços conceituais: *imperativo* porque, pendendo para o sensível a vontade, a lei deve apresentar-se a ela como uma ordem (por isso imperativo: se a vontade se dispusesse espontaneamente para a lei, essa não precisaria ordenar-lhe nada) e *categórico* porque prescinde de condições (as relativas às contingências da natureza humana e da subjetividade de quem age ou às circunstâncias em que a ação transcorre) para cumprir-se e ser boa a ação por ele ordenada. Se não prescindisse, de categórico passaria a **hipotético** e a ação seria “boa em

⁸ Da busca da felicidade também participa a razão, posto ser por meio dela que se dá a escolha dos meios para alcançar a intenção desejada; todavia, nesse caso, diferente da moralidade, o móbil da vontade é a representação de um objeto cuja presença na sensibilidade será sentida como agrado (logo, uma representação sensível), e não a razão: “o ajuizamento da relação dos meios a fins pertence indubitavelmente à razão” (CRP. p. 201). Ora, no imperativo hipotético temos, precisamente, uma ação empreendida como meio para se chegar a um determinado fim; logo, também dele, e não só do categórico, participa a razão.

vista de qualquer intenção possível ou real.” (FMC, p. 50). Concluindo: a liberdade, se não é de grande valia para o conhecimento teórico porque esse se constitui indo da causa ao efeito e tomando o efeito como nova causa, vale muito ao conhecimento prático por possibilitar pensar a vontade como sendo livre; ora, para uma vontade assim, a lei moral, tornada possível pela liberdade (ver nota 3), coloca-se como imperativo categórico por dispensar as condições em que a ação ocorre. Razão e causalidade livre ancoram a moralidade e uma vontade livre guia-se por imperativos categóricos; sensibilidade e causalidade natural visam a felicidade e uma vontade determinada por representações sensíveis (ver nota 4) conduz-se por imperativos hipotéticos. No primeiro caso há o princípio da moralidade, válido para todos os seres racionais e conferidor de universalidade à ética; no segundo, o princípio da felicidade, flutuante de indivíduo para indivíduo, posto o objeto aprazível à sensibilidade de um não o ser à de outro e mesmo um mesmo objeto pode ser, à sensibilidade de um mesmo sujeito (mas em tempos diferentes), aprazível, aversivo ou indiferente (CRP, p. 73.87).

É possível reunir moralidade e felicidade? Tal interrogação leva-nos à filosofia da História de Kant, encerrada na *Idéia* e suspensa no início do primeiro parágrafo da parte um do nosso texto. Na *Crítica da razão prática*, o postulado da imortalidade da alma garante a completude da moralidade (perfeita adequação das máximas à lei moral), por tornar pensável a continuidade do sujeito após a morte, continuando assim o progresso dos princípios subjetivos do seu querer (**máximas**) em direção à lei moral. Nisso se nota a importância, para o conhecimento prático, de uma outra idéia de razão: imortalidade da alma. No entanto, a solução via continuidade do indivíduo não é tão pacífica assim porque alguns exemplos de deveres⁹ da *Crítica da razão prática* (cumprir a promessa, p. 71; “promover a felicidade de outros”, p. 117) tangem à sociabilidade. A resposta sobrenatural apenas, que apontaria para uma perspectiva individualista da ética kantiana, não se confirma com aqueles

⁹ O termo “deveres” e um esboço classificatório são da *Fundamentação*, que classifica os deveres em perfeitos (necessários) e imperfeitos (contingentes); para comigo mesmo e para com os outros. Os exemplos: conservar a própria vida (necessário, para comigo); cumprir promessa (necessário, para com os outros); “esforçar-se para alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais” (contingente, para consigo); “procurar fomentar a felicidade alheia” (para com os outros: não classificado na FMC como contingente ou necessário). Cf. FMC, pp. 59-52; 69-72.86. Embora os deveres apareçam na *Crítica da razão prática*, a sua classificação exige um conhecimento do homem e, não se ocupando a segunda crítica com esse conhecimento (CRP, p. 27), os deveres interessam a Kant, nessas duas obras, somente na medida em que elucidam a necessidade incondicionada de uma ação. Na parte dois (Doutrina da virtude) da *Metafísica dos costumes*, obra de 1797, é que se encontra o estudo mais aprofundado sobre o assunto.

exemplos, os quais acenam para o aspecto histórico e político (“deveres para com o outro”) das máximas; sendo assim, é na História e na Cultura que elas irão se aperfeiçoar cada vez mais em vista da harmonia com a lei moral. Significa que, no interior dessa crítica, coexistem a solução transcendente (a continuidade do sujeito via imortalidade da alma) e a solução imanente (a continuidade da espécie através da História) – essa, sinalizada na *Idéia* e nesta afirmação da *Crítica da razão prática*, “o homem é deveras bastante ímpio, mas a humanidade em sua pessoa tem que ser santa.” (p. 305). À solução transcendente poder-se-ia objetar inexistir progresso após a morte, posto progresso chocar-se com o conceito de imortalidade da alma, já que, enquanto imortal, a alma existiria num mundo onde não se aplica a categoria de tempo, imprescindível para se conceber progresso – objeção essa levantada por Beck¹⁰. Todavia, objetá-lo é desconhecer ser a imortalidade da alma, desde a Dialética transcendental da *Crítica da razão pura*, uma idéia de razão e, portanto, reportar-se ao transcendente. Isso é mais acentuado pela Dialética da *Crítica da razão prática* quando à idéia confere-se o estatuto de postulado. Ora, de idéia e postulado não se pede submissão ao tempo e, por conseguinte, é possível pensar a alma progredindo na eternidade: o progresso calça-se num postulado da razão prática¹¹ e numa idéia da razão pura e não num conceito do entendimento (esse, sim, vinculado ao tempo). Já a existência de Deus (outro postulado da razão prática) ajuda a pensar a conexão da felicidade com a moralidade¹².

¹⁰ BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 270-271.

¹¹ Contra Beck, há esta observação incisiva, que destacamos na passagem a seguir: “O progresso infinito, *para o qual a condição temporal nada é*, vê nessa série [de degraus mais baixos aos mais altos da perfeição moral] para nós interminável o todo da conformidade com a lei moral...”. (CRP, p. 437. Grifo nosso).

¹² As relações entre moralidade e felicidade ocupam toda a Dialética da *Crítica da razão prática* e aqui apenas debuxamos a questão para introduzirmos a História como um domínio onde se desdobram o aperfeiçoamento moral e a busca pela felicidade. É na Dialética que Kant avalia o modo como epicuristas e estóicos (os últimos, mencionados por Quincas no seu humanismo, dando-nos isso mais um ponto de contato entre Kant e Machado, conforme se lê em Kant o caso do estóico cuja dor física foi superada pela doutrina ética do estoicismo – CRP, p. 207) colocaram aquelas relações e introduz o conceito de *sumo bem* (objeto a priori de uma vontade determinada pela razão, o qual se constitui de dois elementos, moralidade e felicidade), pelo qual moralidade e felicidade são pensadas como reunidas. Kant não coloca essa relação em termos de identidade (tratando como analítica a proposição que expressa o modo de relação), como fazem os epicuristas e os estóicos, “Segundo o **epicurista**, o conceito de virtude encontrava-se já na máxima de promover sua própria felicidade; contrariamente, segundo o **estóico**, o sentimento de felicidade já estava contido na consciência da virtude.” (p. 399) mas sim de *causalidade* (tratando como sintética a proposição que enuncia aquela

Com efeito, essa reunião só ocorreria se o homem pudesse ser, ao mesmo tempo, autor das suas ações (porque livre) e autor da natureza (na qual se dão as circunstâncias para a existência das séries causais em que se insere uma ação empreendida por uma vontade determinada por representações sensíveis e guiada por um imperativo hipotético). Não sendo autor da natureza, não há garantia de compatibilizarem-se moralidade e felicidade, fundadas em dimensões diferentes do homem (razão e sensibilidade). Ao postular a existência de Deus, arranja-se esse descompasso. Deus é pensado como um ser dotado de vontade tanto quanto o homem e por sua vontade intelectual (age só por representações racionais) engendrou a natureza de forma que o mecanismo dela não se oponha à moralidade. Logo, natureza e ações morais seriam constituídas a partir de representações racionais e resultariam da causalidade livre (por abstrair de representações sensíveis) operante em Deus e no sujeito moral. Harmonizam-se assim, na *Crítica da razão prática*, moralidade e felicidade. Se aqueles dois postulados sugerem uma solução transcendente na qual entram as idéias especulativas da *Crítica da razão pura*, os deveres para com os outros indicam a presença, na segunda crítica, da solução imanente da filosofia da História da *Idéia*. É essa filosofia da História que passamos a confrontar agora com a ficção de Machado de Assis, em especial o sistema filosófico do humanismo mencionado em seus romances *Memórias Póstumas de Brás Cubas* (1881) e *Quincas Borba* (1891).

III. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA NO SISTEMA FILOSÓFICO DO HUMANITISMO

Debatíamos antes oferecer a *Idéia* uma solução histórica de como conciliar moralidade e felicidade. Se o princípio da felicidade leva cada um a

relação). Nessa última perspectiva, significa afirmar que a felicidade produz a virtude ou que a virtude produz a felicidade: “O primeiro caso é absolutamente impossível, porque (como foi provado na Analítica) máximas que põem o fundamento determinante da vontade na aspiração à sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude. Mas o segundo caso é também impossível, porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se guia segundo disposições morais da vontade mas segundo o conhecimento das leis naturais e segundo a faculdade física de usá-las para seus propósitos, conseqüentemente não pode ser esperada nenhuma conexão necessária, e suficiente ao sumo bem, da felicidade com a virtude no mundo através da mais estrita observância das leis morais.” (p. 403-405). Eis o impasse a que chega a razão prática e resolver essa antinomia é a tarefa da Dialética da segunda crítica. No fecho dessa resolução, será sustentado que, ao agirmos moralmente, tornamo-nos merecedores da felicidade (o que é diferente de afirmar que nos tornamos felizes). A questão é complexa e só podemos aqui apresentá-la sucintamente.

perseguir objetos agradáveis, como conceber um princípio da moralidade a valer para todos os seres racionais? A saída da *Idéia* é esta: é a natureza quem guia os homens e esses, a despeito de perseguirem seus fins individuais, sem o saber, acabam realizando os propósitos da natureza, os quais conduzem a uma reunião entre moralidade e felicidade. É o que se lê na introdução da *Idéia* e é citação praticamente obrigatória em qualquer estudo sobre a filosofia da História de Kant:

“Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria.” (p. 10)

Observemos agora as apresentações do humanismo, feitas nos capítulos 91 e 117 de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*:

“Dito isso, peço licença para ir um dia destes expor-lhe um trabalho, fruto de longo estudo, um novo sistema de filosofia, que não só explica e descreve a origem e a consumação das cousas, como faz dar um grande passo adiante de Zenon e Sêneca, cujo estoicismo era um verdadeiro brinco de criança ao pé da minha receita moral. É singularmente espantoso esse meu sistema; retifica o espírito humano, suprime a dor, assegura a felicidade, e enche de imensa glória o nosso país. Chamo-lhe Humanitismo, de *Humanitas*, princípio das cousas. Minha primeira idéia revelava uma grande ênfase; era chamar-lhe borbismo, de Borba; denominação vaidosa, além de rude e molesta. E com certeza exprime menos. Verá, meu caro Brás Cubas, verá que é deveras um monumento; e se alguma cousa há que possa fazer-me esquecer as amarguras da vida, é o gosto de haver enfim apanhado a verdade e a felicidade. Ei-las na minha mão essas duas esquivas; após tantos séculos de lutas, pesquisas, descobertas, sistemas e quedas, ei-las nas minhas mãos do homem.” (p. 599)

“Quanto ao Quincas Borba, expôs-me enfim o Humanitismo, sistema filosófico destinado a arruinar todos os demais sistemas.

– Humanitas, dizia ele, o princípio das cousas, não é outro senão o mesmo homem repartido por todos os homens. Conta três fases Humanitas: a *estática*, anterior a toda a criação; a *expansiva*, começo das cousas; a *dispersiva*, aparecimento do homem; e contará mais uma, a *contrativa*, absorção do homem e das cousas. A *expansão*, iniciando o universo, sugeriu a Humanitas o desejo de o gozar, e daí a *dispersão*, que não é mais do que a multiplicação personificada da substância original.” (p. 614-615).

Apontemos, a partir dos excertos acima, traços comuns entre a filosofia da História de Kant e o sistema filosófico do Humanitismo criado por Machado.

1. *Teleologia* (do grego *teleios*, “no fim”, “final”): afirmação de uma “entidade”¹³ para além do homem e que o conduz, à sua revelia, para um fim traçado por ela. A História não resulta só das decisões racionais do homem nem mesmo só dos interesses individuais, mas também de um propósito de uma outra “instância”. Em Kant, é a natureza: o comentário à primeira proposição da *Idéia* introduz a doutrina teleológica da natureza (p. 11) que, na segunda proposição, é transposta para o homem (cf. nota 2). Em Machado, é Humanitas, “a origem e a consumação do homem” (*Memórias Póstumas*, p. 599): na fase dispersiva surgiu o homem, que, na fase contrativa, será absorvido por Humanitas. Assim como a natureza tem os seus propósitos para com o homem e o põe realizá-los, também Humanitas o tem: a reabsorção do homem em Humanitas. Essa mesma doutrina teleológica é a certeza do cumprimento desses propósitos. Na primeira apresentação do Humanitismo a Brás, Quincas sustenta que seu sistema, “explica e descreve a origem e a *consumação* das cousas”, e, na segunda, especifica em que consiste essa consumação, “a absorção do homem e das cousas” em Humanitas, ou seja, o retorno delas ao seu princípio. Esse retorno acontecerá pela dinâmica do próprio Humanitas de dispersar e contrair, não havendo, pois, como não se cumprir. Na oitava proposição da *Idéia*, Kant elucida qual é o mais alto propósito da natureza para com o homem (ver nota 2). A consumação (no sentido de que o propósito torna-se efetivo) encontra-se na certeza, dada a partir da doutrina teleológica, de que as disposições naturais existentes no homem “devem desenvolver-se completamente” (segunda proposição).

A tese de que também para Machado há na História uma teleologia leva-nos a uma crônica de *A semana*, datada de 21/02/1897, cujo assunto é a batalha da Grécia contra a Turquia. Após mordaz comentário sobre o papel da diplomacia na guerra (p. 767), Machado dá à Grécia todos os méritos, caso vença a guerra. Ora, à diplomacia – que seria, ao lado da política, uma tentativa racional de conduzir a História – nega-se eficácia e o resultado (vitória ou derrota da Grécia) é obra de qualquer outra coisa que não a deliberação do conselho diplomático de outras nações. É nesse contexto que Machado enuncia sua filosofia da História, a qual comporta, como em Kant, uma doutrina

¹³ Necessário é ressaltar não se tratar de “entidade”: teleologia não é uma “substância”, “entidade” ou “instância” mas sim um pressuposto a partir do qual se busca ajuizar sobre a História. Tal pressuposto não pode ser hipostasiado, da mesma forma que nos paralogismos da Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* não se podia hipostasiar o Eu e aplicar-lhe as categorias de substância e existência. Em Machado, Humanitas é descrito como “substância” – distanciando-se, nisso, de Kant, para quem a teleologia não é pensada em termos de substancialidade. O humanitismo, enquanto sistema filosófico, é que daria aquele ponto de vista a partir do qual se pode observar a História como manifestação e permanência da substância original, Humanitas.

teleológica: “Assim se vai fazendo a história (...) mediante a ação de leis, que nós pensamos emendar, quando temos a fortuna de vê-las. Muita vez não as vemos, e então imitamos Penélope e o seu tecido, desfazendo de noite o que fazemos de dia, enquanto outro tecelão maior, mais alto ou mais fundo e totalmente invisível compõe os fios de outra maneira, e com tal força que não podemos desfazer nada.” (idem). O papel desse “tecelão maior” corresponderia, na *Idéia*, ao papel da natureza; assim sendo, para Kant e Machado a História resulta não só das inclinações nem da razão dos homens, mas também de um agente “invisível”, do qual se pode esperar um progresso da História – esperança infundada se a História se tecesse só com visíveis fios das ações humanas. Fechando nossa visita à crônica de Machado, destacamos isto: a doutrina teleológica aí presente esclarece a natureza do próprio gênero crônica. De fato, estamos no ano de 1897 e, após a de 21 de Fevereiro, Machado publica mais três crônicas apenas (28/02, 04/11 e 11/11), encerrando sua atividade cronística iniciada na década de 50: mais que uma mirada no que é a História, o cronista contempla a sua própria trajetória e é como cronista e filósofo da História que exclama, “a obra é nossa, mas é porque somos os dedos do tecelão” (p. 767). Aparecendo nas últimas crônicas a doutrina teleológica, através dela o autor compreende a História (seu ofício exige acompanhar fatos históricos a fim de deles extrair assunto para os seus textos), após tantos anos olhando-a. Isso nos autoriza a aventar esta hipótese acerca da natureza do gênero crônica: enquanto o historiador ocupa-se com o curso dos fatos no mundo, o cronista ultrapassa a experiência e, por isso mesmo, pode afirmar a existência do “tecelão invisível” - afirmação impossível ao historiador, fixado no concreto. Vista pelo historiador, a História, conforme os termos da *Idéia*, seria a *Historie*; pelo cronista, a *Weltgeschichte* – o que acaba por nos revelar outro ponto de contato entre Machado e Kant.

2. *O caráter teleológico da História*: pela doutrina teleológica, as ações dos homens tornam-se inteligíveis e são vistas como cumprindo um propósito, invisível no agir individual. No sistema de Machado, esse caráter aparece já nas fases de Humanitas nomeadas no momento da apresentação do humanismo; no de Kant, virá na seqüência, no arrolar de cada uma das proposições, algumas delas ligadas entre si por uma sucessão temporal. Exemplificando: a primeira diz respeito às disposições naturais existentes em todas as criaturas e que “estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”; a segunda insere o homem em meio às criaturas e reveste-o de razão, “(única criatura racional sobre a Terra)”, fazendo valer para a racionalidade a mesma teleologia antes sustentada para as demais criaturas (cf. nota 2). Essa equivalência entre racionalidade dada ao homem pela natureza e as demais disposições encontráveis nas outras criaturas indica ser a natureza quem conduz as coisas e o homem e inscrever a história desse na

daquelas – mesma idéia presente na terceira fase do humanismo, segundo a qual o aparecimento do homem faz parte de uma História maior (a do próprio Humanitas), de que participam também as coisas. Além desse caráter teleológico contido já na menção às fases de Humanitas, *Memórias Póstumas* e *Quincas Borba* são romances permeados de referências históricas. Exemplo, no primeiro, é o delírio de Brás Cubas, no qual o protagonista assiste ao desfilar da História diante dos seus olhos, “Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das cousas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo. A história do homem e da Terra tinha assim uma intensidade que não lhe podiam dar nem a imaginação nem a ciência” (p. 522-523). No segundo, também se encontra um delírio, o de Rubião, no qual ele desfila de Napoleão e reconstitui em sua metáfora delirante a figura do imperador francês, justo num Brasil monárquico – abrindo-se, com isso, todo um campo fecundo para discussões acerca das nuances da História do Brasil encerradas no conteúdo do delírio do personagem; cingiremo-nos, no entanto, à visão histórica de Brás. Observamos, no excerto anterior, um outro ponto de contato entre Kant e Machado: a História, vista por Brás, é uma sucessão de “paixões, apetites, guerra”, mesmo raciocínio da *Idéia*. De fato, para Kant, a História é essa sucessão e não o encadeamento de ações racionais; das paixões e dos apetites só não provém um caos porque a natureza encarrega-se de fazer convergir as inclinações para a finalidade reservada por ela à espécie humana, enunciada ao longo da *Idéia*. Ora, essa meta (propósito) concebe-a o filósofo quando se coloca desde uma perspectiva idealista e debruça sobre a História a partir de uma idéia (*Weltgeschichte*) ao invés de tomá-la naquilo que ela é (sucessão de paixões e apetites: *Historie*), conforme passamos a discutir.

Situando nosso percurso (melhor seria dizer, com Machado, “*A solda*”, título do cap. 113 de *Memórias Póstumas*): de caráter teleológico no humanismo há, primeiro, as fases de Humanitas (elas cumpriram o propósito de Humanitas de multiplicar-se e permanecer enquanto substância) e, segundo, a referência à História mediante o delírio de Brás. Numa das cenas do delírio, Brás vê correr diante de si o tempo e aí constatamos ser a História, para Machado, um desfilar de paixões e apetites – mesma noção presente em Kant. Essa última similaridade permitiu-nos introduzir a distinção kantiana entre *Historie* e *Weltgeschichte*. É nela que nos deteremos agora para melhor comparar nossos dois autores.

Para Kant, pela “idéia de uma história do mundo” (*Weltgeschichte*) é que se pode perceber na História um fio condutor, e não pela “elaboração da historia propriamente dita (*Historie*), composta apenas empiricamente” (p. 23). A primeira consiste num olhar sobre a sucessão das ações humanas no tempo desde uma perspectiva idealista e, sob essa ótica, a História possui um fio

condutor. Já a segunda, a *Historie*, disciplina do entendimento, ou seja, a ciência da História conforme se constituiria no séc. XIX, ocupar-se-ia com o encadeamento causal das ações humanas, isto é, com a experiência. Ora, nessa perspectiva empírica, tudo a que a *Historie* pode chegar é à constatação de inexistir propósito racional funcionando na História e resultar essa da dinâmica das inclinações sensíveis do homem – operando, portanto, segundo a causalidade natural, posto as inclinações se oporem à razão, conforme *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, obra de Kant de 1798. Se tudo o que a experiência dos Estados historicamente constituídos fornece é um emaranhado caótico de acontecimentos, ausentes dele a planificação do instinto presente em outras espécies animais e a regularidade esperada de seres racionais (*Idéia*, p. 10), a idéia de uma História equipa o filósofo de um outro olhar (o da existência de um propósito nas ações) sobre os acontecimentos; esse olhar permite-lhe ver **progresso** na História, aperfeiçoamento das disposições naturais inscritas no homem, avanço moral advindo do incremento da civilização – por mais que a experiência concreta demonstre estagnação ou involução. Ora, esse segundo olhar é a *Weltgeschichte*, distinta, portanto da *Historie*. Naquela, adota-se o pressuposto de existir na História um propósito racional, inobstante tudo o que essa traz como factual. A Machado não escapou essa outra angulação (idéia) de se olhar a História. Ao construir o delírio de Brás, dá-nos a visão do que a História é, “um desfilar de todas as paixões”, e, pelo sistema filosófico do humanismo, a idéia de História, ou seja, um outro foco sob o qual esse desfilar é interpretado como a marcha propositada de Humanitas. Por isso, em *Memórias Póstumas*, Quincas afirmava que seu sistema “retifica o espírito humano”: por ele, corrige-se a visão nada alentadora do que é a História e inserem-se as paixões e os apetites na dinâmica de Humanitas (o “tecelão invisível” urdidor da História, para voltarmos à crônica de *A semana*) para Humanitas permanecer e não perecer. Da mesma forma, na *Idéia*, compreendemos que nas peripécias de reinos e impérios, a espécie não perece e nem retrocede à barbárie; antes progride e aperfeiçoa, porque nela permanece o propósito que a natureza tem para com a espécie: desenvolver as disposições racionais do homem.

3. *Fio condutor*: um fio condutor para a multiplicidade das ações dos homens não se encontra no que se vê no curso dessas ações e só pode ser dado se se concebe a priori a existência desse fio. Em Kant, é o propósito da natureza; em Machado, Humanitas. No primeiro, o fio possibilita defender a noção de progresso da História (cara ao século XVIII) uma vez que, apesar da permanência em sociedade do estado de guerra e dos interesses egoístas dos homens, o desfecho é a melhoria na civilização (e não o exacerbar do estado de guerra) e o advir da moralidade (e não o império do egoísmo). Também no segundo autor o fio condutor permite ver ganhos vindos das inclinações

humanas; à noção de progresso em Kant corresponderia, em Machado, aquela “retificação do espírito humano”. Retifica porque consola o espírito do mal-estar de olhar a História e nela só ver o “espetáculo acerbo” daquele desfile assistido por Brás em seu delírio – mesma imagem posta por Kant na *Idéia*: “É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial” (p. 10). Por essa retificação, podem ser concebidos e esperados ganhos para a sociabilidade. Um exemplo de ganho, no *Quincas Borba*, é o “espetáculo acerbo” da epidemia de Alagoas trazendo progresso para Sofia (relacionar-se com pessoas de maior prestígio), a ponto de ela renegar as antigas amigas (Major e Tonica, por exemplo) e convocar o marido a civilizar-se conforme a nova posição social deles (p. 761). Outro exemplo, agora no *Memórias Póstumas*, é o capítulo “*História de Dona Plácida*”, que reúne o encadeamento de causas, “conjunção de luxúrias” (na *Idéia*: inclinações); disso “brotou Dona Plácida” e dessa conjunção nasce a necessidade de Plácida aceitar o encargo de alcoviteira de Brás e Virgília, trazendo benefícios para a senhora (moradia e pecúlio: p. 586) e os amantes. Essa mesma idéia de robustecerem as inclinações a sociabilidade encontra-se no capítulo “*O menino é o pai do homem*”, cuja conclusão, “Dessa terra e desse estrume é que nasceu esta flor.” (p. 528), avizinha-se das teses kantianas, conforme este comentário da quarta proposição da *Idéia*, “Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição em que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica” (p. 14). “Estrume” e “terra” estariam para as inclinações, que, no homem, não o distinguem dos animais; “flor” corresponderia à sua mais alta destinação, àquilo que, pela razão e pela liberdade, deve fazer aparecer no mundo. A metáfora de Machado encerra uma das idéias importantes na filosofia da História de Kant: a de **antagonismo**¹⁴, ou seja, daquilo que,

¹⁴ Em Kant, o antagonismo ocupa um lugar central na sua filosofia da História, posto ser “o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições” (quarta proposição). Em Machado, não aparece assim, como se fosse o meio de Humanitas realizar-se. Antagonismo, haveria, por exemplo, no próprio movimento de Humanitas de dispersar e contrair, o que é diferente de afirmar ser o antagonismo um meio de que se serve Humanitas. Por outro lado, se por antagonismo entendermos a relação entre contrários, então poderemos afirmar que isso atravessa toda a ficção de Machado; afinal, “Todos os contrários estão no homem.” (p. 990), sentencia o narrador de *Esau e Jacó* – mesma idéia contida na despedida do narrador de *Quincas Borba*, “Eia! chora os dous recentes mortos se tens lágrimas. Se só tens riso, ri-te! É a mesma cousa.” (p. 806). Investigar aproximações e distanciamentos entre Kant e Machado a partir do conceito de antagonismo seria uma outra trilha para comparar os dois autores; por ora, é hora de voltarmos à adotada nesse trabalho.

no homem, se opõe à sua vida em sociedade, a natureza extrai proveitos para o refinamento da cultura, isto é, transforma o “estrupe” em “flor”. Pelo humanismo, chega-se à flor, ao invés de fixar-se no estrupe (da mesma forma que, no *Quincas Borba*, o nascimento do filho de Maria Benedita e Carlos Maria fez D. Fernanda esquecer a desgraça do delírio de Rubião, “A felicidade daqui fê-la esquecer a desgraça dacolá”, p. 802); pela teleologia da natureza, pode-se tomar positivamente as “qualidades em si nada agradáveis” da insociabilidade, o que se consegue quando são vistas como forças produtoras da cultura.

4. *Dimensão moral da História ou dimensão histórica da moral*: na parte um, aproximamos filosofia da História e ética e a finalizamos indicando o despontar da História na solução da *Crítica da razão prática* para o problema do estreitamento entre moralidade e felicidade. Com isso, fica visível a imbricação entre moral e História, podendo-se falar em dimensão moral da História ou dimensão histórica da moral. Que a História entrelaça-se com a moral, já o demonstramos no final da parte primeira e no início da segunda. Cabem-nos agora duas tarefas: sinalizar para isso no interior da *Idéia* e pontuar, no *Memórias Póstumas* e no *Quincas Borba*, os vínculos entre o humanismo e a moral.

Retomemos a segunda proposição (ver nota 2). Ora, expusemos na primeira parte os liames entre razão e moralidade: a moral se constrói sobre a idéia de liberdade da Dialética da *Crítica da razão pura*. Sendo assim, se a doutrina teleológica da natureza vale também para a racionalidade do homem e a moralidade é um campo fundado na razão e se o desenvolvimento daquelas disposições ocorre na História, então a moralidade possui uma dimensão histórica e a História articula-se com a moralidade¹⁵. Nesses termos, a filosofia política encerrada nas proposições de seis a oito do texto de 1784 é melhor compreendida em paralelo ao debate acerca da moral – debate intensificado com as obras de 1785 e 1788. Por ser o criticismo kantiano um sistema filosófico, não há como seccionar os seus temas.

De igual modo, o humanismo apresenta-se como um sistema filosófico. Se por ele podemos compreender a filosofia da História presente nos dois romances do autor, a primeira apresentação do sistema (cap. 91) situa-o também no campo da moral: o humanismo “faz dar um grande passo adiante de Zenon e Sêneca, cujo estoicismo era um verdadeiro brinco de crianças ao pé da minha *receita moral*”. Na seqüência, o modo de fazer dessa “receita moral” vai se delineando: “retifica o espírito humano”, “suprime a dor”, “assegura a

¹⁵ Essa relação é mais contundente ainda na *Fundamentação*, posto aí ser categoricamente imperativo ao sujeito desenvolver os talentos dele e, com isso, produzir o refinamento da cultura e o progresso da História. Cf. p. 71.

felicidade”. Um dos exemplos de supressão da dor é dado por Quincas ao narrar a Rubião a morte da avó (p. 647-648). Inserindo o atropelamento da avó dentro de uma “série de atos” empreendida por Humanitas, Quincas não sente dor e, por isso mesmo, tal atitude “assegura a felicidade”. Isso ajudaria a entender porque o humanitismo é tido como superior ao estoicismo: suprimindo a dor, há a felicidade, relação que, sob a ótica de Quincas, faltaria ao estoicismo – com o quê não concordaria Kant: “Portanto se podia sempre rir do Estóico, que em meio às mais intensas dores de gota gritava: dor, tu ainda podes torturar-me tanto, eu contudo jamais confessarei que sejas algo mau! *Ele tinha razão.*” (CRP, p. 207: grifo nosso). Outro exemplo é a narrativa do final do percurso de Rubião pelas ruas do Rio (capítulo 138), durante o qual ele delira.¹⁶ Ao vê-lo, os moradores suprimem duas dores, a provocada pela passagem do gira e a provocada pela miséria do dia a dia deles (p. 799). E a “chave de ouro” do capítulo: “Preferiam o seu casebre real ao alcáçar fantasmagórico.” (idem). Comparando os seus com o sofrimento de Rubião, as “gentes que o viam” suprimem a dor de suas misérias e, na preferência que aparece ao final, pode-se constatar que aquela supressão assegurou-lhes felicidade. Até agora exemplificamos com *Quincas Borba* a dimensão moral do humanitismo a partir destes traços, “suprime a dor”, “assegura a felicidade”. Façamos, agora com *Memórias Póstumas*, o mesmo com este traço: “retifica o espírito”. No capítulo 117, Quincas doutrina Brás: “Se entendeste bem, facilmente compreenderás que a inveja não é senão uma admiração que luta, e sendo a luta a grande função do gênero humano, todos os sentimentos belicosos são os mais adequados à sua felicidade. Daí vem que a inveja é uma virtude.” (p. 615).

¹⁶ Embora o povo que vê Rubião não tenha conhecimento do humanitismo, o episódio exemplifica o sistema filosófico porque todo o romance *Quincas Borba* se esclarece sob o foco da filosofia de Quincas, bastando para tanto olhar sua estrutura cíclica: abre-se em Barbacena com a transmissão dela de Quincas a Rubião e encerra-se em Barbacena com Rubião retornando à cidade depois de sua estadia na corte e pegando no ar as palavras filosóficas do mestre: “recompôs a fórmula, e proferiu-a com a mesma ênfase daquele dia em que a tomou por *lei da vida e da verdade.*” (p. 804: grifo nosso). Se as tomou “por lei da vida e da verdade”, o humanitismo é a verdade (e Quincas, no cap. 91 de *Memórias Póstumas*, já apresentava a sua teoria como sendo a verdade, “é o gosto de haver enfim apanhado a verdade e a felicidade”) esclarecedora da vida de Rubião. Já esclarecera a de Quincas e, além disso, de outros personagens dos romances. De fato, suas trajetórias ilustram as fases de Humanitas, em especial a dispersiva e a contrativa – vistas no movimento de ascensão (dispersão) e queda (contração) das posições sociais e econômicas dos personagens: a riqueza de Quincas vai parar nas mãos de Rubião e dessas nas de Sofia e Palha. Essa inteligibilidade conferida aos diferentes episódios dos romances pelo humanitismo encontra na filosofia da História de Kant o seu correlato na doutrina teleológica da natureza – conferidora de inteligibilidade aos diferentes episódios da História.

A retificação aqui fica por conta deste câmbio: a inveja, de vício, passa a virtude. A mudança é possível pelo sistema filosófico de Quincas, o qual lhe fornece uma idéia do que a História deve ser. Ora, de igual modo, a doutrina teleológica da natureza da *Idéia*, e presente também na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, possibilita a Kant, nessa última obra, ver, da aparência da virtude, aparecer a verdadeira virtude, “Quanto mais civilizados os seres humanos, tanto mais atores (...) Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter.” (p.50). Considerando que é na História que os homens se civilizam, compreende-se melhor a tese enunciada no início desse quarto tópico: a dimensão histórica da moral. É também na História que felicidade¹⁷ e moralidade podem se reunir, por ser aí que as máximas dos indivíduos irão se adequando cada vez mais à lei moral válida para todos.

¹⁷ Também a felicidade é pensada em *Memórias Póstumas* em articulação com a História. No delírio de Brás Cubas, há esta caracterização da felicidade, “Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das cousas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura, - nada menos que a quimera da felicidade, - ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão.” (p. 523). Significa, portanto, que o curso da História é visto aqui, da mesma forma que na *Idéia*, como sendo a busca do homem pela felicidade, o mesmo acontecendo com Kant. Mais uma vez os dois autores se aproximam. Kant argumenta, na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, a impossibilidade de alcançar a felicidade ao apresentar: 1- a felicidade como a representação da satisfação do todo das inclinações de um sujeito e nenhum ser racional finito possui onisciência para antever tal totalidade; 2- a razão como a estabelecadora dos meios para a satisfação das necessidades emanadas das inclinações e que, longe de satisfazê-las, multiplica-as (FMC, p. 25). No entanto, a aspiração à felicidade é legítima, dada a dimensão sensível do homem. Permanece, pois, a questão: como é possível a felicidade? Uma das formas de responder é concebê-la como consequência da moralidade, havendo entre ambas uma relação de causalidade. Tal via é recusada por Kant na Dialética da *Crítica da razão prática*, dada a heterogeneidade entre máximas de felicidade e leis práticas da moralidade. A resposta à questão surge da resolução da antinomia da razão prática (felicidade x moralidade) e consiste (a resposta) nisto: quando um ser racional finito age moralmente, não produz felicidade: torna-se digno dela. Como garantia de ser digno da felicidade entram os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus, os quais, no conceito de *sumo bem*, permitem pensar a conexão da felicidade com a moralidade. A *Idéia* abre-se para a História como o lugar dessa reunião – o mesmo estando presente, conforme já o demonstramos, na *Crítica da razão prática*. Em *Memórias Póstumas*, Machado também afirma a

IV. CONCLUSÃO

Convergem os nossos autores ao conceberem uma “entidade” outra que não a razão e as inclinações regulando as ações dos homens. Por regular, confere inteligibilidade ao curso do mundo e ancora a crença de um progresso. Ao espírito humano choca olhar para a História e perceber nela o “espetáculo acerbo” (Machado) ou o “curso absurdo das coisas humanas” (Kant); necessário é, pois, um “sistema filosófico”, montado desde uma perspectiva idealista, a fim de “retificar o espírito humano” (Machado) e poder “redigir a história segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais” (Kant). Esse olhar só é possível se se postula um propósito para a espécie humana, ou seja, para além do que cada um persegue, há Humanitas e a teleologia da natureza extraindo dos interesses privados ganhos de interesse público. Em *Memórias Póstumas*, o homem procede de Humanitas (fase dispersiva), será absorvido por Humanitas (fase contrativa) e, portanto, Humanitas é “a origem e a consumação das coisas”; na *Idéia*, o homem recebe da natureza a razão (p. 12), faz um percurso (o da História) e nesse percurso cumpre o propósito da natureza de desenvolver todas as suas disposições racionais. No romance machadiano, o aparecimento e a trajetória do homem no mundo revelam a permanência de Humanitas, a substância presente em todas as coisas e que, enquanto substância, só quer mesmo é subsistir; no opúsculo kantiano, o percurso da História revela um propósito da natureza, o qual subsiste – ainda que deliberadamente cada sujeito persiga seus interesses pessoais, mormente o da sua própria felicidade.

Historicamente, Kant viveu numa Prússia tacanha (se comparada à Inglaterra, já burguesa e capitalista, e à França, revolucionária em 1789) e Machado num Brasil imperial e neo-republicano em que a república só foi “tabuleta nova” apensa a uma velha confeitaria, recordando-nos da alegoria de *Esau e Jacó*. Ora, se ambos se assemelham por terem vivido nesses entibiados Estados históricos, talvez não seja estultícia ter defendido aproximarem-se os seus modos de conceber a História. Esse modo é o que chamamos, em ambos, de sua filosofia da História, e por ela encontraram motivos para se continuar

impossibilidade de se alcançar a felicidade (como o Kant da *Fundamentação* e da segunda crítica). Todavia, a passagem do romance refere-se ao delírio de Brás, que, como já dissemos, apresenta-nos o que é a História. Esse olhar sobre o que é a História é corrigido pelo humanitismo e que, por isso mesmo, corrige também tal impossibilidade, possibilitando assim conceber o ser feliz como alcançável na História (a felicidade deixaria então de ser uma quimera), tanto quanto, na *Idéia*, a teleologia da natureza garantia o alcance da felicidade no transcurso das ações do homem na História. Em suma: para ambos é impossível a felicidade, mas ela deve ser pensada como possível; em Machado a garantia desse dever ser é Humanitas e em Kant a teleologia da natureza.

apostando na superioridade do homem sobre outras criaturas naturais e no aperfeiçoamento da espécie humana ao longo da História – por mais que o real dos Estados prussianos e brasileiros indicasse o contrário.

Nesse progresso insere-se a marcha da moralidade, da superação da aparência de virtude (civilizar-se) pelo advento da verdadeira virtude (moralizar-se). Mesmo que cada sujeito busque realizar os seus interesses egoístas visando seu bem-estar (deixando de lado, então, qualquer lei moral de valor universal, porquanto guie-se apenas pelo imperativo hipotético que lhe prescreve os meios para obter o que ele deseja para ser feliz), a doutrina teleológica presente na idéia de História dos dois autores permite-lhes enxergar um acordo entre esses diferentes interesses (acordo sem o qual a vida social seria impossível) de forma que a busca da felicidade de um não se choque com a do outro. Ao fazer aquele acordo entre a sociabilidade, tais “instâncias” condutoras da História conduzem o homem também para a moralidade. A moralização se dá na História, lugar da imortalidade da espécie humana (e não apenas numa subjetividade fechada em si mesma ou continuada na eternidade, caso ficássemos apenas com o postulado prático da imortalidade da alma).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas, Quincas Borba e Esaú e Jacó*. In: *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997, v. I.

_____. *A semana* (crônicas). In: *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997, v. III.

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago. The University of Chicago Press, 1999.

GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986;

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (CRPu). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da razão prática* (CRP). Trad. Valério Rohden. Edição bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC). Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 1995.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Edição bilíngüe. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2003. No prelo.