

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
26(3): 1-19, 2025 | e26310

Editores responsáveis:
Inácio Helfer
Leonardo Marques Kussler
Luís Miguel Rechiki Meirelles

Declaração de Disponibilidade de Dados:
Todo o conjunto de dados que dá suporte
aos resultados deste estudo foi publicado
no próprio artigo.

Doi: 10.4013/fsu.2025.263.10

Artigo

Christian Garve como filósofo do Iluminismo¹

Christian Garve as philosopher of the enlightenment

Robinson dos Santos

<https://orcid.org/0000-0002-3549-2143>

Universidade Federal do Paraná – UFPR, Professor do Departamento de Filosofia, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: dos-santosrobinson@gmail.com

RESUMO

No texto que segue, o objetivo é argumentar que, a despeito do posicionamento equivocado em relação a Kant, especialmente no que concerne à filosofia moral, Garve desempenhou um trabalho considerável em sua atividade filosófica, filológica e literária e ocupou uma posição importante, ao lado de outros nomes, no contexto do Iluminismo alemão. Para isso, o trabalho é dividido em três etapas: 1) primeiro, será caracterizado o contexto em que Garve surge e se estabelece como filósofo e, com isso, também o movimento da “*Popularphilosophie*” no contexto do Iluminismo alemão; 2) em seguida, serão objeto de análise as atividades de Garve como tradutor, ensaísta e pensador, no intuito de se compreender sua posição no âmbito da Filosofia e concernente às questões de sua época e, 3) por fim, são retomados e analisados os aspectos mais centrais de sua concepção sobre a filosofia moral.

Palavras-chaves: Garve, iluminismo, filosofia popular, empirismo, eudemonismo.

¹ O presente trabalho é parte resultante do meu projeto de pesquisa “Os sentidos do dever: investigação sobre a influência do estoicismo de Cícero na filosofia prática de Kant”, realizado no período de agosto de 2024 a julho de 2025 na Universidade de São Paulo, sob a supervisão do Prof. Dr. Marco Zingano, com bolsa de Pós-doutorado Sênior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Código de Financiamento 001.

ABSTRACT

In the following text, the aim is to argue that, despite his mistaken positioning in relation to Kant, especially that concerning to moral philosophy, Garve carried out a considerable work in his philosophical, philological and literary activity and occupied an important position, alongside other names, in the context of the German Enlightenment. To this aim, the work is divided into three steps: 1) first, the context in which Garve emerged and established himself as a philosopher is characterized and with it also the movement of "*Popularphilosophie*" in the context of the German Enlightenment; 2) second, Garve's activities as translator, essayist and thinker are analyzed, in order to understand his position in relation to the field of Philosophy and concerning the issues of his time, and; 3) third, the most central aspects of his conception of moral philosophy are revisited and analyzed.

Key-words: Garve, Enlightenment, Popular philosophy, empiricism, eudaemonism.

1 Introdução

O nome de Christian Garve (1742-1798) está indissoluvelmente ligado ao de Immanuel Kant, de quem foi contemporâneo, leitor, crítico e profundo admirador ao mesmo tempo. Isso pode ser verificado não somente por meio dos textos que marcam a controvérsia entre ambos, isto é, das críticas recíprocas no caso emblemático da *resenha Garve-Feder*, mas também pela própria correspondência posterior a esse episódio, na qual se pode perceber, para além das discordâncias, uma relação de reconhecimento mútuo e de profundo respeito entre eles. Se isso, por um lado, já nos oferece subsídios suficientes para investigar e examinar as razões da contenda, bem como a posição de cada autor, é igualmente verdadeiro que nos revela muito pouco sobre a condição e o papel de Garve como pensador no contexto do Iluminismo alemão, sua atividade literária, publicitária e como tradutor e filólogo. Dito de modo resumido: um tratamento adequado do pensamento de Garve exige que se dê um passo significativo para *aquém* e igualmente para *além* deste episódio e que se considere também o conjunto de sua atividade e obra como literato, tradutor, filólogo e filósofo no contexto do Iluminismo alemão.

Esta é uma tarefa que se depara com uma série de obstáculos: primeiro, ainda não contamos com um aparato técnico e crítico das obras do autor à disposição em língua portuguesa e mesmo dos originais em alemão em solo brasileiro, com poucas exceções (embora hoje já se consiga muito material na internet) – e, em segundo lugar, a literatura especializada comentadora, mesmo em outros idiomas, ainda é muito reduzida.

Em todo o caso, este ensaio é um primeiro passo nessa direção e, portanto, deve ser compreendido como uma *abordagem preliminar* e um convite à leitura e discussão sobre o tema. Portanto, não se trata aqui já de uma análise exaustiva e de uma discussão imanente das teses de Garve, pois antes de se chegar lá, me parece que três questões de fundo precisam ser analisadas: a) em que medida a presença de Garve pode ser tratada meramente como um episódio de menor importância no trajeto da filosofia crítica ou deveria, antes, ser considerada um contraponto importante para o aperfeiçoamento da mesma? b) o lugar e o papel de Garve na história da filosofia alemã moderna é apenas aquele que lhe restou, que poderia ser talvez o de "filósofo da série B" (em analogia com o futebol), após ter "fracassado" nas controvérsias com Kant? e, c) afinal, por que poderia ser interessante ler Garve hoje?

No texto que segue, o objetivo é argumentar que, a despeito do posicionamento equivocado em relação a Kant, especialmente no que concerne à filosofia moral, Garve desempenhou um trabalho considerável em sua atividade filosófica, filológica e literária e ocupou uma posição importante, ao lado de outros nomes, no contexto do Iluminismo. Para reunir elementos na direção de uma resposta às

questões acima, é de razoável importância 1) caracterizar o contexto em que Garve surge e se estabelece como filósofo e, portanto, situar o movimento da *Popularphilosophie* no contexto do Iluminismo alemão; 2) em seguida, adentrar nas atividades de Garve como tradutor, ensaísta e pensador, no intuito de compreender sua posição em relação aos principais tópicos da Filosofia e das questões de sua época e, 3) apresentar, ao menos, uma perspectiva geral acerca de sua concepção sobre a filosofia moral, especialmente os pontos cruciais que eram objeto de sua discordância em relação a Kant².

2 O que foi a *popularphilosophie*?

O Iluminismo, tanto na Europa, de modo geral, quanto na Alemanha, em particular, não foi um movimento internamente homogêneo e monolítico. Pelo contrário, quanto mais se aprofunda a pesquisa – tanto sobre o período histórico assim denominado, quanto sobre o movimento intelectual, que transcende o recorte temporal –, tanto mais se pode constatar sua complexidade e heterogeneidade interna.

A “filosofia popular” foi uma das diversas faces do Iluminismo na Alemanha. Este movimento, que também não pode ser visto como um movimento homogêneo, tem sua expressão mais nítida na segunda metade do século XVIII e encontra, especialmente, em Berlim, Leipzig e Göttingen os seus centros de difusão. De acordo com Beiser, os filósofos populares “eram a contraparte alemã dos filósofos da França e eles foram tão importantes para a Alemanha como Voltaire, Diderot e D’Alembert foram para a França”³. É claro que eles foram fortemente inspirados por estes franceses e também pelos iluministas britânicos, mas suas preocupações não eram exatamente as mesmas que as daqueles. Enquanto o Iluminismo francês e o britânico eram inspirados por Locke e Newton, o Iluminismo alemão tinha em Leibniz e Wolff suas principais referências⁴.

Entre os nomes que fizeram parte deste movimento intelectual, encontramos Johann Erich Biester, Johann Jacob Engel, Friedrich Nicolai, Johann Georg Feder, Georg Foster, Moses Mendelssohn, Johann Georg Sulzer e Christian Garve, como seus representantes mais destacados. Mas o que, afinal, os colocava em uma atmosfera intelectual comum? Quais preocupações fundamentais eles compartilhavam? Dois fatores podem nos auxiliar na compreensão do surgimento e consolidação desse movimento. De um lado, o seu interesse na propagação dos valores próprios do *Esclarecimento*, a partir de uma compreensão exclusiva sobre o que este significava em termos sociais, culturais, políticos e pedagógicos e, por outro lado, no âmbito da Filosofia propriamente dita, pela recepção e também pela transformação da herança vinda da tradição Leibniz-Wolff.

No que se refere ao primeiro aspecto, os filósofos ligados à *Popularphilosophie* estavam declaradamente comprometidos com as ideias mais caras do *Esclarecimento* e, na verdade, no sentido mais robusto e genuíno de uma universalização do conhecimento e da cultura, por meio da educação e, respectivamente, com o progresso moral dos cidadãos. De fato, o *Esclarecimento* era entendido por eles no mesmo sentido que Kant lhe conferira no ensaio de 1785, na perspectiva de uma emancipação da tutela de outros e de uma revolução no modo de pensar, isto é, no compromisso fundamental com a máxima de *pensar por si mesmo* (*Selbstdenken*). Nesta perspectiva, eles compartilhavam do mesmo otimismo que marca essa época que foi descrito de maneira muito didática na análise de Beiser: “o

² É de suma importância esclarecer aqui ao leitor que o terceiro aspecto deste texto, isto é, o exame e o confronto entre as posições de Garve e Kant sobre a questão da moralidade, enseja por si só uma investigação à parte e demanda, portanto, um outro artigo exclusivamente a ele dedicado. Considerando que este ponto não é o objeto direto deste trabalho, isto é, por uma questão de delimitação do escopo do texto, a reconstrução dos argumentos feita aqui visa oferecer apenas um panorama preliminar da questão. Um exame detalhado dos argumentos de Garve acerca da moralidade está no horizonte do trabalho aqui iniciado e será realizado em momento posterior, até mesmo porque este trabalho exigirá que se ofereça concomitantemente a tradução dos seus textos ou de parte deles.

³ BEISER, 1987, p. 165. Todas as traduções feitas ao longo do texto são de responsabilidade do autor.

⁴ Cf. BEISER, 1987.

Esclarecimento era entendido como a educação do público geral, sua liberação da superstição, ignorância e servidão, bem como do cultivo do seu gosto, maneiras e de sua razão”⁵.

A filosofia popular estava, deste modo, fortemente conectada com o racionalismo que predominava na época e, por isso mesmo, se autocompreendia como imbuída da missão de combater o obscurantismo, ou seja, tudo aquilo que não poderia ser enquadrado ou expresso em conceitos racionais. Inicialmente, isso valia e se aplicava para as crendices, superstições e formas de pensamento mágico, possivelmente mais presentes nas camadas menos cultas da sociedade. Contudo, os filósofos populares gradativamente começaram a voltar o olhar crítico para o próprio universo da Filosofia acadêmica ou escolástica (*Schulphilosophie*), como era chamada na época.

Os filósofos acadêmicos, neste sentido, justamente por não fazerem concessões em detrimento do rigor do método e da linguagem conceitual em muitas situações, viam-se sujeitos a acusações de pedantismo, de pensamento abstrato, obscuro e alienado da realidade. Logo, a própria filosofia escolástica passara a ser objeto direto de crítica, por parte dos filósofos populares. Essa pressão forçou gradativamente uma abertura maior para o mundo externo aos muros da academia. Mais do que isso, como observa Böhr, “não se trata apenas de uma abertura e de uma mudança de tema da Filosofia”⁶: a filosofia popular acabou por colocar em cheque “a questão acerca da própria finalidade da Filosofia em geral. A pretendida abertura para um público que não possui qualquer formação acadêmica ou filosófica vem ao encontro da disposição dos filósofos populares de tornar suas as perguntas deste mesmo público”⁷.

Contudo, isso não significa que as coisas necessariamente melhoraram. Neste cenário, como aponta outro estudioso da época, “já se lamentava o declínio da filosofia científica e a propagação da ‘superficialidade’”, e um debate deste problema aconteceria mais tarde no contexto da “reação à nova e difícil filosofia de Kant, que voltou a ser conscientemente uma filosofia escolástica”⁸.

O elemento que pode nos auxiliar na compreensão do surgimento e do progressivo fortalecimento da filosofia popular neste período reside, precisamente, neste movimento interno de ruptura. Dito de outro modo, ao mesmo tempo em que ela (a filosofia popular) foi um fator de difusão do racionalismo leibniziano-wolffiano, foi simultaneamente um elemento de fratura interna e de gradativo distanciamento por parte de alguns filósofos em relação àquela tradição. Com efeito, se não é possível compreender o Iluminismo alemão sem a presença marcante do pensamento de Christian Wolff, isso não o coloca necessariamente, por si só e sem reservas, no time dos seus representantes. A presença de Wolff no Iluminismo, pelo contrário, pode ser muito melhor compreendida na perspectiva de “um corpo estranho” no interior desse contexto, conforme sugere a análise de Hinske, um dos estudiosos desta época. De fato,

*O Iluminismo, ao que parece, é ‘praticamente crítico’ no seu traço fundamental; o que não é ‘prático’ e não é ‘crítico’, na verdade, não lhe pertence de modo apropriado. No entanto, numa análise mais atenta, essa distinção tende a dificultar a determinação da posição de Wolff. Pois não é o conteúdo metafísico ‘afirmativo’, mas sim a forma racionalista moderna na qual ele o apresenta, que faz de Wolff uma espécie de corpo estranho ou de um episódio no seio da filosofia do Iluminismo alemão em seu conjunto.*⁹

É claro que este debate sobre o lugar sistemático de Wolff na constelação do Iluminismo alemão exige uma análise exclusiva. O ponto, no entanto, para o qual é importante chamar a atenção é o da

⁵ BEISER, 1987, p. 165.

⁶ BÖHR, 2003, p. 22.

⁷ Idem, *ibid.*, p. 22.

⁸ SCHNEIDERS, 2005, 362-363.

⁹ HINSKE, 1986 b, p. 306.

ambivalência de sua presença: a importância de Wolff está diretamente ligada às ramificações na recepção de suas ideias. A ruptura interna do Iluminismo, há pouco mencionada, foi relacionada com a recepção do pensamento leibniziano-wolffiano e com a concomitante difusão das ideias do empirismo britânico na Alemanha. Contudo, essa ruptura tem de ser compreendida incluindo também outro fator: a presença do Pietismo religioso.

A divisão interna do wolffianismo, portanto, permite entrever os nomes que irão contribuir para o estabelecimento da *Popularphilosophie*. De um lado estão os “wolffianos ortodoxos” que, na definição de Hinske, “assumem para si o sistema filosófico wolffiano, não apenas segundo seus conteúdos essenciais, mas também segundo sua forma”¹⁰ e atuam de modo decisivo para sua difusão. Neste contexto, entre outros nomes, encontramos os de “Johann Christoph Gottsched em Leipzig (1700-1766), Friedrich Christian Baumeister em Görlitz (1709-1785), Alexander Gottlieb Baumgarten, o fundador da estética como ciência, em Frankfurt an der Oder (1714-1762) e, até certo, ponto também Georg Friedrich Meier em Halle (1718-1777)”¹¹. Se esse primeiro grupo é considerado “ortodoxo” podemos imaginar que havia também outro, possivelmente mais moderado, ou seja, os chamados “wolffianos independentes”. De acordo com Hinske, estes teriam se desligado “em grande medida do método matemático de Wolff” e, a partir disso, teriam procurado estabelecer “o seu próprio estilo”. Neste caso, suas ideias não seriam exclusivamente influenciadas por Wolff, mas aqui entram os próprios ex-alunos de Wolff e certamente também outras fontes. Neste grupo encontramos “mentes tão diversas como Johann Georg Sulzer (1720-1779), Johann Heinrich Lambert (1728-1777), Moses Mendelssohn (1729-1786), Johann August Eberhard (1739-1809) e Ernst Platner (1744-1818)”¹². Ora, o perfil deste segundo grupo, como se pode perceber, já demonstra uma pluralidade na orientação e, ao mesmo tempo, a abertura para incorporar outras influências. Não é por acaso que o termo “ecletismo” é amplamente utilizado na literatura especializada para caracterizar este momento e que justamente estes nomes estão listados no grupo dos representantes da filosofia popular¹³.

Todavia, um aspecto que chama a atenção no texto de Hinske é que ele não traz uma terceira categoria na qual poderiam ser identificados os *anti-wolffianos*. Contudo, eles existiam e, na verdade, numa condição de clandestinidade e, portanto, de forma velada dentro do segundo grupo já identificado. Estes foram influenciados também por ideias provenientes do tomasianismo (Christian Tomasius) e do Pietismo¹⁴. Este ponto fica claro na análise de Beiser, que tem como base as *Lições de História da Filosofia* de Hegel, quando observa que, embora houvesse uma lealdade a Leibniz e Wolff entre os filósofos populares, eles começaram a reagir ao seu “crescente escolasticismo”, o qual se baseava fundamentalmente em “definições pedantes, provas estritas, na construção penosa de sistemas, tornando a Filosofia uma disciplina elitista e esotérica”¹⁵.

Embora não esteja se referindo explicitamente a esta ou aquela escola, Kant também manifestou sua opinião de modo inconfundível sobre o pedantismo nas *Lições de Lógica*. De fato, ele reconhece aí que todos os que praticam a ciência estão expostos a dois tipos de degeneração: o *pedantismo* e a *galanteria*¹⁶. No primeiro caso, se cultiva “a ciência tão-somente para a escola, restringindo-a, desse modo, quanto ao seu uso”; no segundo caso, ela é cultivada “tão-somente para o convívio social ou

¹⁰ HINSKE, 1986 b, p. 310.

¹¹ Idem, *ibid.*, p. 310.

¹² Idem, *ibid.*, p. 311.

¹³ Com efeito em outro estudo Hinske observa que o *ecletismo*, anda de mãos dadas com o mesmo propósito de *pensar por si mesmo* e da *maioridade*: “(...) se tentarmos compreender o Iluminismo alemão como um movimento histórico e traçar o seu percurso nas suas várias fases, se torna logo evidente que os três conceitos articulam um mesmo programa: a ideia de um pensamento livre e autônomo, que não se prende a uma autoridade única, seja ela uma escola, uma seita ou um partido político, e procura o conhecimento através do seu próprio discernimento”. (1986 a, p. 5).

¹⁴ Cf. SCHNEIDERS, 1990, p. 136.

¹⁵ BEISER, 1987, p. 166.

¹⁶ KANT, Ak. IX 63.

para o mundo e isso a limita em vista do seu conteúdo.”¹⁷ Ele prossegue, nesta mesma passagem da *Lógica*, argumentando que o pedante, ainda que seja um erudito, é manifestamente um tipo de sujeito alienado do mundo e vale-se de expressões como um “maníaco de formalidades”, “uma caricatura do espírito metódico”¹⁸. O pedantismo é, em suma, um tipo de “meticulosidade bizantina”¹⁹ que só pode ser evitada por meio de mais conhecimento e, na verdade, não apenas das ciências que são objeto de estudo como, também, de “conhecimentos em vista do seu uso”²⁰. E o que dizer da *galanteria*, situada no outro extremo? Na definição de Kant ela não é outra coisa do que – na linguagem de nossa época – “jogar para agradar à torcida” ou, talvez de forma mais precisa, priorizar a agradabilidade e a facilidade no discurso de modo a obter o aplauso, pouco importando que isso signifique, ao mesmo tempo, o sacrifício da inteligência e o empobrecimento do conteúdo.

Mas, de volta ao ponto, a ideia de Kant é que a *popularidade*, por melhor que seja a intenção daqueles que dela fazem uso, não torna nobre por si só o seu defensor: “não é arte alguma obter um entendimento comum, se aí se renuncia a todo discernimento meticoloso”²¹. Se na política ela pode se transformar em demagogia, por que razão seria diferente na Filosofia? Esse risco está sempre presente e é por isso que Kant defende que “não se deve, por causa da perfeição popular, para agradar ao povo, sacrificar a perfeição escolástica, sem a qual toda ciência nada mais seria do que brincadeira e passatempo”²². da Kant conclui, neste mesmo contexto, fazendo uma recomendação ao seu leitor. O “dever de casa” para aquele que quiser alcançar a “verdadeira popularidade”²³, isto é, aquela que contém tanto a *perfeição escolástica* (conhecimento teórico, conceitual) quanto a *perfeição popular* (conhecimento prático do mundo e dos homens), consiste na *leitura dos Antigos* como, por exemplo, Cícero, Horácio e Virgílio, bem como dos modernos, tais como Hume e Shaftesbury.

Mais tarde, no propósito de uma definição sobre a filosofia popular no seu contexto, o próprio Hegel ofereceria uma caracterização muito emblemática que ficou registrada nas suas preleções. “A filosofia wolffiana não precisava de outra coisa senão sacudir a sua forma rígida e, por conseguinte, o conteúdo é a filosofia popular posterior”²⁴. A caracterização que ele oferece em suas *Lições sobre História da Filosofia* de 1825-1826 sobre a *Populaphilosophie* é esclarecedora:

*Contra esta metafísica [leia-se a wolffiana, RS] surgiu agora o que pode ser chamado filosofia popular, filosofia reflexiva ou empirismo reflexivo - um empirismo que é mais ou menos metafísico, tal como, inversamente, a filosofia metafísica se torna empírica na sua aplicação particular. Procuraram-se teses ou princípios firmes e fundamentais contra aquelas contradições - teses inabaláveis e seguras que são imanentes ao coração e ao espírito humano. Em vez de a resolução ter lugar apenas em Deus e no além, esses princípios fixos são deste mundo, algo seguro e independente. Estas teses fundamentais foram geralmente dirigidas contra a artificialidade das construções metafísicas, contra a ‘assistência’, a harmonia pré-estabelecida e o otimismo - o ‘melhor [de todos os] mundos possíveis’. Uma posição compreensível e deste mundo surgiu e os princípios deste mundo foram criados a partir do que é chamado sã razão, entendimento humano sadio, sentimento natural; são princípios derivados do conteúdo encontrado no peito do homem cultivado.*²⁵

¹⁷ Idem, *ibid.* Ak. IX 63.

¹⁸ Idem, *ibid.* Ak. IX 64.

¹⁹ Idem, *ibid.* Ak. IX 64.

²⁰ Idem, *ibid.* Ak. IX 64.

²¹ KANT, Ak., IV 409.

²² KANT, Ak. IX 65.

²³ Nas anotações sobre a *Lógica* lemos também a seguinte definição: „Popularitaet ist die Gemeinutzigkeit der Erkenntnis in Ansehung der Gemeinschaft“ [Popularidade é aptidão para o uso comum do conhecimento em vista da comunidade]. Kant: AA XVI, L §. 65. IX 46-48. Este preceito remete a uma definição semelhante de Cícero no *De Officiis*.

²⁴ HEGEL, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* III, p. 264. [Edição Suhrkamp]

²⁵ HEGEL, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* III. Nachschrift zum Kolleg 1825/26, 214 (p. 1303-1304). [Edição Meiner]

Embora os filósofos populares continuassem atuando também dentro das instituições, sua atividade intelectual passou a marcar presença em outros ambientes no espaço público por meio da ampliação dos debates filosóficos, políticos e literários. Em seu estudo sobre o tema, Johan van der Zande constata que a filosofia popular, por ser inspirada no humanismo, com o foco voltado para a vida prática e, portanto, para a ação, “era de uma natureza deliberadamente retórica”²⁶. E, neste sentido, o confronto que aí se estabelece entre o escolasticismo de um lado e a filosofia popular de outro, pode ser melhor compreendido quando comparado com um debate análogo, mas historicamente anterior, isto é, aquele entre *filosofia* e *retórica* no século V a.C.: “(...) Protágoras e Isócrates de um lado, Platão e a sua escola do outro (Aristóteles no meio, por assim dizer), para mencionar inicialmente apenas os nomes mais importantes”²⁷.

Não é por acaso que os veículos pelos quais suas ideias eram apresentadas ao grande público foram os jornais e periódicos literários, nos quais eles publicavam artigos, ensaios, resenhas e críticas de livros. Entre estes jornais temos o *Allgemeine Deutsche Bibliothek* de Nicolai, o *Berliner Monatsschrift* editado por Biester, o *Teutsche Merkur* dirigido por Wieland e o *Göttinger gelehrte Anzeige* de Christian Gottlob Heyne. Junto destes, o *Der Philosoph für die Welt*, editado por Johann Jacob Engel, pode ser considerado aquele que mais espelhou e conferiu visibilidade ao ideal dos filósofos populares²⁸.

A partir dos elementos postos até aqui, temos um breve panorama sobre o contexto do surgimento da filosofia popular. Ele se dá no momento do próprio Iluminismo alemão e é, portanto, marcado por uma abertura *para o mundo* por parte de um grupo de filósofos, com interesses e formações muito diferentes. Não por acaso é que a *Popularphilosophie* passou a ser traduzida em expressões como “filosofia para o mundo” ou “filosofia da vida”²⁹. A reivindicação mais importante deste movimento, como foi exposto, era a exigência de compreensibilidade e comunicabilidade em relação ao público não acadêmico, no interesse da formação ética e também estética do cidadão e, portanto, da difusão cultural. Neste cenário, a figura de Christian Garve é amplamente reconhecida pela sua parcela de contribuição, por meio de sua atividade literária, ensaística, como tradutor e comentador de obras de diferentes épocas e tradições.

3 A ideia de esclarecimento em Garve e sua atividade filosófico-literária

Se levássemos sempre tão a sério algumas críticas, censuras e acusações que certos filósofos proferiram sobre outros, jamais leríamos os que foram criticados; basta lembrarmos, entre tantos outros exemplos, a posição de Schopenhauer com relação a Hegel. Com relação a Garve, se dependêssemos da opinião de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, renomado teólogo protestante que frequentava o círculo dos românticos, e verdadeiro precursor da hermenêutica filosófica, jamais leríamos os trabalhos de Garve.

Em um ensaio intitulado *Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften* [Os últimos escritos de Garve, editados por ele mesmo], publicado em 1800 no terceiro volume da revista *Atheneum* - magazine literário editado pelos irmãos August e Friedrich Schlegel - Schleiermacher escreveu possivelmente uma das críticas mais ferozes e aniquiladoras daquele período. Não é por acaso que as menções feitas a esta resenha na literatura comentadora permitem sutilmente compreendê-la como a “pá de cal” no enterro da obra de Garve³⁰. De fato, o texto parece mesmo ter sido escrito por ele com a tinta da bile.

²⁶ ZANDE, 1995, p. 422.

²⁷ UEDING, 2003, p. 1542.

²⁸ Cf. BÖHR, 2003.

²⁹ UEDING, 2003, p. 1541.

³⁰ HAHMANN, 2021, p. 142; ROTH und STIENING, 2021, p. 4.; NAUEN, 1996, p. 184.

O texto inicia com a seguinte observação: “Quanto menos uma pessoa estiver no caminho certo com a filosofia, tanto mais fácil será para ela extrapolar o seu sistema ao longo da sua vida, sem ter de fato produzido nada de significativo naquela”³¹. E, logo adiante, ao referir-se ao modo pelo qual Garve realizava seu trabalho, afirma que o mesmo era “sempre baseado em observações sobre pensamentos de outros e reflexões sobre matérias recortadas e isoladas”³². Além disso, Schleiermacher classificou seus escritos com as seguintes definições: um “caos inesgotável de anti-filosofia e de ausência de espírito, do qual todos os seus escritos são apenas irradiações”³³; a “essência da filosofia de observações (*Anmerkungs-Philosophie*)”³⁴; e, por fim, que o modo de pensar de Garve era “por natureza alheio à ciência”³⁵. Como se não bastasse essa crítica devastadora vinda de um nome tão importante da época, Friedrich Schlegel aproveitou o embalo e foi ainda mais destrutivo: “O ensaio de Garve tem uma estaca no centro, na qual se encontra uma corda bastante comprida, com a qual ele dá a volta em torno da mesma enquanto a corda durar e depois ele volta para trás”³⁶.

Um dos pressupostos da crítica de Schleiermacher é a sua defesa de que se proceda segundo um método sistemático em Filosofia, isto é, uma compreensão de que não se poderia filosofar por meio de reflexões pontuais e muito menos expressar isso em simples fragmentos e observações. Ora, cabe perguntar então, por que ele poupou o próprio Friedrich Schlegel que, no seus *Fragmentos* publicados ao longo dos anos 90, filosofou justamente desta forma (por pensamentos, observações e reflexões breves). Não resta dúvida que o julgamento de Schleiermacher foi parcial e incoerente neste sentido, pela simples razão de que era amigo dos irmãos Schlegel, frequentava sua casa, bem como participava do círculo dos românticos. O que realmente está por trás de tantas definições depreciativas contra Garve é algo que ainda precisa ser examinado. Neste sentido, este texto de Schleiermacher mereceria uma investigação exclusiva.

Ao lado deste menosprezo por parte dos românticos, outro fator que certamente contribuiu para o esquecimento de Garve, foi com certeza o apogeu da filosofia crítica de Kant. Por um lado, isso contribuiu para que o estoicismo e o empirismo perdessem o fôlego e recuassem no plano da filosofia na Alemanha e, por outro, favoreceu o ressurgimento do interesse por Platão e Aristóteles. Não obstante as críticas acima mencionadas, foi justamente Kant que reconheceu em Garve “um filósofo no verdadeiro significado da palavra”³⁷ e um “homem digno”, “justo” e “perspicaz”³⁸. Isso não é pouca coisa, vindo especialmente de Kant, que tinha se irritado bastante com a resenha adulterada por Johann Georg Feder, da qual Garve assumiu a co-autoria e se desculpou publicamente.

Entre a opinião de Kant e a de Schleiermacher, portanto, há razões suficientes para se considerar mais razoável a posição de Kant. E não é uma simples coincidência que, nas décadas recentes, vários estudiosos de Kant estejam voltando o olhar para a obra de Garve, pois há muito mais ali a ser explorado do que pode parecer à primeira vista³⁹.

Christian Garve é incontestavelmente um dos nomes mais importantes que representam o movimento da filosofia popular no século das Luzes. Nascido em Breslau, inicia seu período de formação na Teologia no ano de 1762, em Frankfurt an der Oder. Em seguida, vai para Halle onde estuda Filosofia e Matemática e, depois, para Leipzig em 1766 já tendo feito o seu *Magister*⁴⁰, requisito necessário para a subsequente *Promotion*, isto é, o doutorado na definição atual. Em 1768 é admitido como professor extraordinário de Filosofia Moral em Leipzig, posição que deixaria dois anos mais tarde, voltando para

³¹ SCHLEIERMACHER, KGA, I Abt., Bd. 3, p. 65 [129/509].

³² Idem, *ibid.*, p. 66 [129-130/509].

³³ Idem, *ibid.*, p. 68 [133/512].

³⁴ Idem, *ibid.*, p. 71 [136/514].

³⁵ Idem, *ibid.*, p. 68 [132/511].

³⁶ SCHLEGEL, KGA, Bd. 18, 1963, p. 59.

³⁷ KANT, Ak. VI 206.

³⁸ KANT, Ak. VIII, 278, 285.

³⁹ Cf. BÖHR, BUCHENEAU, HAHMANN e especialmente ROTH e STIENING, citados nas referências.

⁴⁰ Cf. VIERHAUS, 1987, p. 135.

sua terra natal, em razão de um problema de saúde. Já durante este período como professor em Leipzig, Garve publica sua crítica a *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, de Gotthold Ephraim Lessing. Mesmo tendo deixado a universidade e com a saúde debilitada, Garve desenvolveu uma atividade intensa: escreveu ensaios, críticas e traduziu obras às quais adicionou volumosos comentários. Conforme atesta Williams, “grande parte da compreensão da filosofia britânica e escocesa na Alemanha do século XVIII foi mediada por Christian Garve.”⁴¹

Entre as contribuições mais importantes de Garve à filosofia neste período, encontramos a tradução da obra *Instituições da Filosofia Moral* de Adam Ferguson (1772) e *Investigação sobre a origem das nossas ideias sobre o belo e o sublime* de Edmund Burke (1773). Por recomendação de Frederico II, Garve traduziu o *De Officiis* de Marco Túlio Cícero em 1783. Alguns anos mais tarde, em 1790, traduziu também *A Riqueza das Nações* de Adam Smith. Além disso, encontramos em sua obra também a tradução da ética de Aristóteles, além de uma série de comentários sobre Platão, sobre a ética estoica, na sua *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles bis auf unsere Zeiten*⁴² de 1798, bem como ensaios escritos para o público geral que, aliás, era seu principal interesse como filósofo popular. Neste sentido, a descrição feita por Vierhaus a respeito de Garve é instrutiva: “um homem com ampla formação, dotado de uma observação clara e sensível, de uma linguagem elegante e uma capacidade sutil de discernimento, bem como das mais discretas capacidades didáticas”⁴³.

Os escritos de Garve compõem uma extensa obra, mas podem ser agrupados segundo quatro tópicos fundamentais, conforme sugere Koch-Schwarzer: 1. Questões *antropológicas e de psicologia empírica*; 2. Questões *estéticas, crítico-literárias e linguísticas*; 3. *Traduções e confrontos com obras morais*, antigas e modernas e; 4. *Discursos sócio-econômicos* de sua época⁴⁴. Cabe notar que essa divisão não está posta de modo explícito ou rígido na obra. Os temas se tornam objeto de exame e das observações de Garve não necessariamente e sempre a partir de um interesse teórico. Pelo contrário, em diversos momentos são as questões cotidianas da vida social e cultural de sua época que Garve toma para si como objeto de reflexão. Lembremo-nos que uma de suas grandes inspirações vem do empirismo britânico, a figura de David Hume⁴⁵.

No escrito “*Einige Beobachtungen über die Kunst zu denken*” [Algumas observações sobre a arte de pensar], de 1796, ele se serve de uma distinção que pode nos auxiliar a nos familiarizarmos um pouco mais com seu modo de pensar: a distinção entre o *viajante* e o *andareiro*⁴⁶. Van der Zande reconstrói de forma bastante didática esta distinção. Na visão de Garve, o filósofo sistemático é o *viajante* que conhece pelos mapas a terra por onde vai passar e, por isso, escolhe o caminho mais eficaz para chegar ao seu destino. No entanto, ao priorizar o ponto de chegada, ele nunca conhecerá verdadeiramente o país, já que seu olhar está fixado na estrada que o leva até lá. Ao fazer isso, deixa de ver os campos, a paisagem e os demais detalhes que compõem a geografia real do lugar. O filósofo não-sistemático é como o *andareiro* que está a passeio, que tem tempo para observar aquilo que desperta sua atenção. Ele pode concentrar-se naquilo que despertar seu fascínio. Para Garve, portanto, o modelo que inspira o filósofo popular e, neste caso, a ele mesmo, é o *andareiro* e não tanto o *viajante*⁴⁷.

No contexto já descrito, ficou sublinhada a relação da filosofia popular com o ideário Iluminista, muito embora com uma perspectiva própria do que isso significava em termos práticos. Um dos pilares fundamentais do Iluminismo era a saída do estado de menoridade e, portanto, a ousadia de fazer o uso do próprio entendimento sem ser comandado por outros. A máxima de “pensar por si mesmo” perma-

⁴¹ WILLIAMS, 2000, p. 3.

⁴² “Panorama dos princípios mais nobres da doutrina moral, desde a época de Aristóteles até aos nossos dias”.

⁴³ VIERHAUS, 1987, p. 135.

⁴⁴ KOCH-SCHWARZER, 2005, p. 82.

⁴⁵ Na definição de Johan van der Zande, Hume é o modelo ideal de filósofo para Garve. Cf. ZANDE, 1995, p. 429.

⁴⁶ *Gesammelte Werke*, II 245-430.

⁴⁷ ZANDE, 1995, p. 427.

nece válida e fundamentalmente inalterada em sua finalidade para a *Popularphilosophie* e, portanto, também para Garve. Oz-Salzberger chega a afirmar que, do ponto de vista do conteúdo, era “essencialmente a mesma [máxima] que a da educação para a maioria em Kant”⁴⁸.

Aliás, foi justamente este o ponto de partida para Garve escolher o tipo de trabalho que fez em termos filosóficos: em sua visão, traduzir uma obra importante para o seu idioma era, no fundo, tão importante quanto escrever um trabalho inédito e, em alguns casos, até mais importante. Somado a este esforço e com vistas a oferecer subsídios para seu público, isto é, facilitar o acesso aos não-iniciados àquelas traduções e outras obras eruditas, é que se desenvolveu seu trabalho filosófico literário de observações, breves ensaios e resenhas.

O objetivo era encorajar seu público para a leitura e para que pensasse por si mesmo. Por essa razão, ele defenderia mais tarde no seu ensaio “Sobre a popularidade do discurso”⁴⁹ [*Von der Popularität des Vortrages*] (1796): “Tomo a palavra popular num duplo sentido. Entendo por um livro popular aquele que é inteligível e agradável ao grande público e não apenas para os eruditos; ou aquele que se destina às classes mais baixas do povo e é apropriado à sua compreensão.”⁵⁰

Contudo, há uma diferença considerável no *modus operandi* desta concepção de “*Selbstdenken*”, como observa Oz-Salzberger: “Garve preferia tipicamente a educação por meio do exemplo e pelo apelo ao coração do homem, tanto quanto à sua razão, do que a rígida afirmação de verdades que para Kant estavam disponíveis unicamente para a razão”⁵¹. Precisamente este aspecto deve ter sido importante para Schiller, que foi um admirador do trabalho de Garve e também defendeu, nas suas *Cartas sobre a Educação Estética*, um conceito semelhante de formação.

Por outro lado, como é amplamente conhecido, Kant defendia exatamente o oposto de Garve em relação ao uso dos exemplos na moral: ensiná-la a partir de exemplos é o pior serviço que poderíamos prestar a ela⁵², pois o uso dos exemplos pressupõe ele mesmo uma avaliação moral prévia que deve estar amparada em princípios. E, para Kant, a questão essencial é justamente que (ob)tenhamos clareza e discernimento sobre em que se fundam esses princípios. Para se exercitar e alcançar o pensamento autônomo é necessário, portanto, seguir a própria razão e não máximas ou princípios de outros, pois isso significa precisamente *heteronomia*. Neste sentido, o argumento de Kant não deixa margem para dúvidas: “a imitação não tem lugar no âmbito da moral”⁵³.

Outro aspecto que merece atenção é que Garve foi justamente quem introduziu nesta época (pela primeira vez) na Alemanha o conceito de *opinião pública*⁵⁴. O curioso é que, ao analisar este tópico na seção IV de sua tese de habilitação *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, por exemplo, Habermas afirma que foi Wieland o pioneiro neste sentido. Independentemente de quem estiver certo sobre quem foi, de fato, o primeiro a se referir ao assunto, cabe o questionamento: por que razão, em um tratado tão interessante e abrangente, Habermas sequer cita o nome de Garve e muito menos o artigo escrito por ele intitulado – para nosso espanto – *Sobre a opinião pública* [*Über die Öffentliche Meinung*]⁵⁵. Este ensaio de Garve e a questão desta omissão (acidental ou intencional) de Habermas, por si só, já seriam um tema interessante para se examinar no futuro.

⁴⁸ OZ-SALZBERGER, 1995, p. 193.

⁴⁹ O título em alemão seria literalmente “sobre a popularidade da palestra” ou “da conferência”. Contudo, *Vortrag*, oriundo do verbo *vortragen* indica pronunciar um discurso ou preleção, apresentar algo diante de alguém, palestrar, entre outras possibilidades. O *Vortrag*, no entanto, não precisa ser necessariamente entendido como uma leitura diante de alguém, mas pode também ser entendido como o texto ou discurso que apresentamos ao público, seja ele lido ou escrito. Por isso, me parece mais adequada a tradução por “popularidade do discurso”, seja ele entendido como pronunciado, lido ou impresso.

⁵⁰ GARVE, GW IV, p. 331-358.

⁵¹ OZ-SALZBERGER, 1995, p. 193.

⁵² Cf. KANT, Ak. IV, 408.

⁵³ KANT, Ak. IV, 409.

⁵⁴ SCHULZ, 1974, p. 222.

⁵⁵ Cf. VIVIANI, 1974, p. 315. Cf. GARVE, Christian. Ueber die öffentliche Meinung. In: *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*. Breslau 1802. Fünfter Theil p. 291-334.

4 Garve sobre a moralidade

No período em questão, como sabemos, as questões da filosofia moral eram de grande interesse e repercutiam tanto no ambiente acadêmico quanto no espaço público de modo mais geral. Esta é uma das marcas mais importantes do Esclarecimento. *Moralistas* e *filósofos da moral* - que de longe não são o mesmo, como Kant nos lembra na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785 -, enfrentam as questões de seu tempo e o espaço público (*Öffentlichkeit*), ganha a forma e se torna o meio, isto é, o *espaço privilegiado* para o debate das questões de interesse comum. Neste sentido, também aquela multiplicação dos magazines e jornais, dos salões e cafés, como apontou Habermas no texto anteriormente citado, se deve em muito ao estabelecimento de uma cultura do debate e do fomento das controvérsias filosóficas, culturais, sociais e políticas. Entre os *moralistas* vemos os teólogos e pastores, filósofos dogmáticos, com ou sem vínculo religioso; entre os *filósofos da moral* há os que procuram uma justificação racional para a mesma (caso de Kant), outros que se ocupam em examinar a base natural e, portanto, empírica da moral (caso de Hume). O empirismo de Hume influenciou não apenas Garve, mas também outros nomes na Alemanha. O próprio Rousseau foi também uma importante fonte de influência para as posições mais naturalistas. É neste cenário de confrontos que Garve demarca sua posição no âmbito da filosofia moral popular.

As obras que Garve traduziu também foram significativas enquanto fontes para a elaboração de sua concepção sobre a moralidade. Talvez a contribuição mais importante de Garve para sua época tenha sido a tradução da obra de Cícero, *De Officiis* para o alemão, obra que possivelmente foi também uma importante inspiração para a sua posição. Além da tradução do texto do pensador romano, Garve escreveu três volumes de comentários, que correspondem aos três capítulos da obra de Cícero e que somam cerca de 800 páginas. Conforme os comentadores, este livro na época foi o segundo mais impresso e vendido, perdendo apenas para a própria Bíblia.

Com relação à filosofia moral, a posição de Garve é, desde o princípio, não apenas crítica em relação à ética kantiana, mas também definitivamente oposta a ela em seus pontos fundamentais. Para uma compreensão detalhada desta questão, duas obras de Garve são importantes: o escrito *Panorama dos princípios mais nobres da doutrina moral, desde a época de Aristóteles até nossos dias* de 1798, e as *Considerações próprias sobre os princípios mais gerais da doutrina moral*, também de 1798.

O ponto de partida para elaborar sua concepção, contudo, começa com os estoicos. Zande colocou em evidência⁵⁶ que o humanismo de Cícero reverberado na concepção moderna de *humanidade* é um valor que sintetiza para Garve as virtudes cardeais (sabedoria, justiça, coragem e temperança). Mas justamente por ser um eclético - posicionamento que, como vimos, era típico dos filósofos populares - ele não ficou preso a uma única doutrina. Garve defende também um ponto de vista *eudemonista* fortemente inspirado em Aristóteles, mas que, ao mesmo tempo, não está distante das ideias de Rousseau, Hume, Hutcheson e Shaftesbury. Notadamente, não se trata de uma posição que toma exclusivamente a ética de Aristóteles como referência. A este respeito, Walschots chamou a atenção para a “ambiguidade” que paira sobre a designação de *eudemonismo* e adverte que, inclusive por parte de Kant, pode haver um equívoco na leitura que se faz de Garve⁵⁷. Conforme o autor, a leitura pode tanto levar a uma concepção *hedonista*, considerando a felicidade associada ao prazer sensível e ao bem-estar, ao passo que permite também tratá-la na perspectiva de um *egoísmo*, pois também admite pensar a felicidade considerada na perspectiva exclusiva ou própria do agente moral. Com efeito, nas suas palavras,

...por um lado, Garve afirma que a felicidade do homem é o propósito último da criação. Aqui, o eudemonismo está associado a um pressuposto teleológico sobre o propósito último do mundo e também

⁵⁶ ZANDE, 1998, p. 79.

⁵⁷ WALSCHOTS, 2021, p. 173.

*descreve a razão pela qual o mundo foi criado. Por outro lado, a dúvida cética de Garve sobre a possibilidade de o ser humano poder agir sem consideração pela felicidade foi objeto de análise anterior...*⁵⁸

A posição crítica em relação à ética de Kant, embora manifestada pontualmente em seus ensaios menores, é desenvolvida com mais detalhe no escrito *Panorama dos princípios*, anteriormente citado. No interior desta obra, Garve dedica um capítulo exclusivo e extenso ao exame do *Sistema moral kantiano* (*Kantisches Moralsystem*, páginas 183-394). Após a reconstrução e comentário geral acerca dos principais aspectos da ética kantiana, Garve dedica um espaço ao exame e julgamento da mesma⁵⁹. Na subseção B desta avaliação crítica, Garve aponta para o que considera ser os quatro aspectos deficitários do sistema moral de Kant. De acordo com Garve estes seriam: 1) o emprego de vários *conceitos e proposições* é feito “meramente por querer o sistema” e misturado com *princípios*, também *dados como certos*⁶⁰; 2) ao sistema moral kantiano parece faltar totalmente o *móbil* para as ações morais⁶¹; 3) à *razão* não apenas *parece faltar a força de para ser móbil* mas também a *matéria* a partir da qual ela pode formá-lo⁶² e; 4) na moral kantiana, do ponto de vista da forma das relações sistemáticas, existem *inconsequências em pontos essenciais de conteúdo*⁶³.

São ilustrativos, com relação ao primeiro aspecto apontado por ele, os tópicos que Garve indica e comenta na sequência do texto: a) a grande diferença estabelecida entre a *razão teórica* e a *razão prática* e o papel atribuído a cada uma delas; b) a separação “ainda maior” entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível*; c) o confinamento da liberdade no mundo suprassensível ou “a divisão do homem entre estes dois mundos”; d) “a imensa diferença entre um homem e outro” e, por fim,

*a mutabilidade que deve estar pressuposta em um e mesmo homem, em suas sensações e experiências, como resultados de sua razão – na perspectiva daquilo que lhe é agradável ou verdadeiro segundo suas observações, daquilo que ele toma por verdadeiro a partir de princípios a priori*⁶⁴.

Já a partir destes aspectos é possível inferir que, para Garve, os problemas da moral kantiana estão, portanto, relacionados basicamente à *justificação dos princípios*, ao tema da *motivação moral* (*Triebfeder*) e a uma suposta incapacidade da razão para, por si só, produzir a moralidade, além de outros aspectos sistemáticos, como o tema do *sumo bem* e da concepção de *felicidade*. Além destes tópicos, Garve critica também a distinção kantiana entre *sensível* e *inteligível* por entendê-la na perspectiva de uma dicotomia, isto é, desde uma perspectiva ontológica e possivelmente platonizante, tal como outros o fizeram nesta época, na recepção da filosofia de Kant.

Uma das razões possíveis dessa dificuldade de compreensão das teses kantianas está certamente relacionada ao fato de Garve não ter compreendido Kant já na leitura da *Crítica da razão pura*, quando interpretou o *idealismo transcendental* como um idealismo genuíno e robusto, comparando-o com o de Berkeley⁶⁵. Enquanto se coloca conscientemente do lado dos empiristas, não chega a ser surpreendente que Garve tenha dificuldades para compreender não apenas esta distinção crucial na filosofia crítica de Kant, mas também os demais aspectos ligados à fundamentação kantiana da moral.

⁵⁸ Idem, *ibid.*, p. 173.

⁵⁹ Cf. Seção 4. “Beurteilung des kantischen Systems” (Avaliação do sistema kantiano), p. 318 e seguintes, item B: “Die mir mangelhaft scheinenden Seiten des kantischen Moralsystems” (Os aspectos do sistema moral kantiano que me parecem deficitários), p. 349 e seguintes.

⁶⁰ GARVE, GW, VIII, p. 349.

⁶¹ GARVE, GW, VIII, p. 371.

⁶² GARVE, GW, VIII, p. 379.

⁶³ GARVE, GW, VIII, p. 385.

⁶⁴ GARVE, GW, VIII, p. 350.

⁶⁵ Esse precisamente foi o tema que desencadeou o debate na *resenha Garve-Feder*, cuja resposta de Kant foi dada no apêndice dos *Prolegômenos*. Sobre este aspecto em particular e o contexto das primeiras críticas feitas à filosofia de Kant, conferir o volume organizado por Brigitte Sassen *Kant's early critics: the empiricist critique of the theoretical philosophy*, 2000.

*A moral, como já disse, pertence, segundo estes filósofos [leia-se, os empiristas, RS], inteiramente ao mundo sensível: uma vez que ela deriva suas regras das condições da vida presente e busca os móveis para seguir as mesmas, nos sentimentos e representações do homem, do modo como ele os tem de acordo com sua situação atual. O homem deve ser livre no mundo sensível - ele deve fazê-lo como um membro do mesmo, - como fenômeno: ou sua liberdade não nos ajuda em nada. Com efeito, para quê precisamos dela senão para torná-lo capaz de responder por suas ações, sem a qual ele, por conta delas, não é digno nem de censura, nem de elogio. Mas todas as suas ações ocorrem no mundo dos fenômenos e se relacionam com objetos do mesmo.*⁶⁶

Nesta passagem, Garve manifesta de fato uma inconformidade que é emblemática daquele período em relação à filosofia kantiana. A interpretação de que a ideia de liberdade é parte de outro mundo totalmente desconectado deste sugere, no limite, que se trataria de uma quimera, de algo inalcançável e irrealizável para os seres humanos. E, por outro lado, a sua reivindicação não parece ser nem um pouco absurda, ao menos do ponto de vista do senso comum: a moralidade, de fato, acontece neste mundo e, por isso, conforme a sua definição na passagem citada, ela “pertence” ao mundo real, ao universo das relações humanas, ou seja, não é uma coisa abstrata. Porém, o ponto que Garve parece ignorar neste contexto é que a fonte de seus “princípios e móveis” não tem de ser necessariamente a natureza humana e os sentimentos “de acordo com a situação atual” em que se vive (psicologia moral empírica).

Foi justamente para elucidar tais problemas que Kant pôs-se a refletir e argumentar na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nesta obra, Kant demonstra, entre outras coisas que, além de não ser necessariamente uma instância segura, aquilo que a *experiência* proporciona são apenas princípios cuja validade é muito restrita, possivelmente de ordem contingente e subjetiva e, portanto, incapazes de ter a força de uma lei objetiva. Kant não nega que a experiência seja capaz de proporcionar efetivamente subsídios, isto é, situações e problemas que podem servir para refinar e aprimorar o nosso discernimento e nossa faculdade de ajuizamento moral. Ele inclusive menciona a utilidade da casuística quando se trata de exercitar nossa capacidade de julgamento, na *Doutrina do Método da Crítica da razão prática* e na *Doutrina da Virtude*, por exemplo. Contudo, disso não se segue necessariamente que a experiência seja, ela mesma, a *fonte dos princípios morais*.

Por outro lado, para um empirista essa questão não poderia ser diferente: uma vez que se assume que a moral é fundada na natureza humana - algo claramente alinhado com a posição humeana -, não há mais espaço para aquilo que, no contexto kantiano, se denomina de *razão prática* e o ser humano não é outra coisa que um “feixe de sensações”. E cabe lembrar que, em Hume, o papel da razão se restringe basicamente a executar o que os sentimentos comandam. Nesta perspectiva, a moralidade é compreendida como decorrente de um longo processo de aprendizado, calcado na sensibilidade e oriundo da experiência. Na sequência de suas análises e questionamentos em relação ao sistema moral de Kant, Garve é ainda mais direto em outra passagem do texto:

*Confesso que ainda não consigo compreender plenamente duas coisas: primeiro, por que a liberdade teve que ser restringida ao mundo suprassensível [...] Não entendo como o homem pode agir livremente num mundo onde ele não tem nada para agir e como ele pode agir livremente neste nosso mundo cotidiano visível, no qual ele não é livre. E ainda não compreendo, em segundo lugar, como é que a razão pode colocar em prática a sua legislação quando ela não tem nada para além dela mesma à sua frente de onde possa retirar as suas prescrições*⁶⁷.

⁶⁶ GARVE, GW, VIII, p. 216.

⁶⁷ GARVE, GW, VIII, p. 234.

A argumentação de Garve sobre a moral é desenvolvida também em *Considerações próprias sobre os princípios mais gerais da doutrina moral* de 1798, segunda parte do volume VIII da obra reunida. Garve escreve aí o que chama de uma confissão de fé (*Glaubensbekenntnis*) e assume publicamente sua posição com relação à moral. Este texto é posicionado após sua exposição do *Panorama geral dos princípios* intencionalmente para demarcar sua posição. Embora não seja o único escrito em que Garve manifesta seu posicionamento acerca da moral, é muito claro na sua formulação e, deste modo, serve também como um bom ponto de apoio quando se trata de um exame pormenorizado dos seus argumentos.

É curioso que Garve, no entanto, não inicie este escrito com uma definição geral dos seus princípios ou com uma identificação clara de sua posição como *empirista* e *eudemonista*, mas demonstrando estar ciente da necessidade de apresentar suas próprias reflexões, justamente por ter feito até aí a exposição e o comentário do pensamento de outros.

*Não terá passado despercebido ao atual partido dominante dos filósofos, caso alguns deles apreciem este escrito, que sou um filósofo popular, no pior sentido da palavra, ou melhor, que sou um pregador do sentido geral da humanidade, - o inimigo de toda a verdadeira filosofia. Confesso-lhes que têm razão*⁶⁸.

Nesta passagem que consta na abertura do texto, Garve evidencia novamente a tensão que existia entre o “partido dos filósofos acadêmicos” e aquele dos “filósofos populares”. Não é por acaso que ele se vale da linguagem religiosa: o título do escrito é *confissão de fé* e logo em seguida ele se declara como um *pregador* da humanidade e inimigo de toda a *verdadeira filosofia*. Na expressão *verdadeira filosofia* há, é claro, uma ironia contra os filósofos acadêmicos. Ele admite que esse sentido humano que ele defende, por vezes, provoca contradições ora com o homem sensível, ora com o inteligível (o que remete novamente à distinção kantiana, não devidamente compreendida por ele), mas que não é necessariamente diferente ou muito melhor a situação no caso da filosofia transcendental e entre os filósofos em geral⁶⁹.

Na sequência do escrito, Garve prossegue argumentando em favor de sua posição. Permanece aí evidente seu compromisso teórico com a posição eudemonista, antes mencionada: a *busca da felicidade* é o elemento central de sua concepção. A felicidade não apenas constitui o *sumo bem* para Garve, como é o único móbil possível para as ações morais do ser humano. Além deste aspecto, como ficou evidenciado em passagens anteriores e também na que será citada a seguir, o *recurso à experiência* é tomado por Garve como elemento fundamental no ajuizamento moral. Ao contrário do que é defendido na ética kantiana, isto é, que não é na *empíria* que devemos buscar os princípios morais e sim na razão pura prática, Garve entende que a experiência é uma fonte importante para chegarmos a eles. Neste sentido, a liberdade é compreendida não como uma propriedade supra-sensível, mas algo a ser verificado no mundo fenomenal. O leitor minimamente familiarizado com a filosofia de Kant, constatará que estes dois aspectos são no mínimo altamente polêmicos e possivelmente lembrará que a argumentação kantiana, com relação a ambos os aspectos, tem elementos críticos o suficiente para que se escreva um trabalho a parte dedicado só a estes dois tópicos. De modo resumido, se em Garve é a vida concreta e o mundo da experiência que produzem os princípios e ensinam a razão, em Kant é justamente o caso contrário: a vida e a experiência devem seguir os preceitos retirados unicamente da razão. Com efeito, na moral, como advertia Kant não se trata de discutir sobre o que acontece ou deixa de acontecer (contingências), mas sim sobre aquilo que *deve* acontecer. O que temos, a partir disso, é uma perspectiva que diverge frontalmente da ética kantiana e que Garve manteve até o final de sua vida.

⁶⁸ GARVE, GW, VIII, p. 1. [*Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ein Anhang zu der Übersicht der verschiedenen Moralsysteme*]. Breslau 1798.

⁶⁹ Idem, *ibid.*, p. 2.

Adam Ferguson é, além de Hume, outro nome importante para a formação do pensamento de Garve. De fato, no *Panorama dos princípios*, Garve demonstra que o sistema moral de Ferguson é aquele com o qual ele mais se identifica e, na verdade, a partir de dois elementos centrais: a ética de inspiração estoica e a sua antropologia. Com relação ao primeiro aspecto, Ferguson elabora, segundo sua interpretação, um tipo de estoicismo depurado dos exageros e sutilezas da academia⁷⁰, com o qual Garve se identifica, sobretudo pela influência recebida da leitura e tradução de Cícero. Quanto ao segundo aspecto, a concepção antropológica fergusoniana apresenta uma ideia que será importante não apenas para Garve e os filósofos populares, como também para os filósofos acadêmicos das mais diferentes tendências. Este é o caso de Kant, Herder, Humboldt e Fichte, por exemplo. Trata-se da ideia de progresso moral do ser humano: "(...) o homem, assim como todos os seres vivos e organizados, segundo a sua natureza, é um ser existente em constante progresso e, ao mesmo tempo em sucessão"⁷¹. Em relação a este aspecto ele destaca também que o ser humano, nesta perspectiva, "nunca está dado completamente de uma vez" e, por se encontrar em constante progresso, ele jamais esgota este ideal.

No que concerne à concepção da moral em Garve, à guisa de síntese dos aspectos mais relevantes, ele mesmo oferece em uma passagem - possivelmente a mais emblemática de sua *Confissão de fé* - uma espécie de mapa para adentrarmos no seu pensamento:

No entanto, para não deixar incompleto aquilo a que chamei o meu credo e não cansar o leitor com repetições, resumirei aqui apenas a soma das minhas ideias morais, a maioria das quais o leitor já conhece, sob os três pontos seguintes: 1) do móbil das ações morais; 2) da razão legisladora; e 3) da liberdade moral. No que respeita ao primeiro ponto, estou convencido de que a felicidade, tomada no seu verdadeiro sentido, é um móbil muito digno e, de fato, é o único das ações morais. No que respeita ao segundo ponto, estou convencido de que o homem verdadeiramente moral deve deixar a sua própria razão ditar as regras das suas ações. Mas essa razão deve prescrever essas regras não a partir de si mesma e sim a partir da experiência e do conhecimento recolhido de todas as outras faculdades intelectuais. No que respeita ao terceiro ponto, estou convencido de que o homem, para ser moralmente livre, deve sê-lo no mundo dos sentidos; que não apenas a crença na moralidade, mas que também razões prováveis extraídas da natureza do homem e das coisas, nos dão a certeza da liberdade do primeiro.⁷²

Esta exposição dos pontos centrais de sua concepção de moralidade é muito didática e não impõe dificuldades de compreensão. Contudo, é preciso assinalar que estes aspectos, embora coerentes com a doutrina do empirismo, são meticulosamente analisados e encontram em Kant não apenas uma refutação, como também uma contra-argumentação sólida e amparada em uma justificação racional (a priori) acerca da necessidade e validade universal do princípio da moralidade.

É preciso, por fim, ressaltar para um aspecto que por muito tempo foi bastante negligenciado, mas que tem recebido atenção em estudos mais recentes: se, por um lado, o pensamento de Garve, por seu conteúdo, método e filiação tem limites e isso é, de certo modo, evidenciado pela filosofia crítica kantiana, por outro lado, não é menos verdadeiro que as críticas e provocações de Garve, influenciaram o pensamento de Kant, na medida em que ele não apenas reagiu mas também, em alguns casos, reformulou seus argumentos de modo a não deixar espaço para equívocos. Sobre este aspecto, Hahmann levanta uma hipótese⁷³ importante e chama a atenção para o fato que os escritos de Garve, além de terem dado o ensejo para que Kant fizesse uma crítica à filosofia moral popular (o que constitui precisamente o conteúdo da segunda Seção da *Fundamentação*), podem ter influen-

⁷⁰ GARVE, GW, VIII, p. 158.

⁷¹ GARVE, GW, VIII, p. 158-159.

⁷² GARVE, GW, VIII, p. 4.

⁷³ HAHMANN, 2021, p. 140.

ciado também em outros dois aspectos: na *concepção antropológica* (a peculiar constituição do ser humano, capaz de progredir moralmente) e na formulação da *doutrina dos postulados da Crítica da razão prática*, na discussão do sumo bem.

5 Considerações finais

No presente trabalho, o propósito era o de oferecer elementos preliminares no sentido de se considerar o lugar de Garve no contexto do Iluminismo. Mais do que uma discussão sistemática e em torno de uma questão específica, este primeiro aceno a Garve, tinha como propósito demonstrar o quanto ainda ele é pouco conhecido e o quanto aquilo que dele sabemos, é menos fruto da leitura de suas obras e mais um conhecimento indireto, possivelmente resultante da noção que temos do desacordo entre ele e Kant sobre alguns pontos.

A partir dos tópicos e argumentos analisados ao longo do trabalho (seu protagonismo como filósofo popular, sua atividade como tradutor, filósofo e publicista, bem como sua defesa de uma moral empirista e eudemonista), temos subsídios para uma compreensão elementar do que Garve representou no contexto do Esclarecimento. Em linhas gerais e a despeito das críticas que podem ser feitas às suas ideias, a presença de Garve definitivamente não pode ser tratada como um episódio de menor importância no trajeto da filosofia crítica.

Como foi possível vislumbrar, sua atuação no âmbito da *Popularphilosophie* contribuiu de modo decisivo para a divulgação e propagação dos ideais iluministas, o que evidencia seu ideal humanista e seu compromisso com a educação e o desenvolvimento moral da sociedade da época. Esse compromisso também tem uma dimensão política que não é insignificante naquele contexto.

Especialmente no que concerne às questões morais, por questões de limite, não foi possível realizar aqui uma análise também dos argumentos kantianos em relação aos diferentes tópicos abordados e à posição assumida por Garve como seu leitor e crítico, sobretudo em relação aos pilares centrais do seu sistema. Contudo, foi possível o cotejo dos pontos e argumentos principais sobre os quais Garve baseia sua doutrina moral: uma concepção ancorada na natureza humana e na experiência; na ideia de que a felicidade é o fim último da existência humana e o *sumo bem*, capaz de motivar as ações morais do ser humano e; numa compreensão antropológica assentada sobre a ideia de progresso moral.

A ocupação com a obra de Garve, ao contrário da experiência de tédio, sentida e descrita no relato de Schleiermacher⁷⁴ pode, portanto, ser teoricamente relevante e proporcionar resultados importantes para a pesquisa filosófica no âmbito do *Esclarecimento* e na pesquisa em Kant. Esta posição é mantida também por Buchenau, quando defende que há razões para se sustentar uma ligação bem mais forte do que até hoje se acreditou haver entre Garve e Kant:

*A importância de Garve para Kant ainda não foi suficientemente reconhecida. O seu papel estratégico como destinatário da polêmica na Fundamentação foi formalmente reconhecido em quase todos os comentários à esta obra, mas também não o foi, porque, como escreve Jens Timmermann, aqui representativo de uma atitude mais geral na investigação sobre Kant: 'a Fundamentação é demasiado complexa [...] para ser inspirada por dois filósofos de segunda categoria [isto é, Cícero e Garve]'*⁷⁵.

Cabe ainda ressaltar que a leitura de Timmermann, estudioso cuja obra é amplamente reconhecida na pesquisa em Kant, ao referir-se também a Cícero como filósofo de segunda categoria, incorre em

⁷⁴ Cf. SCHLEIERMACHER, KGA, I Abt., Bd. 3, p. 69 [133/512]. "...Por isso mesmo, o livro sobre a sociedade é tão infinitamente entediante..."

⁷⁵ BUCHENEAU, 2023, p. 170.

equivoco, além de não oferecer a devida justificação para tal tese. Esta classificação desabonadora, além de não contribuir em nada para a pesquisa filosófica, parece expressar tão somente o que é a preferência subjetiva do estudioso. O despreço, portanto, indica muito provavelmente desconhecimento da obra filosófica tanto de Cícero, quanto do próprio Garve nos seus respectivos contextos. Contra sua leitura, podemos retomar os próprios argumentos de Kant, citados anteriormente a partir das lições de *Lógica*.

Para concluir, outro aspecto importante a destacar é o fato de Garve ter sido com grande probabilidade, como referenciado no texto, o pensador que estabeleceu o conceito de *opinião pública* na Alemanha. O movimento dos filósofos populares nas diversas atividades intelectuais, literárias e culturais, sobretudo através dos semanários e periódicos, foi, por isso mesmo, fundamental no estabelecimento do que, em nossa época, Habermas chamou de “esfera pública”. Garve teve aí também uma participação de suma importância e, apesar disso, foi ignorado por muito tempo. Com suas traduções e publicações adicionais, ele também influenciou o rumo de muitos outros debates estabelecidos no campo da Filosofia. Há muitos elementos ainda não conhecidos e respectivamente não explorados sobre sua obra. O fato, portanto, de ele ter sido um pensador eclético ou o seu compromisso com o empirismo não são suficientes para diminuir sua estatura na História da Filosofia. Se isso fosse realmente um critério para invalidar autores, então a História da Filosofia seria impossível, pois o que fazemos senão ler, examinar, interpretar e argumentar sobre teses alheias, mesmo quando sustentamos aparentemente algo elaborado por nós mesmos?

Referências

- ALLISON, H. 2011. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- BACHMANN-MEDICK, D. 1989. *Die Ästhetische Ordnung des Handelns*. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- BEISER, F. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- BÖHR, C. 2003. *Philosophie für die Welt*. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- BUCHENAU, S. 2023. *Menschenwürde. Kant und die Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.
- FERNÁNDEZ, F. J. I. 2018. Garve's critical spirit against Kant in *Theory and Practice*. In: *Signos Filosóficos*, XX(39): p. 88-115.
- GARVE, C. 1802. Ueber die öffentliche Meinung. In: *Versuche über verschiedene*
- GARVE, C. 2000. *Gesammelte Werke*. 17 in 19 Bden. Hg. von Kurt Wölfel. Hildesheim, Zürich, New York 1985–2000. [Reprographischer Nachdruck verschiedener 1772-1830].
- GARVE, C. 2021. *Ausgewählte Werke*. Bd. 1. Kleine Schriften. Herausgegeben von Udo Roth und Gideon Stiening. Berlin; Boston: Walter De Gruyter.
- Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*. Breslau 1802. Fünfter Theil, p. 291-334.
- GIBERT, C. M. 1994. *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros "De Officiis" auf "Kants Grunlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Regensburg: S. Roderer Verlagm.
- HAHMANN, A. 2021. Christian Garve als Ausleger der stoischen Philosophie. Die philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten. In: ROTH, Udo; STIENING, Gideon (Hrsg.). *Christian Garve (1742 – 1798) Philosoph und Philologe der Aufklärung*. Berlin: Walter De Gruyter, p. 127-142.
- HEGEL, G. F. W. 1971. *Werke in zwanzig Bänden*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Mar-

kus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- HEGEL, G. F. W. 2023. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit dem Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie/ Hegel-Archiv. Herausgegeben von Walther Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- HENRICH, D. 1967. *Kant, Garve, Rehberg. Über Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HINSKE, N. E. 1986a. Selbstdenken, Mündigkeit - drei verschiedene Formulierungen einer und derselben Programmidee. In: *Aufklärung*, 1/1. Felix Meiner Verlag, p. 5-7.
- HINSKE, N. E. 1986b. Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung. In: SCHNEIDERS, Werner (Hrsg.). *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur. Hamburg: Felix Meiner Verlag, p. 306-320.
- HUNTER, I. 2001. *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. 1992. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Mit Einleitung und Anmerkungen, Bibliographie und Registern kritisch herausgegeben von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- KANT, I. 1995. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KOCH-SCHWARZER, L. 2005. Christian Garve: Buchmarktorientierung und Selbstverständnis als Autor. In: *Vokus, Volkskundlich-kulturwissenschaftliche Schriften* [Zeitschrift für aktuelle Forschungen des Instituts für Volkskunde/Kulturanthropologie der Universität Hamburg] 15, p. 81-115.
- MURPHY, J. G. 1995. Kant on Theory and Practice. In: *Nomos*, **37**: p. 47-78.
- NAUEN, F. 1996. Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes. In: *Kant-Studien*, **87**: p. 184-197.
- OZ-SALZBERGER, F. 1995. *Translating Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*. Oxford: Clarendon Press.
- RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (Hrsg.). 2007. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 Bde. Basel: Schwabe Verlag, 1971–2007.
- ROTH, U.; STIENING, G. 2021. *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*. Berlin: Walter De Gruyter.
- SASSEN, B. (Ed.). 2000. *Kant's early critics: the empiricist critique of the theoretical philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- SCHLEIERMACHER, F. 1988. *Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften*. In: SCHLEIERMACHER, F. *Kritische Gesamtausgabe I. Abt. Bd. 3. Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802*. Berlin: Walter De Gruyter.
- SCHNEIDERS, W. (Hrsg.). 1986. *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- SCHNEIDERS, W. 1990. *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*. Hambur: Felix Meiner.
- SCHNEIDERS, W. 2005. *Philosophie der Aufklärung - Aufklärung der Philosophie*. Gesammelte Studien Zu seinem 70. Geburtstag herausgegeben von Frank Grunert. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHULZ, E. G. 1986. Kants Unterscheidung von Legalität und Moralität auf dem Hintergrund von Garves Cicero. In: KROESCHELL, Karl (Hrsg.). *Festschrift für Hans Thieme zu seinem 80. Geburtstag*. Sigma-ringen: Jan Thorbecke, p. 285-293.
- SCHULZ, G. (Hrsg.). 1974. *Wolfenbütteler Studien zur Aflklärung*. Bd. 1. Bremen; Wolfenbüttel: Jacobi Verlag.

- UEDING, G. 2003. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- VIERHAUS, R. 1987. Christian Garve (1742-1798). In: *Aufklärung*, 2(2): p.135-137.
- VIVIANI, A. 1974. Christian Garve-Bibliographie. In: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. Bd. 1. Bremen; Wolfenbüttel: Jacobi Verlag, p. 306-327.
- WALSCHOTS, M. 2021. Garves Eudaimonismus. In: ROTH, Udo; STIENING, Gideon. *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philoloog der Aufklärung*. Berlin: Walter De Gruyter, p. 171-182.
- WILLIAMS, H. 2000. Christian Garve and Immanuel Kant: some incidents in the German Enlightenment. In: *Enlightenment and Dissent*, (19): p. 171-192.
- ZANDE, J. v. d. 1995. In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant. In: *Journal of the History of Ideas*. (56): p. 419-442.
- ZANDE, J. v. d. 1998. The Microscope of Experience: Christian Garve's Translation of Cicero's "De Officiis" (1783). In: *Journal of the History of Ideas*. (59): p. 75-94.

Submetido em 06 de março de 2025.

Aceito em 16 de abril de 2025.